UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Eternidad e inmortalidad: un estudio sobre la condición humana y el comienzo de la tradición en el pensamiento de Hannah Arendt

Eternity and immortality: a study of the human condition and the beginning of tradition in Hannah Arendt's thought

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Ramón Suárez Villalba

DIRIGIDA POR

Marco Antonio Díaz Marsá

© José Ramón Suárez Villalba, 2025

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía
Doctorado en Filosofía

Eternidad e Inmortalidad: un estudio sobre la Condición Humana y el comienzo de la Tradición en el pensamiento de Hannah Arendt.

Eternity and Immortality: a study of the Human Condition and the Beginning of Tradition in Hannah Arendt's Thought.

José Ramón Suárez Villalba

Director
Marco Antonio Díaz Marsá

Para todos aquellos
que en las bibliotecas
guardan silencio.

Agradecimientos.

Quiero agradecer a Marco Díaz Marsá su apoyo a lo largo de estos años de trabajo. Sin su ayuda, que ha ido más allá de lo que se puede esperar de un director de tesis, no habría podido culminar esta investigación. Todo lo bueno que puede haber en ella se debe sin duda a sus consejos; lo malo, a que, lamentablemente, no siempre he sabido dejarme aconsejar.

La profesora Anabella Di Pego me recibió en dos ocasiones en La Plata. Muchas de las discusiones que tuvimos entonces se reflejan en este texto y su amplio conocimiento sobre la obra de Hannah Arendt me ha animado a seguir leyendo a una autora que nos apasiona a los dos.

Quiero agradecer su apoyo al grupo de investigación "Metafísica, crítica y política". Muchos de los profesores que lo integran, Carlos Fernández Liria, José Luís Pardo o María José Callejo, estuvieron presentes en mis años de formación y, lo sepan o no, su magisterio ha dejado en mí una profunda huella. También del de otros profesores de la misma casa, Ana Rioja Nieto, Pablo López Álvarez, César Ruíz Sanjuán, Pilar Fernández Beites o Antonio Blanco Salgueiro. Aún hoy, cuando leo un texto de filosofía, pienso irremediablemente en ellos.

Gracias a las profesoras Paula Hunziker y Paula Ripamonti, cuyas notas me han sacado de algunos errores y sin duda han contribuido a que esta tesis sea mejor.

Y a los compañeros de estudios, a Alberto López, Anouar El Hichou, Victoria Arias, Julia García, Anabel Soriano, Jaime Viana y Guillermo Morlanes. Las horas con ellos en la cafetería discutiendo sobre temas que nos apasionaban a todos son los mejores recuerdos que guardo de estos años.

He podido realizar esta investigación gracias a una ayuda FPU concedida por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España. Además, la investigación se desarrolló en el marco del proyecto de investigación "Naturaleza y comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI", financiado por el mismo ministerio. Durante la misma, he realizado dos estancias de investigación en el extranjero, gracias a una ayuda de

movilidad concedida por el mismo Ministerio y al apoyo del Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Gracias a los amigos, que me han acompañado en los gozos y sufrimientos que son la cara no visible de esta investigación.
Gracias a mis padres, por aprender que el destino de un hijo es algo incierto y que debe elegir él mismo.
Gracias a Félix, que ha esperado durante meses a que saliera del despacho.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Resumen / Abstract. *14*

Introducción. *19*

I. Planteamiento de los objetivos de la investigación y de sus hipótesis. **21**

II. Discusión con otras lecturas. **24**

III. Metodología y cronología de textos empleados. **31**

IV. Estructura y breve resumen de la investigación. **34**

Sección I. El asombro y el horror: hacia la pregunta por la Condición Humana.

Capítulo 1. La cuestión de la condición humana a partir de la pregunta de la política. *41*

1.1 Introducción: el asombro y la pregunta por el *alguien*. **43**

1.2 La condición humana y la política. **52**

1.2.1 ¿Qué significa "condición humana" para Hannah Arendt? 52

1.2.2 La diferencia en la condición humana y la política. 59

I. La diferencia en la condición humana y la acción. 60

II. La diferencia en la condición humana y la pluralidad. 62

1.4 El fin de la tradición y el modo de pensar de Hannah Arendt. **66**

1.4.1 La noción de tradición. 67

1.4.2 El fin de la tradición. 72

1.4.3 El modo de pensar de Hannah Arendt: desmantelamiento y fenomenología. 75

1.5 El comienzo de la tradición: eternidad, inmortalidad y condición humana. . **80**

Capítulo 2. La cuestión de la condición humana a partir de la pregunta de la ciencia. *86*

2.1 Introducción: el horror ante la destrucción de la condición humana. **87**

2.2 La alienación de la Tierra y la condición humana. **95**

2.3 La ciencia moderna como transgresión y reencuentro del límite. **98**

2.3.1 La transgresión del límite: el descubrimiento del punto de Arquímedes. 99

I. La experiencia de Galileo y el deseo escapar de la condición humana. 99

II. El álgebra, el experimento y la posición del científico. 105

2.2.2 El reencuentro con el límite: las paradojas de la revolución científica. 110

2.3.3 El hundimiento en el límite: la condición humana desde el punto de Arquímedes. 117

Sección II. Eternidad e Inmortalidad: el comienzo de la tradición y la condición humana.

Capítulo 3. Eternidad: gobierno de la idea y olvido de la condición humana en la filosofía de Platón. *127*

3.1 Introducción: la hostilidad de la *polis* y la rebelión del filósofo. **128**

3.2 El desmantelamiento del concepto de *theoria*. **136**
3.2.1 La inversión al comienzo de la tradición y la *periagôge* del filósofo. 137
3.2.2 La noción de *theoria* como contraimagen de la *doxa*. 142
I. La noción de *doxa* y la naturaleza fenoménica del mundo. 143
II. La noción tradicional de *theoria*. 150
3.2.3 El origen de la *theoria* como prolongación del asombro filosófico. 154
I. La descripción arendtiana del asombro filosófico. 156
II. El nacimiento de la *theoria* a partir del *thaumazein*. 165

3.3 El desmantelamiento del concepto de gobierno. **172**
3.3.1 La tensión entre la quietud de la *theoria* y la fragilidad de la política. 173
3.3.2 La modificación de la doctrina de las ideas. 177
I. La interpretación heideggeriana del símil de la caverna. 179
II. El desplazamiento de la belleza por el bien. 183
3.3.3 El concepto de gobierno como sustitución de la *praxis* por la *poiesis*. 186
I. El concepto tradicional de gobierno y la *téchne politiké*. 186
II. La experiencia tras el concepto tradicional de gobierno. 190
III. El gobierno de la ciudad y el gobierno de sí. 192

Capítulo 4. Inmortalidad: la experiencia agonal y la aparición en el mundo del alguien. *197*

4.1 Introducción: la aspiración griega a la inmortalidad. **197**

4.2 La aparición original del *alguien* a partir de la experiencia agonal griega. **201**
4.2.1 Los prejuicios que dificultan el acceso al planteamiento de Arendt. 202
I. Los prejuicios modernos: la intimidad y la sociedad. 203
II. Los prejuicios tradicionales: la *vita activa* y el *zoon politikon*. 206
4.2.2 Las condiciones de la aparición del *alguien* a partir de la vida en la *polis*... 213
I. El tránsito del *oikos* al *agora* y el establecimiento de una convivencia en igualdad. 213
II. El espacio de aparición y el desvelamiento del agente en la acción y el discurso. 221
4.2.3 El acontecer de la aparición del *alguien* a partir de la experiencia agonal. .. 231
I. La imparcialidad homérica y el espíritu agonal. 232
II. La aspiración a la excelencia y lo revelado en la aparición del *alguien*. 239
III. La búsqueda de la inmortalidad y el modo de ser de la condición humana. 245

4.3. El devenir del *alguien* como un fenómeno estable del mundo humano. **254**
4.3.1 La frustración de la comparecencia original de *alguien* en el mundo. 255
I. El carácter intangible del *alguien*. 255

II. La precariedad del espacio de aparición. 257
4.3.2 El remedio poético: la narración como redención de la revelación del *alguien*. 260
I. La indisponibilidad del *alguien* y la posición del narrador. 261
II. Las raíces existenciales de la narración en la poesía griega. 266
4.3.3 El remedio político: la *polis* como como escenario permanente. 272

Conclusiones *277*

I. Conclusión general de la investigación. **277**

II. Conclusiones parciales. **281**
i. Resultados del primer capítulo. 281
ii. Resultados del segundo capítulo. 282
iii. Resultados del tercer capítulo. 283
iv. Resultados del cuarto capítulo. 285

Conclusions *288*

I. General Conclusions. **288**

II. Partial Conclusions. **290**
i. Results of the first chapter. 291
ii. Results of the second chapter. 292
iii. Results of the third chapter. 293
iv. Results of the fourth chapter. 294

Bibliografía *297*

Resumen / Abstract.

Eternidad e Inmortalidad: un estudio sobre la Condición Humana y el comienzo de la Tradición en el pensamiento de Hannah Arendt.

En esta investigación, me propongo interpretar el análisis que Hannah Arendt hizo del conflicto entre eternidad e inmortalidad al comienzo de la tradición con el horizonte de la pregunta por el peculiar modo de ser de la condición humana —el *alguien*— y su posible comparecencia en el mundo. Eternidad e inmortalidad son, según la autora, los dos principios que se correspondían con las experiencias del filósofo y el ciudadano en la antigua Grecia, de cuyo conflicto resultó al nacimiento de nuestra tradición de filosofía. Recorriendo una serie de textos que fundamentalmente corresponden a la década de los 50 y primeros 60, expondré cómo Arendt comprendió la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad del *alguien* y cómo, para plantear esta pregunta, se dirigió en esos años al conflicto que inaugura nuestra tradición.

En primer lugar, me propongo determinar el significado que el término "condición humana" tiene en Arendt, el cual consiste una cierta diferencia abierta entre condicionamiento e iniciativa. A continuación, lo pongo en relación con el tipo de ejercicio intelectual que caracterizó a la autora, el cual precisamente se hace posible en la particular coyuntura del fin de la tradición. Esto me permite entender por qué Arendt tuvo que plantear la pregunta de la condición humana a partir de una reconsideración del comienzo de esta tradición que ahora acaba: la propia autora pensaba que en ese comienzo fue hurtada una comprensión original del modo de ser de la condición humana que, ahora, ella se encarga de recuperar.

En el segundo capítulo vinculo el replanteamiento arendtiano de la pregunta de la política como pregunta por la condición humana a la preocupación de la autora por la destrucción de este modo de ser bajo las condiciones del Mundo Moderno. En particular, considero esta preocupación a la luz de sus análisis del desarrollo de la ciencia moderna. Despliego una lectura de estos análisis a partir del motivo existencial de la transgresión y el reencuentro con los límites de la condición humana. A partir de ello, concluyo que, en el planteamiento de Arendt, el desarrollo de la ciencia moderna y la hegemonía de su punto de vista en las sociedades del Mundo Moderno está dando lugar a una pérdida de la

comprensión del hombre moderno de su propio modo de ser, lo que amenaza con la clausura de la diferencia en que consiste él mismo.

En el tercer capítulo analizo el desmantelamiento arendtiano de las nociones de *theoria* y gobierno en la filosofía de Platón. Ambas nociones se corresponden con el comienzo de la tradición metafísica y de filosofía política, cuya constitución coincide en el planteamiento de Arendt con el descubrimiento de la eternidad como principio que debe regir la existencia humana. En primer lugar, a partir de una tensión entre la experiencia filosófica y el sentido común político, hago una lectura de la tesis arendtiana del nacimiento de la *theoria* como una prolongación del asombro (*thaumazein*) operada por Platón para oponerse a la *doxa* del ciudadano. En segundo lugar, a partir de una tensión entre la quietud de la *theoria* y la inestabilidad de los asuntos humanos, expongo el desmantelamiento arentiano del concepto de gobierno y la crítica a la habilitación de una *techné politiké*. De mis análisis se sigue que el nacimiento de la *theoria* y del gobierno como categoría política se levantó sobre un olvido del modo de ser de la condición humana y de una clausura del espacio en que este modo de ser —el *alguien*— podía hacer su aparición en el mundo.

Por último, en el cuarto capítulo hago un comentario de los análisis arendtianos de la experiencia griega de aspiración a la inmortalidad. Tras hacerme cargo de ciertos prejuicios que dificultan la comprensión del planteamiento de Arendt, me refiero al modo en que Arendt extrae de su descripción de la convivencia en la *polis* las condiciones y el modo en que en general acontece la aparición original del *alguien*. De un lado, las condiciones consisten en una forma de convivencia articulada en igualdad de la que resulta la apertura de un espacio de aparición público. De otro lado, en el planteamiento de Arendt, la aparición del *alguien* coincide siempre con la revelación de su libertad en un acto que participa de forma única del sentido de un principio general. A partir de aquí, analizo la descripción arendtiana de la experiencia de aspiración a la inmortalidad, en donde la autora reconoce una comprensión original de la condición humana, de la diferencia que la atraviesa y de la tarea de hacerse cargo de su propio ser que emerge de esta diferencia, por la cual Arendt reconoce en la experiencia griega una comprensión de la constitución del ser humano como un ser que existe *en relación a sí mismo*. Cierro mi consideración refiriéndome a los remedios que Arendt planteó para que este modo de ser y su pura actualidad pudieran alcanzar una forma de comparecencia estable en el mundo humano: la narración y la fundación de comunidades políticas.

Eternity and Immortality: A Study of the Human Condition and the Beginning of Tradition in Hannah Arendt's Thought.

In this research, I intend to interpret Hannah Arendt's analysis of the conflict between eternity and immortality at the beginning of the tradition considering the question of the peculiar mode of being of the human condition —the *someone*— and its possible appearance in the world. Eternity and Immortality are, according to the author, the two principles that corresponded to the experiences of the philosopher and the citizen in ancient Greece, the conflict of which resulted in the birth of our tradition of philosophy. In a series of texts, mainly from the 1950s and early 1960s, I will show how Arendt understood the question of politics as the question of the possibility that *someone* might be, and how, in order to pose this question, she turned in those years to the conflict that inaugurates our tradition.

First, I intend to determine the meaning that the term "human condition" has for Arendt, which consists of a certain difference between conditioning and initiative. I then relate it to the kind of intellectual exercise that characterised Arendt, which becomes possible precisely at the circumstance of the end of tradition. This allows me to understand why Arendt had to raise the question of the human condition on the basis of a reconsideration of the beginning of this tradition that is now coming to an end: the author herself thought that in that beginning an original understanding of the way of being of the human condition was stolen, which she now takes on the task of recovering.

In the second chapter, I link the Arendtian rethinking of the question of politics as a question of the human condition to the author's concern for the destruction of this mode of being under the conditions of the Modern World. Particularly, I consider this concern in the light of her analyses of the development of modern science. I read these analyses from the existential motif of transgression and the re-encounter with the limits of the human condition. From this, I conclude that, in Arendt's approach, the development of modern science and the hegemony of its point of view in the societies of the Modern World is leading to a loss of modern man's understanding of his own way of being, which threatens the closure of the difference in which he himself consists.

In the third chapter, I analyse Arendt's dismantling of the notions of *theoria* and government in Plato's philosophy. Both notions correspond to the beginning of the

tradition of metaphysics and political philosophy, whose constitution coincides in Arendt's approach with the discovery of Eternity as a principle that must govern human existence. First, starting from a tension between philosophical experience and political common sense, I offer a reading of Arendt's thesis of the birth of *theoria* as an extension of the astonishment (*thaumazein*) operated by Plato to counter the doxa of the citizen. Secondly, starting from a tension between the stillness of *theoria* and the instability of human affairs, I expose the Arentian dismantling of the concept of government and the critique of the enabling of a *techné politiké*. The conclusion of all this is that the birth of *theoria* and government as a political category was built on a forgetfulness of the mode of being of the human condition and a closure of the space in which this mode of being —the *someone*— could make its appearance in the world.

Finally, in the fourth chapter I comment on Arendt's analyses of the Greek experience of the aspiration to immortality. After addressing certain prejudices that make Arendt's approach difficult to understand, I turn to the way in which Arendt draws from her description of living together in the polis the conditions and the occurrence of the original appearance of *someone*. On the one hand, the conditions consist of a form of coexistence articulated in equality, which results in the opening of a space of public appearance. On the other hand, in Arendt's approach, the appearance of the *someone* always coincides with the revelation of his or her freedom in an act that uniquely participates in the meaning of a general principle. From here, I analyse Arendt's description of the experience of aspiring to immortality, from which the author draws an original understanding of the difference in which the human condition consists of and the determination of this mode of being as *for the sake of itself*. I close my consideration by referring to the remedies that Arendt proposed so that this mode of being and its pure actuality could attain a stable form of appearance in the human world: narration and the foundation of political communities.

Introducción.

Arendt, la original. Arendt, la contradictoria. Arendt, la no filósofa. Los azares de la recepción de la obra arendtiana, el hecho de que fuera publicada en un ambiente intelectual tan diferente de aquel en el que se formó, que sus escritos hayan despertado interés en un sector tan amplio de lectores y, también, algunas declaraciones de la autora, con sus ambigüedades y supuestos, han ayudado a construir la imagen de una *rara avis* en el ámbito de la filosofía y el pensamiento político, una autora tan original y fuera de todos los cánones que resulta inclasificable[1]. La contrapartida de esta heterodoxia es que parece imposible hacerse una idea clara del tipo de pensamiento que hay tras unas tesis tan originales y de la coherencia de su propuesta intelectual.

No creo que Arendt fuera una pensadora particularmente original ni tampoco que hubiera pretendido serlo. Probablemente hubiera preferido reservar ese calificativo para el ámbito

[1] La heterodoxia de Arendt es casi unánimemente afirmada entre sus intérpretes. Por poner sólo algunos ejemplos, ya en un tributo escrito a su muerte, H. Morgenthau hablaba de "la imposibilidad de incluir a Hannah Arendt dentro de ninguna categoría existente". Morgenthau, «Hannah Arendt 1906-1975», 6.; M. Canovan, la autora de la primera monografía de su obra, dice que "no ha tenido imitadores exitosos y su estilo y maneras sigue siendo altamente idiosincrático". Canovan, «Introduction», xx.; G. Kateb afirma que su pensamiento produce un "shock" y un "sentimiento de extrañeza". Kateb, «Freedom and worlkliness in the thought of Hannah Arendt», 142.; J. Kohn habla de las heterodoxas aproximaciones a los temas que estudia: Kohn, «Introduction», xii.; y, por último, F. Birulés dice que es "una pensadora política inclasificable". Birulés, «Presentación. Veinticinco años después», 10. La idea de Arendt como una autora heterodoxa comienza con *Los orígenes del totalitarismo* (1951), en la que su manera de afrontar el tema carecía de la clase de *rigor* apreciado por un entorno intelectual extremadamente sensible a las cuestiones de método en el ámbito de las ciencias históricas. La propia Arendt era muy consciente de esta situación. En su réplica de 1953 a una reseña de la obra escrita por Eric Voegelin, decía saber "que no conseguí explicar el particular método que empleé, ni dar cuenta de un enfoque más bien atípico […] Una de las dificultades del libro radica en que no pertenece a ninguna escuela y apenas hace uso del instrumental oficialmente reconocido o controvertido". Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 402. Lo que me interesa señalar es que este carácter atípico surge principalmente de su comparación con todo el campo de las ciencias políticas e históricas y no con el del panorama del pensamiento filosófico continental del siglo pasado en el que, en mi opinión, Arendt tiene un lugar propio claramente reconocible a partir del giro hermenéutico operado por Heidegger en la fenomenología de Husserl. En su intercambio epistolar con Gershom Scholem, la propia Arendt afirma que "si acaso «provengo» de alguna parte, es de la tradición de la filosofía alemana". Arendt y Scholem, «Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt», 28.

del arte. En todo caso, creo que su pensamiento no aspira a la originalidad, sino que más bien se dirige a lo originario, a las experiencias que se encuentran en el origen mismo de unas pocas palabras que han llegado hasta nosotros a través de una tradición moribunda o que han subsistido en sus márgenes. Un modo de pensar que se remonta al sentido de ciertas experiencias que inadvertidamente determinan aún hoy nuestra comprensión de la política no puede ser original, porque se debe a algo que de algún modo está ya dado. No tiene que *crearlo*, sólo tiene que sacarlo a la luz.

Tampoco creo que las contradicciones e incoherencias en su obra sean tales en la mayoría de los casos[2]. Da la impresión de que muchos intérpretes prefieren hacer proliferar las tensiones dentro de su pensamiento que conciliar afirmaciones que quizás tan sólo en apariencia sean contradictorias, confundiendo la falta de unidad y coherencia con la falta de un sistema —y curiosamente, creo que tras esa confusión a menudo se esconde la añoranza de una filosofía sistemática.

Y desde luego, creo que, si algo es Arendt, es filósofa. Una mujer que hizo del asombro filosófico y del pensamiento que todo lo cuestiona las experiencias fundamentales de su paso por el mundo. Como es sobradamente conocido, ella misma negó su condición de tal en una famosa entrevista. Pero lo cierto es que, si Arendt renegó de la filosofía fue por el lastre de una tradición que obstaculiza el acceso y la comprensión de los fenómenos políticos. Paradójicamente, puede que el propósito arendtiano de mirar la política "con ojos no enturbiados por la filosofía"[3] implique precisamente plantear de nuevo la pregunta de la política de una forma *radicalmente* filosófica, es decir, concediendo a los

[2] De nuevo es muy frecuente que sus intérpretes, incluso los más favorables, señalen tensiones e inconsistencias a lo largo de sus planteamientos. Así, la muy influyente lectura de M. Canovan ha colaborado a difundir la idea de que "su pensamiento está atravesado por una seria y profunda inconsistencia" que la intérprete atribuye a una tensión entre aspectos democráticos y elitistas en Arendt: Canovan, «The contradictions of Hannah Arendt's political thought», 5. Siguiendo esta línea de interpretación, H. Brunkhorst señala una tensión entre elitismo e igualitarismo que se corresponde con un polo aristotélico y otro agustiniano: Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, 74. R. Beiner le atribuye "no una, sino dos teorías del juicio" que pertenecen a "dos fases más o menos distintas: la primera es práctica; la segunda, contemplativa": Beiner, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», 161-62. Más recientemente, A. Cavarero ha indicado también una "incompatibilidad entre su interés inicial en la pluralidad de opiniones y su final asunción de la pluralidad como un estatus ontológico en el que la política está enraizada". Cavarero, «Human Condition of Plurality», 39. Más adelante me referiré también a las famosas lecturas de M. P. d'Entreves y de S. Benhabib, que consideran que hay en Arendt dos modelos de acción incompatibles que dan lugar a dos imágenes conflictivas de la política: P. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 84; Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 125. En cuanto a mí, aunque no podría hacerme cargo de todas estas objeciones, me siento más inclinado a pensar en esto de acuerdo con lo que dice E. Vollrath: "El pensamiento de Hannah Arendt me parece marcado por una cohesión lógica incomparable. Insistiría en que todo intento de mostrar algunas discontinuidades en su trabajo está inherentemente condenado al fracaso". Vollrath, «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», 161.

[3] Arendt y Gaus, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», 18.

fenómenos políticos el asombro (*thaumazein*) que la tradición les negó y sometiendo los supuestos de dicha tradición a un cuestionamiento radical[4].

En esta investigación no me propongo desmontar estas ideas tan extendidas acerca del pensamiento de Hannah Arendt. Eso sería demasiado ambicioso y está más allá de mis posibilidades. Tan sólo quiero recorrer un camino, creo que fundamental en la reflexión de esta autora. Un camino trazado a lo largo de la década de los 50 y primeros 60. En estos años, frente a la tradición de filosofía, Arendt replantea la pregunta de la política y lo hace, en mi opinión, como pregunta por la posibilidad del peculiar modo de ser de la condición humana. En este pequeño camino se hacen visibles esos tres rasgos: un pensamiento que en su búsqueda de sentido se dirige al origen de aquello que quiere comprender, dando lugar a una reflexión coherente que, sin lugar a dudas, es genuinamente filosófica.

I. Planteamiento de los objetivos de la investigación y de sus hipótesis.

Para formular el objetivo general de mi investigación, me gustaría partir de dos aspectos determinantes en el replanteamiento arendtiano de la pregunta de la política. En primer lugar, Arendt afirma en algunos textos de esta misma época que una nueva filosofía política sólo puede surgir del gesto de dirigir a los asuntos humanos el asombro filosófico que la tradición les negó[5]. El caso es que, cuando la autora dirige este asombro a la que es la condición de toda vida política, la pluralidad, el hecho de que cada ser humano existe como un individuo único entre otros que también son humanos, formula la pregunta de la política del siguiente modo: "¿por qué hay en absoluto alguien y no más bien nadie?"[6].

[4] Una interpretación semejante puede encontrarse en Marc Le Ny, que explica la negativa de Arendt a ser reconocida como filósofa por el contexto polémico con la tradición: "no podemos confiar ingenuamente a pies juntillas en la autointerpretación que de sí misma hace Arendt. Esta autointerpretación está ligada a la reanudación crítica de la filosofía política clásica y moderna". Le Ny, *Hannah Arendt: Le Temps Politique des Hommes. Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique.*, 49. De una forma parecida, Étienne Tassin dice que Arendt no renunció a la filosofía y plantea que la posibilidad de una verdadera filosofía política pasaría en Arendt por un replanteamiento político del filosofar : "la condición necesaria para un pensamiento filosófico sobre la política era una comprensión política del propio ejercicio del pensamiento". Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*, 40. Por otro lado, Claude Lefort lo dice de un modo más tajante: "H. Arendt fue sin duda una pensadora dedicada a la teoría e incluso una filósofa". Lefort, «Hannah Arendt y la cuestión de lo político», 134.

[5] Arendt, «Philosophy and Politics II», 103; Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism.*, 445.

[6] Arendt, *The promise of politics*, 204. La misma pregunta aparece en una anotación en sus cuadernos de marzo de 1955: "¿Por qué hay en absoluto alguien y no más bien nadie? Ésa es la pregunta de la política. Esto pensaba Agustín cuando decía: «*ante quem nemo* [*recte: nullus*] *fuit*», como la nada antes de la creación". Arendt, *Diario Filosófico 1950-1973*, 504. Esta formulación de la pregunta de la política no debiera parecer demasiado extraña. Nombres tan destacados como Hans Jonas o Paul Ricoeur han identificado el nervio central de la reflexión arendtiana con los problemas propios de una antropología

De este modo, a lo largo de la década de los 50, en los años de gestación de *La condición humana* (1958), Arendt replantea la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad del *alguien*, es decir, del peculiar modo de ser del hombre.

En segundo lugar, el propósito de mirar la política con ojos no enturbiados por la tradición implica plantear de nuevo la pregunta de la política desde una posición liberada de su influencia. Ahora bien, Arendt no puede plantear esta pregunta como si no tuviera ya ciertas respuestas heredadas de un preguntar anterior. Más bien, plantear de nuevo la pregunta de la política exige remontarse al momento original en que esta pregunta fue formulada por primera vez para denunciar así los hurtos y deformaciones que allí tuvieron lugar y recuperar aquello que entonces fue olvidado. Por tanto, el replanteamiento arendtiano de la pregunta de la política ha de tener lugar en una confrontación con el comienzo de la tradición de filosofía política.

De estos dos aspectos del replanteamiento arendtiano de la pregunta de la política resulta el objetivo general de esta investigación: hacer una lectura del análisis arendtianos del conflicto al comienzo de la tradición de filosofía entre eternidad e inmortalidad, los dos principios que correspondían a las experiencias del filósofo y el ciudadano, teniendo como horizonte la pregunta de la política como pregunta por el peculiar modo de ser de la condición humana y su posible comparecencia en el mundo. Este modo de ser es comprendido por Hannah Arendt como una diferencia abierta entre límite e iniciativa, la diferencia entre las condiciones que constriñen a la existencia humana y las iniciativas que emprende y son fruto de su libertad[7]. Esta diferencia es la estructura que voy a emplear para interpretar los textos de Arendt. A lo largo de la investigación aparecerá una y otra vez como un motivo recurrente y me valdré de ella para entender las implicaciones para la condición humana de las experiencias que Arendt saca a la luz en sus descripciones. Esta forma de proceder tiene que permitir evaluar si dichas experiencias hacen valer y revelan o más bien olvidan o incluso clausuran la diferencia dada en la condición humana. Espero que esto me permita verificar la hipótesis general de mi investigación, a saber, que del replanteamiento de la pregunta de la política en confrontación con el comienzo de la

filosófica. Así, Jonas dice que la reflexión de Arendt se ha dedicado "exclusivamente al ser humano" y que "si hay algún rótulo que se adecua a ella dentro de esta dimensión de las reflexiones fundamentales, sería el de la «antropología filosófica», pero con la añadidura de que su objeto no es la "naturaleza" del ser humano, sino su «acción»". Jonas, «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», 25. De otro lado, Ricoeur interpreta *La condición humana* como un intento de refutar la hipótesis totalitaria del carácter superfluo del hombre, lo que da lugar a una antropología filosófica y añade: "la prueba de esta antropología filosófica sería la política misma". Ricoeur, «Préface», 14.

[7] Arendt, *The human condition*, 7-11.

tradición resulta un doble balance: de un lado, la denuncia del olvido en dicho comienzo de la diferencia que es la condición humana y de la clausura del ámbito mundano en que esta puede comparecer; de otro lado, la recuperación de una comprensión originaria de la condición humana olvidada por dicha tradición y de un ámbito de experiencia en el que esa diferencia puede hacerse valer y comparecer como un fenómeno mundano en la forma de la unicidad del *alguien*.

La investigación se despliega a lo largo de cuatro capítulos que se corresponden también con cuatro objetivos parciales y sus respectivas hipótesis. En primer lugar, a partir de algunos textos de la década de los 50, me propongo exponer cómo Arendt formuló la pregunta de la política como pregunta por la condición humana. Creo que, si uno toma en cuenta el significado del término "condición humana" y el particular modo de pensar que Arendt puso en práctica tras el fin de la tradición, es posible entender por qué esta pregunta tuvo que ser planteada en una confrontación con el comienzo de dicha tradición y, en particular, con el conflicto entre las experiencias del filósofo y la ciudad y los principios que las regían: la propia autora pensaba que en ese comienzo fue hurtada una comprensión original del modo de ser de la condición humana que, ahora, ella se encarga de recuperar.

Mi segundo objetivo parcial será explorar la preocupación que llevó a Arendt a reconsiderar la cuestión de la condición humana y lo haré a partir de una interpretación de sus análisis del desarrollo de la ciencia moderna. La mayoría de los intérpretes remiten la inquietud arendtiana por la condición humana al fenómeno del totalitarismo y la cuestión del mal radical[8]. Esto, sin duda, es correcto. Pero, en mi opinión, esta preocupación puede rastrearse también en un fenómeno que tiene la ventaja de recibir amplia atención en *La condición humana* (1958), a saber, el nacimiento y desarrollo de la ciencia moderna y su institución como el punto de vista hegemónico del Mundo Moderno. Mi hipótesis es que los análisis de Arendt en torno a la ciencia están articulados a partir del motivo existencial de la transgresión y el reencuentro con los límites de la

[8] Esta vinculación es generalmente aceptada por todos los intérpretes. Por poner algunos ejemplos reseñables, P. Ricoeur considera la revisión de rasgos permanentes en la condición humana como un intento de refutar la tesis totalitaria de que "todo es posible": Ricoeur, «Préface», 8-14. J. Taminiaux dice que en la obra sobre los totalitarismos hay ya una clara anticipación de los problemas tratados más tarde en *La condición humana*: Taminiaux, «The Philosophical Satakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism», 430-37. Dana R. Villa considera que las investigaciones posteriores de Arendt intentarán revelarse contra el intento de volver superfluos a los hombres: Villa, *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*, 29-35. Sobre la cuestión del mal radical en relación a la erradicación de la condición humana: Birulés, «Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad», 168-73; Serrano de Haro, «Hannah Arendt y la cuestión del mal radical», 425-27.

condición humana y que, en último término, la autora reconoce que la etapa final de este desarrollo está conduciendo a una clausura de la diferencia que atraviesa a la condición humana en el Mundo Moderno.

En tercer lugar, me propongo hacer un estudio del desmantelamiento arendtiano de las nociones de *theoria* y gobierno en la filosofía de Platón. Ambas nociones se corresponden con el comienzo de la tradición metafísica y de filosofía política, cuya constitución coincide en el planteamiento de Arendt con el descubrimiento de la eternidad y su propuesta como el principio que, según Platón, debía regir la ciudad. Esto me permitirá entender en toda su profundidad lo que Arendt quiere decir cuando afirma que la filosofía nunca se ha preguntado por *los hombres*, sino tan sólo por *el hombre*[9]. Mi hipótesis es que, en el desmantelamiento de estas nociones, Arendt saca a relucir que su nacimiento tuvo lugar al precio de un olvido del modo de ser de la condición humana y de una clausura del espacio en que este modo de ser —el *alguien*— podía hacer su aparición en el mundo.

Por último, quiero hacer un comentario de los análisis arendtianos de la aspiración a la inmortalidad en la *polis* griega. A menudo ha sido criticada la centralidad que Arendt reconoció a esta experiencia durante estos años y la supuesta nostalgia que lleva aparejada. En mi opinión, el regreso de Arendt a la experiencia agonal griega tiene un sentido puramente metodológico: si uno quiere observar en toda su pureza en qué consiste en general que haya *alguien* en el mundo, la vida política griega, totalmente orientada a la distinción de sus ciudadanos en la confrontación pública, es un ámbito de experiencia propicio para ello. Mi hipótesis es que, a partir de sus análisis, Arendt saca a la luz una comprensión genuina del modo de ser de la condición humana que, de hecho, coincide con la suya propia, y determina las condiciones y el modo en que en general acontece la aparición de este modo de ser en el mundo.

II. Discusión con otras lecturas.

Teniendo en cuenta la variedad y el volumen de lo publicado sobre Hannah Arendt, plantear una investigación que se limita a volver sobre la cuestión de la condición humana y su posible revelación merece casi una disculpa. En este trabajo no me propongo iluminar

[9] Arendt, *The promise of politics*, 93. Aprovecho esta alusión para advertir que Arendt emplea constantemente en sus textos los términos "*man*" y "*men*" que únicamente pueden ser traducidos como "hombre" y hombres". Con ello, la autora se refiere en general a cualquier ser humano y, puesto que en sus textos concedió este sentido universal al término con el que se designa al varón, en mi investigación la seguiré en ello.

una veta descuidada en los estudios arendtianos, ni rastrear tampoco una influencia no advertida por los intérpretes o potenciales conexiones de su filosofía con la de otros autores. En esta situación, la investigación parece condenada a una total falta de originalidad. Por otro lado, creo que algunas de las discusiones en torno a la obra de Arendt han contribuido a oscurecer más que a aclarar el nervio central de su reflexión[10]. Creo que de ese nervio central participa también la cuestión de la que me ocupo, la pregunta de la posible realidad del ser que somos nosotros mismos. Lo que me propongo es simplemente volver a leer muy humildemente a Arendt teniendo esta pregunta presente y prestando atención a sus propias descripciones y argumentos.

Sin embargo, sería injusto no reconocer el carácter iluminador de muchas lecturas que ya se han ocupado de la cuestión que ahora hago mía. En este sentido, mi investigación pretende participar de algunos debates suscitados en torno a la obra de Arendt y creo que puede aportar algo en algunas discusiones abiertas. Para empezar, el lugar que la experiencia de la *polis* ocupa en la obra de Arendt ha sido motivo de discusión frecuente entre los comentaristas. Desde el comienzo de su recepción, la centralidad del modelo griego en la teoría arendtiana de la acción política despertó perplejidad entre los lectores, dando lugar a numerosos malentendidos. Están las ya clásicas acusaciones de "nostalgia helénica"[11] o "envidia de la *polis*" [12], que dibujan a una Arendt cuya idealización del pasado griego la lleva a proponer un paradigma político inservible para el presente. Además, muchos de los intérpretes clásicos de Arendt elevan el uso que la autora hace de la experiencia agonal griega a la categoría de un modelo teórico de acción, oponiéndolo de este modo a otros supuestos paradigmas de acción presentes en la obra de la autora[13].

---

[10] En particular, esto ocurre cuando los comentaristas arrastran la filosofía de Arendt a debates que no son los suyos esperando encontrar en ella algo que posiblemente no puede dar. Me refiero, por ejemplo, al empeño por delimitar un proyecto político claro en los textos de Arendt y a las interminables disputas a las que esto da lugar entre liberales, comunitaristas y republicanos para sumarla a sus filas. Creo que no es posible encontrar en la obra de Arendt fórmulas nítidas para la política contemporánea y que estos intentos corren siempre el riesgo de malinterpretar lo dicho por ella. En este sentido, suscribo las siguientes palabras de S. Forti: "Me parece equivocado acercarse a la filosofía política de Arendt con el intento de arrancarle respuestas precisas sobre cómo conciliar los presupuestos de una «política auténtica» con un determinado orden político e institucional. Pues si es posible sacar más de una sugerencia para el presente, de su obra no surge ningún proyecto articulado". Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.*, 57.

[11] O'Sullivan, «Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society», 228.

[12] Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Kar Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, 117.

[13] En mi opinión, al elevar a modelo lo que es un caso de estudio, muchos intérpretes han acusado a Arendt de proponer modelos contradictorios de acción. Casi todas estas acusaciones se deben a que toman las descripciones arendtianas de la experiencia griega como prescripciones y luego entienden que hay rasgos incompatibles entre tales prescripciones y otras experiencias que Arendt también recoge en su obra. Así, por ejemplo, en *Sobre la revolución* (1963) la acción colectiva y deliberativa de los consejos populares constituidos espontáneamente contrasta con el carácter agonal de la *polis*: Arendt, *Sobre la revolución*, 268-294. Así, M. P. d'Entreves diferencia dos modelos contradictorios de acción en Arendt, uno expresivo y

A menudo esto les lleva a hablar de una política elitista en Arendt, reservada tan sólo a la participación de unos pocos y excelsos ciudadanos de cualidades heroicas o ímprobos valores morales[14].

Como respuesta a estas acusaciones, algunos intérpretes han señalado las limitaciones que la propia Arendt reconoce en la política griega y el hecho de que frecuentemente parece reservar sus elogios para el modelo romano[15]. Pero, en mi opinión, un argumento aún más interesante sería entender el recurso arendtiano a los griegos en su justa medida y pertinencia. El interés de Arendt por la experiencia de la *polis* griega es tergiversado cuando se lee en términos de búsqueda de una propuesta para el presente, de un ideal político o de un modelo de acción. En mi opinión, este regreso a Grecia no tiene un sentido prescriptivo, sino metodológico, no pretende proponer un ideal político, sino encontrar un ámbito fenoménico adecuado en el que plantear ciertas preguntas concretas. Por su modo de proceder fenomenológico, Arendt suele elegir experiencias propicias para observar aquello que quiere comprender en cada caso — "ciertos momentos privilegiados

---

otro comunicativo: P. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 84-85. S. Benhabib propuso distinguir un modelo agonal y uno narrativo de la acción: Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 125-27. Muy influenciada por Benhabib, C. Sánchez Muñoz se distancia sin embargo de su lectura en este aspecto, planteando que no hay incompatibilidad entre el modelo agonal y el deliberativo y que, de hecho, ambos modelos coexisten al mismo tiempo y pueden rastrearse en la descripción arendtiana de los griegos: Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, 202-20. También P. Fuss considera que el énfasis individualista de la política griega y el participativo de la política de los consejos es reconciliable y alude a una política sustancial orientada a la iniciativa personal y una procedimental que promueve la persuasión y el acuerdo para la preservación de aquella iniciativa: Fuss, «Hannah Arendt's Conception of political Community», p. 173. Por último, B. Parekh distingue entre una política ordinaria que concierne a la acción participativa y otra extraordinaria que se refiere a la realización de grandes gestas, pero matiza que la segunda sólo es posible en el marco creado por la primera: Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, 177-178.

[14] Las acusaciones de elitismo son muy frecuentes también. Se encuentran ya en la temprana lectura de M. Canovan, que reconoce una tensión entre elitismo nietzscheano y aspectos democráticos en Arendt: Canovan, «The contradictions of Hannah Arendt's political thought», 7. También H. Brunkhorst ha descrito una tensión elitista e igualitarista que se corresponde con un polo aristotélico y uno agustiniano: Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, 12. Por otro lado, de nuevo d'Entreves habla de una comprensión de la política en Arendt "como la ejecución de actos nobles por individuos excepcionales". P. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 84. Y también Benhabib de una comprensión de la acción política "como la actividad de «ejecutar actos grandes y memorables» por una elite cívica". Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 125. Incluso un lector tan atento y perspicaz como Dana R. Villa, advierte que la política en Arendt requiere de un talento y cualidades al acceso de muy pocos: Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 35.

[15] En un escrito ya clásico, J. Taminiaux defiende a Arendt de las acusaciones de grecomanía sacando a relucir cómo la autora tiene que recurrir a experiencias romanas y cristianas para hacer uso de la noción de promesa y de perdón y salvar a la acción de sus calamidades y reivindica la centralidad que para Arendt tuvo el modelo político de Roma: Taminiaux, «¿"Perfomatividad" y "grecomanía"?», 84-99. Más recientemente, E. Straehle ha defendido lo mismo poniendo en valor las limitaciones que la autora señala en la experiencia política griega, que carecía de contrapesos que pudieran estabilizar la política, y recordando la admiración arendtiana de la *auctoritas* de la experiencia política de los romanos y, fundamentalmente, de la *lex*, que por su carácter relacional, era más cercana a los planteamientos de Arendt que el *nomos* de los griegos: Straehle, «Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido.», 81-98.

en que sus rasgos distintivos son más claramente discernibles"[16], como dice Lefort — al igual que el científico, cuando quiere estudiar el comportamiento de un elemento, lo aísla en el laboratorio para así poder observarlo mejor.

Es decir, si de lo que se trata es de entender en qué consiste y cómo es en general posible que haya *alguien* en el mundo, la experiencia agonal griega parece un ámbito privilegiado en el que poder plantear esta pregunta, pues en ella todo estaba orientado a propiciar la distinción de los ciudadanos en su mutua confrontación. En mi opinión, esta es la explicación más plausible del especial interés de Arendt por la vida de la *polis* griega. Si el desvelamiento del agente es una parte esencial de toda acción, lo cierto es que, por su peculiar idiosincrasia, la experiencia del ciudadano griego estaba totalmente orientada a propiciar y conservar este desvelamiento, lo que la convierte en un testimonio privilegiado en el que poder encontrar respuesta a la pregunta planteada por Arendt.

Por otro lado, creo que mi investigación también puede ayudar a iluminar ciertos malentendidos relativos a la lectura arendtiana del comienzo de la tradición metafísica y política en la filosofía de Platón[17]. En particular, me refiero a la opinión común entre muchos intérpretes de que habría dos planteamientos distintos —e incluso, incompatibles— en la interpretación de Arendt. Aparece aquí de nuevo la Arendt contradictoria. Estos intérpretes suelen distinguir entre una tesis histórico-circunstancial, que remite ese comienzo al juicio de Sócrates y al resentimiento de Platón contra la ciudad, y una tesis ontológica, que busca en una fenomenología del pensamiento rasgos que lo justifiquen[18]. Aunque ciertamente algunos comentarios de Arendt pueden llevar a entender esto[19], en mi opinión esta tajante distinción entre dos tesis es contraria al propio

[16] Lefort, «Hannah Arendt y la cuestión de lo político», 138.

[17] Forti llega a hablar de una supuesta "«obsesión de Hannah Arendt» con respecto al pensamiento platónico". Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.*, 139. La intérprete hace este comentario a propósito de las lecturas de G. Kateb en *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (1983) y B. Pareck en *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (1981).

[18] Esta idea de una doble tesis en la interpretación arendtiana del comienzo de la tradición es muy común. Se encuentra, por ejemplo, en M. Canovan que distingue el relato histórico de la condena de Sócrates de la tesis de un conflicto interno al ser del filósofo: Canovan, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», 146. Por otro lado, Simona Forti opone la descripción arendtiana del conflicto entre el filósofo y la ciudad a la deconstrucción de las falacias metafísicas mediante la fenomenología del pensamiento: Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.*, 139. Por último, Marco Díaz Marsá ha recogido críticamente la idea de Forti y distingue entre un origen fenomenológico y otro histórico de la Metafísica en Arendt: Díaz Marsá, «Metafísica y mundo moderno en Hannah Arendt: la condición humana en cuestión», 52-82.

[19] La propia autora reconoce que las razones tras el comienzo de la tradición "son más profundas que la ocasión histórica que dio lugar al conflicto entre la *polis* y el filósofo y así, casi por casualidad, también llevó al descubrimiento de la contemplación como modo de vida del filósofo". Arendt, *The human condition*, 16.

modo de pensar de la autora, en el que, con mucha frecuencia, acontecimientos singulares son tomados como casos ejemplares que sirven para sacar a la luz rasgos generales de la experiencia humana. Es decir, creo la descripción que Arendt hizo del conflicto histórico entre el filósofo y la ciudad es inseparable del análisis fenomenológico de las experiencias fundamentales en juego. Desde esta perspectiva, el comienzo de la tradición se remonta en Arendt a ciertas tensiones inherentes a las experiencias fundamentales del pensamiento y la acción, tensiones que, si bien corresponden a la naturaleza misma de estas experiencias, estallaron históricamente por primera vez en el conflicto entre el filósofo y la ciudad. En fin, como la propia Arendt dijo en su famosa entrevista con Günther Gaus de 1964, en la hostilidad entre filosofía y política "no se trata de una cuestión personal. Está en la esencia de la cosa misma"[20].

Además, creo que la investigación puede ayudar a iluminar un aspecto poco estudiado de la obra de Arendt. Me refiero al lugar que el fenómeno de la ciencia moderna ocupa en su filosofía y, en particular, en su consideración de la condición humana, el cual sólo recientemente está recibiendo cierta atención[21]. También, creo poder aportar algo al extenso e importante debate sobre la relación y deuda intelectual entre Martin Heidegger y Hannah Arendt[22], fundamentalmente en dos cuestiones: de un lado, me refiero a la clara apropiación de la teoría heideggeriana de los temples de ánimo fundamentales que la autora lleva a cabo cuando expone que su replanteamiento de la pregunta de la política parte de dos sentimientos, el asombro y el horror; pero, también, al lugar central que la lectura heideggeriana del símil de la caverna ocupa en la interpretación arendtiana de

[20] Arendt y Gaus, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», 18.

[21] D. Allen, en su prefacio de 2018 a *La condición humana*, reivindica el carácter central de la cuestión de la ciencia en la economía de la obra: Allen, «Foreword», ix-x. También en 2018, en una reconsideración de la misma obra, Berkowittz señala cómo el desarrollo científico supone una clara amenaza para la integridad de la condición humana en planteamiento de Arendt: Berkowittz, «The Human Condition Today: the challenge of Science», 17-24. Un artículo de 2014 de de W. Yaqoob se extiende en detalles sobre las discusiones, referencias y fuentes implicadas en la consideración arendtiana de la ciencia moderna y advierte lo desatendida que ha estado esta cuestión en los estudios sobre la autora: Yaqoob, «The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963», 199-224.

[22] Sobre la relación entre Heidegger y Arendt se ha escrito tanto que me limito a aludir a tres posturas y dejo la cuestión para más adelante. Algunas lecturas, como la de M. Canovan, limitan la influencia de Heidegger sobre Arendt mediante una identificación muy popular de la posición del filósofo con el Platón que crítica la autora: Canovan, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», 135-65. Otras, leen el pensamiento de Arendt como una réplica de la filosofía heideggeriana, fundamentalmente de la apropiación que hizo el autor de Aristóteles, que habría hurtado la dimensión política original del filósofo griego. En este sentido, la de J. Taminiaux es la contribución más reconocida: Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, 77-115. De forma parecida, Benhabib cifra la deuda de Arendt con Heidegger en que piensa algunos de sus conceptos fundamentales llevando a cabo "una transformación fundamental de la ontología de Heidegger". Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 107-8. Por último, me parece más matizada la lectura de Dana R. Villa, en la que la relación entre los autores no es meramente polémica, sino que también implica importantes continuidades y apropiaciones: Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 136-43.

Platón. En ambos casos, la deuda de la discípula con el maestro se salda con un desplazamiento de las tesis heideggerianas a una consideración de carácter político.

Pero, sobre todo, quiero referirme al modo en que ha sido comprendida la teoría del desvelamiento del agente en la filosofía de Hannah Arendt. A este respecto, ha habido apropiaciones de todo tipo, pero me gustaría distinguir cuatro líneas de interpretación fundamentales: una que lo comprende en término expresivos, otra que lo piensa a partir de la adscripción a identidades en conflicto, una lectura convencionalista y, por último, una hermenéutico-narrativa. En primer lugar, algunos interpretes asumen que el desvelamiento en la acción es en Arendt un vehículo para "la expresión del yo"[23], una actividad que manifiesta una esencia anterior y preexistente, dotando de apariencia exterior a una realidad interior[24]. En mi opinión, esta interpretación proyecta sobre la comprensión arendtiana de la condición humana una ontología substancialista que no le corresponde. En segundo lugar, partiendo de la centralidad que lo agonal tiene en los textos de Arendt, algunos lectores han reivindicado la ampliación de su comprensión de lo público hasta hacer cabida a un sujeto político en toda su concreción de raza, género o clase, reduciendo el desvelamiento del agente a una cuestión de *conflicto de identidades*[25] en pugna. Lo cierto es que, en el planteamiento de Arendt, estas identidades se corresponden más bien con *lo que* es el agente y no con *quién* insustituible y singularmente es. Por otro lado, y como reacción a las anteriores interpretaciones, Dana R. Villa ha propuesto una *lectura convencionalista y teatral* del desvelamiento del agente en Arendt, interpretando esta revelación como la asunción de un rol público convencional y caracterizando esta aparición de "impersonal" [26] al implicar un cierto distanciamiento respecto del yo privado del agente. Creo que la interpretación de Villa tiene grandes problemas para conciliarse con el carácter de excepción que Arendt reconoce a la acción

[23] Pitkin, «Justice: On Relating private and Public», 332. Contra esta idea, la interpretación de E. Tassin es tajante: "Hay que tener cuidado de no confundir la revelación o exposición de la persona que actúa con la exposición de un sujeto que hasta ahora ha permanecido oscuro y retirado, y que se revelaría en la acción. La revelación no es una exhibición". Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*, 295.

[24] Desde una pespectiva psicoanalítica, Anna Yeatman piensa la individualidad en Arendt a partir de la relación entre la vida interior y el desvelamiento exterior: Yeatman, «Individualityt and Politics: Thinking with and beyond Hannah Arendt», 71. También d'Entrèves habla de expresion del agente en la acción: P. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 84. Dejo a un lado otras interpretaciones más groseras, como la de M. Jay, que hace del desvelamiento del agente la "meta implícita" de la acción en Arendt: Jay, «El existencialismo político de Hannah Arendt», 166. En mi opinión, esta interpretación obvia una distinción fundamental en Arendt, la distinción entre la meta de la acción y su sentido. El desvelamiento del agente sin duda forma parte del sentido de toda acción, pero en ningún caso es su meta.

[25] Connolly, «A critique of pure politics»; Wolin, «Hannah Arendt: Democracy and The Political».

[26] Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 139.

y, al igual que la interpretación anterior, corre el riesgo de reducir el *quién* a un rol político. Por último, algunos lectores dejan a un lado el acontecimiento de la revelación original del agente en la acción, para entender el desvelamiento de quién es el ser humano en Arendt en términos exclusivamente narrativos o hermenéuticos[27]. El problema de estas lecturas es que, privilegiando la dimensión narrativa de la individualidad en Arendt, olvidan que en el planteamiento de la autora el *alguien* se constituye en una tensión irreductible entre su revelación original y la narración que le sigue y acompaña. En mi opinión, ambos elementos son en Arendt irrenunciables.

En mi opinión, una interpretación que, como la mía, pone en el centro la cuestión del modo de ser de la condición humana, puede ayudar a resolver algunos malentendidos a este respecto. La razón de que la mayoría de estas interpretaciones no alcancen una comprensión adecuada del desvelamiento del *alguien* en la filosofía de Hannah Arendt es que se aproximan a esta cuestión tomando en cuenta únicamente los ejemplos concretos que la autora utiliza y obviando la cuestión del peculiar modo de ser que le corresponde al ente revelado. Si uno toma en cuenta este modo de ser y entiende que su desvelamiento debe coincidir con su actualización en el mundo, parece evidente que el *alguien* no puede ser ni la expresión de un yo interior preexistente, ni la identificación con una serie de rasgos identitarios, ni la asunción de un rol público o un mero cruce de narrativas que prescinde de todo sustento fenomenal. Como actualización del ser de la condición humana en el mundo, el *alguien* se constituye en la misma tensión entre límite e iniciativa que caracteriza su propio modo de ser: se perfila en un encuentro entre la espontaneidad de la que nace[28] y la compañía de aquellos con quienes convive, que son sus espectadores, pero que también imponen límites a una revelación que de este modo es "intrínsecamente

[27] Esta interpretación, por ejemplo, está presente en P. Ricoeur, que obvia la revelación original de la individualidad en el puro discurrir de la acción privilegiando sólo la constitución de su coherencia en la narración: "La acción sólo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad al agente, una identidad que sólo puede ser, consiguientemente, *narrativa*". Ricoeur, *Historia y narratividad*, 210. Para una crítica de la postura de Ricoeur, consultar el muy instructivo: Di Pego, «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur», 45-78. También en S. Benhabib, que critica el modelo agonal de la acción en Arendt que, según la autora, adolece de una comprensión esencialista de la identidad, privilegiando una comprensión constructivista de la individualidad en la que esta es el resultado del cruce de interpretaciones y la continua revisión de las narrativas: Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 125-26. Creo que lo que Benhabib plantea como dos versiones antagónicas del desvelamiento del agente en el pensamiento de Arendt no son sino dos momentos de una única comprensión unitaria, pues la fugacidad de la revelación del agente en la acción encuentra su redención en la posibilidad de *hacer* un relato de lo ocurrido.

[28] Etienne Tassin ha descrito de forma muy hermosa el modo en que, en el planteamiento de Arendt, el quién del actor es el resultado de la iniciativa de la acción y no su causa: "el actor nace de sus actos antes de preexistir a ellos […] la acción hace acontecer un *quién*". Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*, 295. No sólo eso, ese *quién* adquiere su realidad actual únicamente en la iniciativa, de forma que la fugacidad de esa revelación requiere de una posterior redención.

interpersonal"[29]; se constituye, además, en un constante intento de desprenderse de los atributos que determinan *lo que* es para revelar *quién* es, sin poder nunca liberarse definitivamente de ellos; se constituye, por último, en la irremediable redención de su espontánea aparición original en la narración, que es el único medio en que esa aparición puede adquirir un sentido articulado y tangible de forma que el ser humano pueda reconciliarse consigo mismo y con aquello a lo que sus actos han dado lugar. En mi opinión, sólo tomando en cuenta este "entre", sin prescindir de ninguno de sus polos, es posible comprender el planteamiento de Arendt sobre la aparición del *alguien* como fenómeno mundano.

III. Metodología y cronología de textos empleados.

En cuanto al método, la investigación se desarrollará como un ejercicio hermenéutico y de lectura crítica de ciertos pasajes de la obra de Hannah Arendt. Por tanto, es importante delimitar el tramo específico de la producción textual de la autora que será objeto de comentario y hacer un brevísimo apunte sobre las ediciones empleadas. La historia de la publicación del *corpus* arendtiano es tan azarosa y compleja que este apartado se hace imprescindible.

En efecto, esta no es una tesis sobre la completa trayectoria de Hannah Arendt. Me propongo considerar una pregunta concreta —la pregunta por la posibilidad del *alguien*— tal y como resulta accesible en un momento concreto de su producción —desde los años posteriores a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) hasta los primeros años de la década de los 60, es decir, en una serie de textos que orbitan en torno a la publicación de *La condición humana* (1958). Si atendemos a la periodización de su vida que propone Elisabeth Young-Bruehl, este tramo se corresponde con los años que van de 1951 a 1961, es decir, desde que las investigaciones en torno al marxismo que llevaron a la autora a interesarse crecientemente por el comienzo de la tradición occidental hasta su asistencia como corresponsal en Jerusalén al juicio a Adolf Eichmann, que supuso una clara inflexión en su trayectoria[30].

Por la pregunta que me ocupa, es natural que el texto en torno al cual gira esta investigación sea *La condición humana* (1958). La traducción es una labor ingrata. Conozco pocos oficios tan laboriosos cuyos resultados generen tanto descontento. En este

[29] Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, 86.
[30] El tramo se corresponde con los desarrollos del sétpimo capítulo de la biografía: Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 343-413.

sentido, la traducción al castellano de Ramón Gil Novales merece todo mi reconocimiento. Pero tiene limitaciones importantes y esto me ha llevado a citar siempre del original en inglés a partir de una edición de 2018 de The university of Chicago Press en la que, a la ya clásica introducción de Margaret Canovan, se sumó un pequeño texto de Danielle Allen. Además, se da la situación de que algunos de los errores de Gil Novales han devenido canónicos en otras traducciones de Arendt al castellano. Por esta razón, y en aras de la coherencia, procuro citar siempre a partir de fuentes originales en inglés de las que traduzco yo mismo. Cuando el original está en alemán, normalmente confío en la traducción disponible, dadas mis limitaciones con este idioma. A lo largo de la investigación evitaré reclamar constantemente la autoría de mis traducciones y sólo ocasionalmente, si las discrepancias con la traducción disponible en castellano me parecen significativas, me refiero a ellas en el pie de página. Aprovecho también para avisar de que traduzco todas las fuentes secundarias que empleo en inglés o francés. Me dispenso también de repetirlo a lo largo del texto.

Como es sabido, dos años después de su publicación original, la propia Arendt tradujo su obra al alemán y la publicó con algunas modificaciones, entre las que se encuentra la del propio título, como *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1960). Ocasionalmente me valgo de una edición de "*Piper*" de 2008, pero me limito a solucionar algunas dudas sobre la traducción de ciertos términos. Por otro lado, en mi investigación son fundamentales casi todos los ensayos recopilados en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios de reflexión política* (1968). En 1961 Arendt publicó una recopilación de seis ensayos a los que unió dos más en la edición de 1968[31]. Esta edición fue traducida al castellano por Ana L. Poljak en 1996. En mi investigación, me valgo de una edición del texto original en inglés de 2006 a la que Penguin Books incorporó una introducción de Jerome Kohn.

Este nombre es tan importante en la compleja y azarosa historia de la edición de los textos de Arendt que merece un lugar a parte. Utilizo en total tres volúmenes editados por él en su versión original. De un lado, sus dos recopilaciones de una miscelánea de artículos,

[31] La mayoría de estos textos fueron publicados, con leves variaciones, a lo largo de la década de los 50 o en los primeros 60. Así, "La tradición y la Edad Moderna" (1954) fue publicado originalmente en *Partisan Review* a partir de unas conferencias sobre Marx; "¿Qué fue la Autoridad?" (1958) apareció originalmente en un volumen editado por C. Friedrich; "El concepto de Historia: antiguo y moderno" resultó de la reunión de dos textos anteriores, "Historia e Inmortalidad" (1957) publicado en *Partisan Review* y "El concepto moderno de Historia" (1958) publicado en *Review of Politics*; por último, "¿Qué es la libertad?" (1960) aparecido por primera vez en *Chicago Review* y "La conquista del espacio y la estatura del hombre" (1963) en *American Scholar*. Los restantes dos ensayos no son relevantes en mi investigación. Tomo todas estas referencias de la bibliografía cronológica de las obras de Arendt incluída por Young-Brüehl en su biografía: Young-Bruehl, 605-20.

reseñas, conferencias y entrevistas publicadas en dos tramos temporales como *Ensayos de Comprensión: 1930-1954* (1994) en una edición de Harcourt Brace & Company y *Pensar sin asideros: ensayos de comprensión. 1953-1975.* (2018) en Schoken Books. De entre los textos recogidos en estos dos volúmenes, "Comprensión y política" (1954), "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo" (1954) y "El punto de Arquímedes" (1969) son los más relevantes para mi investigación. En el primer volumen se incluye la famosa entrevista con Günther Gaus que, al estar originalmente en alemán, cito a partir de la traducción al castellano de A. Serrano de Haro publicada en 2005 en Editorial Caparrós.

De otro lado, en mi investigación son fundamentales muchos de los textos que en 2005 Kohn reunió en *La promesa de la política,* materiales que según el editor corresponden a dos libros que Arendt preparaba en la década de los 50 y que nunca acabó[32]. En la primera parte se encuentra "Sócrates", una conferencia impartida en 1954 en la *University of Notre Dame* que fue publicada antes con ciertas modificaciones bajo el título "Filosofía y política" (1990) en *Social Research*. Normalmente prefiero esta última publicación. Eduardo Cañas tradujo esta primera parte de la edición de Kohn al castellano en 2008 para Paidós. La segunda parte de la edición recoge bajo el título "*Introduction into Politics*" un material que originalmente editó Ursula Ludz en 1992 y que también es fundamental en mi investigación. El texto editado por Ludz tiene traducción al castellano de Rosa Sala Carbó publicada en Paidós como *¿Qué es la política?* (1997), pero tiene algunas imprecisiones, por lo que utilizo la versión original de Kohn.

Ha correspondido también a U. Ludz y a I. Nordmann la edición del *Denktagebuch 1950 bis 1973* (2002), la recopilación de los cuadernos en los que durante años Arendt registraba reflexiones o comentarios de su trabajo —pero también poemas o anotaciones personales. He utilizado algunas entradas de los años que son de interés para mi

[32] Kohn, «Introduction», xi. De un lado, lo que iba a ser una investigación centrada en los elementos totalitarios del marxismo acabó abarcando toda la tradición de pensamiento político occidental en su relación con Marx. Kohn recoge fragmentos de cursos y conferencias de esta época. En su biografía sobre la autora, Young-Bruehl plantea que los materiales que Arendt escribió entre 1952 y 1956 para el libro sobre Karl Marx fueron contribuciones fundamentales para sus obras posteriores: "En el espacio de cuatro años, de 1958 a 1962, Hannah Arendt publicó tres libros, *La condición humana*, *Entre pasado y futuro* y *Sobre la revolución*, todos los cuales salieron de sus estudios para el proyectado y nunca escrito libro sobre el marxismo". Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 359. Por otro lado, están los materiales de un libro proyectado en alemán que iba a llamarse *Einführung in die Politik*, literalmente "Introducción en la política". En una carta incluída por U. Ludz en su edición original de los textos, Arendt solicita financiación a la *Rockefeller Foundation* y se refiere a *La condición humana* como de "una especie de prolegómenos al libro que ahora me propongo escribir, el cual continuará donde aquel acababa". Arendt, *¿Qué es la política?*, 151. Parece que, tras la labor crítica de la primera obra, gracias a la cual Arendt había aislado la acción de otras formas de actividad, ahora podía emprender una obra más sistemática que como tal no llegó a existir.

investigación a partir de una edición de 2018 en Herder de la traducción al castellano de Raúl Gabás. Además de estos textos, sólo hay una excepción relevante al criterio temporal de mi investigación. Me refiero por supuesto a *La vida del espíritu*, publicada póstumamente a partir de escritos que Arendt comenzó a preparar para las *Gifford Lectures* de 1973 en la Universidad de Aberdeen. El hecho de que, según su editora Mary McCarthy, la propia autora considerase *La condición humana* como su precursora[33] justifica su uso en esta investigación, aunque mi interés reside en ciertos pasajes que me sirven para comprender mejor la interpretación arendtiana del nacimiento de la *theoria* a partir de una generalización del *thaumazein* filosófico realizada por Platón en oposición a la *doxa* del ciudadano que ya formuló en "Filosofía y política" (1954). Cito el texto a partir de una edición original de Harcourt Brace Jovanovich de 1978.

IV. Estructura y breve resumen de la investigación.

A continuación, haré una exposición de la estructura de la investigación y un breve resumen de su contenido. La tesis se compone de cuatro capítulos que se distribuyen en dos secciones. La primera sección está orientada a exponer el modo en que Arendt formuló la pregunta de la política como pregunta por la condición humana y la inquietud de la que emergió dicha formulación; la segunda, a analizar las descripciones que hizo de las experiencias que yacen tras el conflicto al comienzo de la tradición entre eternidad e inmortalidad, teniendo siempre presente la cuestión de la posibilidad del *alguien*, el modo de ser de la condición humana. Todos los capítulos constan de una introducción que incluye al final un breve resumen de su contenido, objetivos y fuentes empleadas.

La primera sección se estructura partir de dos sentimientos a los que, en una apropiación de la teoría heideggeriana de los temples de ánimo, Arendt reconoce un lugar fundamental a la hora de replantear la pregunta de la política: el asombro y el horror. Es al dirigir su asombro de nuevo a la pluralidad humana y al padecer el horror ante su destrucción en el Mundo Moderno cómo Arendt formula la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad de que haya *alguien* en el mundo. En el primer capítulo, "La cuestión de la condición humana a partir de la pregunta de la política", rastreo esta formulación en algunos textos de la década de los 50 para, después, poner en relación la comprensión que Arendt tiene de la condición humana con el tipo de ejercicio intelectual que pone en práctica en sus textos. De un lado, defino la condición humana como un modo de ser que

[33] McCarthy, «Editor's Postface», 241.

se hace posible en la diferencia abierta entre condicionamiento e iniciativa y cuya peculiaridad consiste en estar paradójicamente más allá del límite que constituye su ser. De otro lado, a partir de una caracterización de la noción arendtiana de tradición, expongo el modo de pensar que Arendt puso en práctica en un cruce entre fenomenología y desmantelamiento y que está enraizado en una coyuntura particular, a saber, el fin de la tradición. Para terminar, pongo en relación ambos desarrollos, proyectando la tarea de una interpretación de los análisis arendtianos del comienzo de la tradición con la mirada fija en la diferencia que atraviesa a la condición humana.

El segundo capítulo se titula "La cuestión de la condición humana a partir de la pregunta de la ciencia". En él, teniendo como trasfondo el horror expresado por Arendt ante la amenaza de la condición humana en el Mundo Moderno, me valgo de la diferencia que caracteriza este modo de ser para articular una lectura de la interpretación arendtiana de la ciencia moderna en términos de transgresión y reencuentro con los límites de la existencia humana. En primer lugar, vinculo el horror expresado por Arendt ante el intento totalitario de destrucción de la condición humana con su inquietud ante el lugar hegemónico de la perspectiva científica en la comprensión que el hombre moderno tiene de sí mismo. Después, despliego una interpretación del descubrimiento del punto de Arquímedes y la alienación de la Tierra operada en él como una transgresión de la condición humana y expongo como, en la lectura de Arendt, el reverso necesario de esta transgresión es un reencuentro con los límites de la condición humana que se manifiesta en las paradojas que desde su nacimiento acompañaron a la ciencia moderna. Para concluir, me referiré a la comprensión del ser humano que se articula desde el punto de Arquímedes, una comprensión en la que la apertura entre límite e iniciativa en que consiste su ser parece clausurarse. En el planteamiento de Arendt, es como si la contrapartida necesaria de la desmesura del científico al ocupar una posición desde la que conocer e intervenir sobre la naturaleza —y sobre sí mismo— como si no estuviera ya condicionado por ella, fuera la amenaza de un verdadero hundimiento en el límite del hombre moderno.

La segunda sección se estructura a partir de los dos principios en pugna al comienzo de la tradición a los que Arendt se remonta en sus análisis: eternidad e inmortalidad. Si el descubrimiento de la eternidad conllevó un olvido del modo de ser de la condición humana, el redescubrimiento de la aspiración a la inmortalidad lleva aparejada la ganancia de una comprensión originaria de este modo de ser. El capítulo que abre esta sección, el tercero, se titula "Eternidad: gobierno de la idea y olvido de la condición humana en la

filosofía de Platón". En él, hago una interpretación del desmantelamiento arendtiano de las nociones de *theoria* y gobierno a partir de la hipótesis de que el nacimiento de ambas nociones supuso un olvido de la diferencia en que consiste el ser de todo hombre. Para ello, primero expongo la circunstancia histórica a la que Arendt remite el comienzo de la tradición, el conflicto entre el filósofo y la ciudad y el juicio a Sócrates. A partir de este conflicto, me refiero a dos tensiones que conciernen, no ya a circunstancias históricas particulares, sino a la naturaleza misma de la experiencia filosófica —el asombro y el pensamiento al que da lugar— y de la experiencia de convivencia política. En primer lugar, a partir de una tensión entre la experiencia filosófica y el sentido común, hago una lectura de la tesis arendtiana del nacimiento de la *theoria* como una prolongación del asombro (*thaumazein*) operada por Platón para hacer oponerse a la *doxa* del ciudadano. En segundo lugar, a partir de una tensión entre la quietud de la *theoria* y la inestabilidad de los asuntos humanos, expongo el desmantelamiento arentiano del concepto de gobierno y la crítica a la habilitación de una *techné politiké*. Concluiré mostrando cómo el balance existencial de la noción de gobierno —y de gobierno de sí— conlleva un aplanamiento de la diferencia dada en la condición humana y la clausura del ámbito mundano en que puede tener lugar la aparición del *alguien*.

En el cuarto y último capítulo, "Inmortalidad: la experiencia agonal y la aparición en el mundo del *alguien*", me propongo hacer una lectura de la recuperación arendtiana de la experiencia de la *polis* griega con la mirada puesta en la pregunta por el modo de ser de la condición humana y su posible realidad fenoménica. Estructuro mi exposición del siguiente modo: en primer lugar, me refiero a las condiciones y el modo en que en general acontece la aparición original del *alguien* para, después, referirme a los remedios que Arendt propuso para redimir esa aparición de su esencial futilidad.

En primer lugar, me refiero a dos prejuicios, uno tradicional y otro moderno, contra los que Arendt va a pensar las condiciones del desvelamiento de este modo de ser: la identificación tradicional de la política con una actividad necesaria para el hombre y la idea moderna de que el ser más propio del individuo tan sólo subsiste al resguardo de la intimidad. Frente a ambos prejuicios, y a partir de la descripción arendtiana del tránsito de la casa al ágora en la experiencia de la *polis* griega, me refiero a las condiciones en que la diferencia que es cada ser humano puede hacerse valer dando lugar a la aparición de *quién* es en el mundo. Estas condiciones se concretan en una forma de convivencia articulada en igualdad y arrancada de las ataduras de lo necesario que da lugar a la apertura de un espacio público de aparición.

A continuación, determino la peculiar noción de conflicto que, a través de los poemas de Homero, determinó el espíritu agonal griego y la pugna por la distinción a la que dio lugar, en la que los ciudadanos aprendieron confrontarse orientados, no tanto por el fin de vencer a su oponente, como por una cierta idea de excelencia (*areté*). A partir de la experiencia de aspiración a esta excelencia, describo cómo en el planteamiento de Arendt, la aparición del *alguien* acontece siempre en un acto que revela en los límites de su forma singular el sentido de un principio general. Habiendo comprendido esto, me valgo de la diferencia entre la posibilidad de actuar *con el fin* de conseguir algo o *por mor de* esa excelencia para interpretar la descripción arendtiana de la aspiración a la inmortalidad como una experiencia que descansa sobre una comprensión genuina del modo de ser de la condición humana que, al mismo tiempo, alcanza en ella su actualización.

Por último, el carácter puramente actual de este modo de ser hace necesario pensar las condiciones en que el *alguien* puede llegar a ser un fenómeno estable del mundo humano. De este modo, cierro la investigación con una breve exposición del lugar que la narración y la fundación de comunidades políticas ocupan a este respecto. El caso de la narración es particularmente interesante: es el punto de vista del narrador el que permite al alguien alcanzar, no sólo una forma de aparición estable, sino coherente y articulada en el relato que narra sus andanzas. Esa posibilidad descansa sobre una especial afinidad entre el decir narrativo y el modo de ser de la condición humana.

Sección I.

El asombro y el horror: hacia la pregunta por la Condición Humana.

Capítulo 1. La cuestión de la condición humana a partir de la pregunta de la política.

¿Qué hacer con las palabras,
rebaño pertinaz
que antaño respondía
al silbo del pastor
y trotando por riscos
y por desfiladeros
venía a congregarse
bajo la luz morada
en el aprisco?

Hoy sucias, desolladas y vencidas,
cumplen con su retorno rutinario.

Las miro alrededor, cada cual por su lado;
no sé qué quiero de ellas
ni logro recordar quién las puso a mi cargo
ni adónde he de llevarlas.

"¿Qué hacer con las palabras?", Carmen Martín Gaite.

Me gustaría comenzar con una de las citas más repetidas, trilladas y quizás por ello mal comprendidas de Hannah Arendt. Me refiero a su negativa a ser reconocida como filósofa al comienzo de una famosa entrevista con Günter Gaus. "Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política"[34]. A partir

[34] Arendt y Gaus, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», 17. Esta negativa contrasta con el hecho de que, en una conferencia anterior, Arendt compare su propósito de plantear de nuevo la pregunta de la política más allá de la tradición como el intento de forjar "una nueva filosofía política". Arendt, «Philosophy and Politics II», 102. Respecto de la negativa de la entrevista con Gaus, estoy esencialmente de acuerdo con la interpretación de Marc Le Ny, que explica la negativa arendtiana a ser reconocida como filósofa por el contexto polémico con la tradición: "no podemos confiar ingenuamente a pies juntillas en la autointerpretación que de sí misma hace Arendt. Esta autointerpretación está ligada a la reanudación crítica de la filosofía política clásica y moderna". Le Ny, *Hannah Arendt: Le Temps Politique des Hommes. Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique.*, 49. En una línea parecida, Taminiaux explica el rechazo de Arendt como el rechazo del platonismo del que adolece toda la tradición de filosofía política, entendiendo por tal la hegemonía del punto de vista de la *theoria* sobre la pluralidad de la ciudad: Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, 122. Claude Lefort lo dice de un modo aún más claro : "H. Arendt fue sin duda una pensadora dedicada a la teoría e incluso una filósofa". Lefort, «Hannah Arendt y la cuestión de lo político», 134. También Étienne Tassin entiende que la negativa de Arendt no implica una renuncia a la filosofía y plantea que la posibilidad de una verdadera filosofía política pasaría en Arendt por un replanteamiento del filosofar a partir de lo político: "la condición necesaria para un pensamiento filosófico sobre la política era una

de esta cita muchos comentaristas ubican la figura de Arendt al margen de la filosofía, en un incierto lugar situado entre el análisis histórico, la ciencia política o la teoría social. Lo cierto es que, sea como sea, Arendt tiene razones muy *filosóficas* para negar su condición de filósofa.

A estas razones se refiere inmediatamente después en la misma entrevista. "La expresión «filosofía política», que yo evito, está extremadamente sobrecargada por la tradición"[35]. Si Arendt no quiere ser contada entre los filósofos es porque la filosofía política está lastrada por una tradición que obstaculiza el acceso y la comprensión de los fenómenos políticos. Más adelante me referiré en detalle a este lastre. Por ahora, basta con decir que Arendt comprende la tradición como un movimiento de transmisión de algunos conceptos por el que las experiencias y juicios de cierto pasado histórico son conservados y resultan aún vinculantes en la actualidad. Algunas experiencias fundamentales que conciernen a la política han sido olvidadas por dicha tradición que, de todos modos, habitualmente encubre el sentido de aquello que transmite.

Estas exclusiones y olvidos que hay en juego en la tradición de filosofía política no tienen un carácter fortuito o casual. Arendt reconoce su origen en la entrevista con Gaus. La mirada con que la filosofía ha considerado tradicionalmente la política está enturbiada por el carácter conflictivo de las experiencias que están a la base de filosofía y política, las experiencias fundamentales del ser humano en tanto que piensa y en tanto que actúa. "Hay una tensión entre la filosofía y la política"[36]. Por esta tensión entre pensamiento y acción, el filósofo, que hace de la experiencia del pensar el centro de su existencia, ha manifestado tradicionalmente cierta hostilidad hacia los asuntos humanos. En opinión de Arendt, esta hostilidad se deja sentir en la falta de profundidad y transparencia que afecta a la comprensión tradicional de la política. De modo que, si Arendt no quiere ser reconocida como filósofa es porque no quiere participar de la hostilidad de esta tradición ni de sus encubrimientos y olvidos. "En efecto, «no quiero participar en absoluto de esa hostilidad»: yo quiero mirar la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía"[37]. Pero, aunque resulte paradójico, puede que el propósito arendtiano de mirar

comprensión política del propio ejercicio del pensamiento". Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*, 40. En otra línea, Elisabeth Young-Bruehl, asumiendo la idea común de un giro filosófico al final de la trayectoria de la autora, dice que sólo al final de su vida, cuando comenzó el proyecto de *La vida del espíritu*, renunció "a sus reservas a llamarse filósofa más que teórica de la política". Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 412.

[35] Arendt y Gaus, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», 18.

[36] Arendt y Gaus, 18.

[37] Arendt y Gaus, 18.

la política con ojos no enturbiados por la tradición de filosofía política implique precisamente plantear la pregunta de la política de una forma *radicalmente* filosófica, es decir, concediéndole la originalidad que desde su comienzo la tradición le negó.

1.1 Introducción: el asombro y la pregunta por el *alguien*.

En esta introducción quiero detenerme a comentar brevemente algunos textos de la década de los 50, todos ellos anteriores a la publicación de *La condición humana* (1958). Creo que la formulación que Arendt da a la pregunta de la política en esta época adquiere su desarrollo pleno en dicha obra[38]. Lo que me interesa es que, a lo largo de estos textos, Arendt vincula la tradicional hostilidad del filósofo hacia la política con un rechazo a hacer de este ámbito de experiencia el objeto de su asombro (*thaumazein*) y, a pesar de su declaración en la entrevista con Gaus, cifra la posibilidad de "una auténtica filosofía política"[39] en el gesto de conceder este asombro a la esfera de los asuntos humanos. Creo que estos comentarios permiten comprender que, en este momento de su trayectoria, Arendt se propone formular de nuevo la pregunta de la política a partir de la experiencia de un asombro genuinamente filosófico y que además comprende esta pregunta como la cuestión de la posibilidad de la condición humana.

En una conferencia de 1954, "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo", Arendt diferencia el pensamiento político contemporáneo del tradicional por el hecho de que este ha llegado a reconocer, motivado probablemente por las perturbadoras experiencias del siglo pasado, "que la política es un ámbito en el que surgen genuinas cuestiones filosóficas"[40]. No quiero detenerme a comentar el breve repaso que Arendt hace sobre las tesis de la secularización de la filosofía católica contemporánea, el existencialismo francés y su huida de la filosofía a la acción y del potencial interés para el pensamiento político de la filosofía de Jaspers y Heidegger. En estas aportaciones —sobre todo en los análisis de la vida cotidiana y el concepto de mundo de Heidegger y la noción de una verdad comunicativa en Jaspers— Arendt

[38] Por dejarlo claro: no creo que el recorrido que voy a trazar en la reflexión arendtiana sobre la política en esta década sea excluyente de otras aproximaciones y es evidente que en la obra de Arendt se pueden rastrear otros modos de enfrentar la pregunta de la política, quizás incluso más determinantes que este. En este sentido, únicamente pretendo hacerme cargo de *una* línea de reflexión que, eso sí, es constatable en la producción textual de Arendt en un periodo determinado de su trayectoria.
[39] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism.*, 445.
[40] Arendt, 430.

reconoce ya algunos prerrequisitos para "una nueva filosofía política"[41], pero advierte que esta sólo podrá surgir de una experiencia concreta:

> "En última instancia, una auténtica filosofía política no puede surgir únicamente de los análisis de tendencias, los compromisos parciales y las reinterpretaciones; tampoco puede surgir de una rebelión contra la filosofía misma. Como todas las otras ramas de la filosofía, solo puede emerger de un acto original de *thaumazein* cuyo asombro y, por tanto, su impulso inquisitivo deberá ahora (es decir, en contra de la enseñanza de los antiguos) captar directamente el ámbito de los asuntos y los actos humanos"[42].

Lo que los antiguos nos enseñaron fue una cierta condescendencia hacia la política, el convencimiento de Platón de que los asuntos humanos no debían ser tomados demasiado en serio y el rechazo a concederles el tipo de asombro que el filósofo creía que era el origen de todo filosofar[43]. Lo que me interesa es la relación que Arendt señala entre la experiencia de este sentimiento de asombro y el impulso inquisitivo de la filosofía y, por tanto, entre el rechazo de conceder este asombro a la política y la imposibilidad de interrogar de forma originaria la esfera de los asuntos humanos.

Ya que Platón se negó a conceder este asombro a la política, las preguntas que hemos heredado de la tradición de filosofía política que comenzó con él no emergieron de una interrogación radical de los fenómenos políticos, sino que tuvieron un origen diferente. Según Arendt, la filosofía política tradicional ha planteado sus preguntas desde el punto de vista del filósofo y sus intereses, negándole a la política un fundamento propio en "la capacidad humana de actuar"[44] y haciendo de ella una actividad derivada de "la necesidad que obliga al animal humano a convivir con otros"[45]. Esa convivencia debe ser organizada de algún modo y la pregunta tradicional de la filosofía política es precisamente la pregunta por la mejor forma de organización de esta convivencia, es decir, la pregunta por la mejor forma de gobierno. Frente a esta tradición, el nuevo pensamiento político ha dado algunos pasos encaminados hacia una nueva filosofía política, pero estos pasos tienen más que ver "con la eliminación de obstáculos tradicionales que con la erección de un nuevo

[41] Arendt, 445.
[42] Arendt, 445.
[43] Arendt reconoce esta condescendencia en comentarios en los diálogos políticos de Platón que afirman que "ninguno de los asuntos humanos es digno de gran inquietud". Platón, *República*, X 604c. O que "bien es cierto que las cosas de los hombres no son dignas de ser tomadas en serio, sin embargo es necesario hacerlo". Platón, *Leyes*, VII 803b. La observación sobre el asombro tiene lugar en el *Teeteto* donde, ante la perplejidad de su interlocutor, Sócrates le responde: "Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía. El que dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía" Platón, *Teeteto*, 155d. La propia Arendt hace una interpretación más detenida de esta genealogía en Arendt, *The Life of the Mind*, 141-45.
[44] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism.*, 429.
[45] Arendt, 429.

fundamento"[46]. Una *auténtica* filosofía política sólo puede emerger del asombro que la tradición negó a los asuntos humanos, un asombro del que pueda surgir una interrogación radical y directa de los fenómenos políticos.

Sin duda, la importancia que Arendt reconoce al sentimiento de asombro —y como veremos más adelante, también al de horror— a la hora de formular de nuevo la pregunta de la política le debe mucho a la centralidad que Heidegger concedió a los afectos en la filosofía. Además de reconocer que el *Dasein* está siempre anímicamente templado y que este estado de ánimo, lejos de ser una vivencia subjetiva o una mera afección de la realidad "objetiva" sobre la sensibilidad, tiene que ver con el modo en que los entes conciernen al ser humano, Heidegger reconoció la existencia de una serie de temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*)[47]. Estos sentimientos, más inusuales, no sólo templan nuestra apertura a lo ente cotidiano, sino que, en cierto modo, nos des-colocan con respecto a esa cotidianidad, nos ponen frente a la aperturidad, no de algún ente en particular, sino del propio *Dasein*. Con ello, los temples fundamentales pueden conducir a la reflexión y la interrogación filosófica y tienen para Heidegger una enorme relevancia metodológica[48]. El propio autor habló del lugar fundamental que el asombro ocupaba en el filosofar griego y expuso este sentimiento como una experiencia en que por primera vez se hace relevante *lo más obvio*. Lo más obvio y siempre supuesto era para los griegos que todo lo ente está reunido en el ser. El asombro constituye la ruptura de dicha obviedad: la reunión de los entes en el ser ya no es algo obvio, asumido, sino que se extraña y este extrañamiento lleva al filósofo a preguntarse por el principio de dicha reunión, por su fundamento[49].

---

[46] Arendt, 429.

[47] Ya en *Ser y tiempo* (1927) Heidegger señala que el *Dasein* está siempre anímicamente templado y determina la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como uno de los existenciales que caracterizan el estar-en junto con el comprender y el discurso, que los determina cooriginariamente: Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, 134-40, 153-59.

[48] Así, la angustia es metodológicamente fundamental en *Ser y tiempo* (1927), donde habilita mediante la singularización del *Dasein* una ruptura con el modo de estar cotidiano cabe a los entes que permite destacar aquello que los vuelve significativos, es decir, el mundo (*Welt*): "sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser". Heidegger, Martin, 191, 209. Igualmente, en "¿Qué es la Metafísica?" (1929), es la experiencia de la angustia la que abre el abismo de la nada: "La angustia originaria puede despertar en cualquier momento en el Dasein. […] Lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el Dasein esté inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta". Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, 118, 36-37. Más adelante me referiré a esta conferencia y su relación con el modo en que Arendt replantea la pregunta de la política.

[49] La exposición se encuentra en: Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, 29-68. Esta conferencia fue pronunciada por Heidegger en Cerisy-la-Sale en 1955 y publicada en alemán en 1956. En ella, a partir de una sentencia de André Gide —"Con los bellos sentimientos se hace mala literatura"— Heidegger reivindica el papel de los temples de ánimo fundamentales en la filosofía. En esta conferencia Heidegger se refiere al asombro como el estado de ánimo desde el que filosofaron los griegos, pero también a la duda como el estado de

En Arendt puede encontrarse una caracterización similar de esta experiencia. Para entender mejor cómo la propia autora comprendió la relación entre el sentimiento de asombro y el modo de preguntar de la filosofía, quiero referirme a una conferencia de este mismo periodo publicada como "Filosofía y política" (1954), en la que Arendt define el *thaumazein* en que Platón reconocía el origen de todo filosofar como "el asombro ante lo que es en tanto que es"[50]. Arendt describe este asombro como un sentimiento (*pathos*) que embarga al filósofo y lo arrastra más allá de la familiaridad del mundo que habita con sus semejantes. En ese mundo, ser y aparecer coinciden y todo cuando es aparece de algún modo. Pero el asombro ante lo que es *en tanto que es* arrastra al filósofo más allá de él y, en la extrañeza de ese más allá, el filósofo mira absorto, pero no ve nada, es decir, "ninguna cosa en particular" [51]. Lo que despierta su admiración no es una aparición particularmente asombrosa ni la suma de todo cuanto aparece, sino el propio *aparecer*, el hecho de que las cosas habitualmente aparecen y lo hacen precisamente *tal y como*

ánimo que determina el filosofar moderno desde Descartes: Heidegger, 63-65. La conferencia concluye preguntándose por el estado de ánimo de caracteriza su presente, a lo cual el filósofo no da una respuesta concreta. Más adelante, al referirnos a la relevancia que Arendt le concede al horror que las catástrofes del siglo despiertan en el ánimo, hablaremos de ello.

[50] Arendt, «Philosophy and Politics II», 97. Más adelante me refiero detenidamente a este asombro que tiene un papel fundamental en la interpretación arendtiana del nacimiento de la *theoria*. Esta misma conferencia, impartida por Arendt en la Universidad de *Notre Dame* en 1954, fue recogida bajo el título de "*Socrates*" por Jerome Kohn en una colección de textos de este mismo periodo publicada como *The promise of politics* (2005) que está traducida al castellano. Más allá de su tratamiento en este texto, Arendt se refiere al asombro en el parágrafo 42 de *La condición humana* (1958) y en el parágrafo 15 del volumen sobre el pensar de *La vida del espíritu* (1978), dónde Arendt recupera este motivo al preguntarse qué nos hace pensar. En esta última obra, Arendt aún considera la respuesta platónica sobre el origen de la filosofía "una respuesta que en mi opinión no ha perdido nada de su plausibilidad". Arendt, *The Life of the Mind*, 141. Pero introduce una distinción importante entre este admirado asombro que únicamente se dirige a la armonía de un *Kosmos* bellamente ordenado y la necesidad socrática de pensar acerca de todo cuando ocurre, lo noble y lo humilde, lo bello y lo vulgar. Según Arendt, esta distinción es relevante para comprender las limitaciones de nuestra tradición filosófica a la hora de abordar la cuestión del mal. Arendt indica que el propio Platón parece consciente de ello en el *Parménides,* cuando, ante la negativa de un joven Sócrates a reconocer que cosas "tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia" puedan tener una Forma separada de ellas, Parménides responde: "aún eres joven, Sócrates […] y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas". Platón, *Parménides*, 130a, d-e. A partir de aquí, Dana R. Villa plantea la distinción arendtiana entre un pensamiento ordinario, el de un Sócrates que, como ciudadano entre ciudadanos, necesita pensar sobre cualquier cosa y siempre llega a su propia *doxa* cuando el pensamiento ha cesado , y un pensamiento extraordinario indiferente ya al mundo común de los hombres y que hace, siguiendo el mandato de Heidegger, del asombro su propia morada: Villa, «Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger», 325-37. A partir de esta distinción, Villa plantea que, en Arendt, tanto el pensar puro de la metafísica como la ausencia total de pensamiento conducen a la incapacidad de juzgar y discernir el bien del mal, lo cual resulta relevante para entender los errores políticos de Heidegger. Discutiendo esta propuesta, Birulés incide en que no se trata de una crítica a Heidegger *en tanto que filósofo*, sino a los efectos políticos que puede tener la filosofía "pura". Aunque pensar es una experiencia común a todos los hombres, es indudable que no cualquiera puede establecer en el asombro su residencia. El que así lo hace, se desvincula del mundo de las apariencias y pierde su capacidad de juzgar en compañía de sus semejantes: Birulés, *Una herencia sin testamento*, 208-9. En mi exposición obvio esta distinción, pues no me parece relevante en lo que concierne al replanteamiento de la pregunta fundamental de la filosofía política.

[51] Arendt, «Philosophy and Politics II», 97.

aparecen, es decir, con un armonioso orden tras ellas que se hace relevante por primera vez en esta experiencia.

Según Arendt, ese orden que momentáneamente se revela al filósofo es algo "demasiado general"[52] para ser expresado en palabras. Precisamente por eso, tan pronto como el mudo asombro ante la oculta armonía cesa y el filósofo comienza a hablar, este no dará lugar a afirmaciones de ningún tipo, sino a un tipo muy peculiar de preguntas, "lo que llamamos preguntas últimas"[53], preguntas para las que parece imposible encontrar una respuesta y que sin embargo el ser humano no puede dejar de hacerse. Esta es la forma específicamente filosófica de hacer preguntas y, a diferencia del modo de preguntar que tiene la ciencia, no encuentra su sentido al alcanzar *conocimiento* alguno de lo preguntado, sino en el mismo acto de *pensar* en ello. De este modo, de la experiencia de asombro ante la armonía invisible supuesta en todo lo visible emergió por primera vez el peculiar modo de preguntar de la filosofía como pregunta por el origen (*arché*) de todo ello.

En otro texto de la misma época publicado como "La tradición de pensamiento político", Arendt plantea que hay algo incompatible entre esta forma específicamente filosófica de preguntar y la propia noción de una tradición. Antes definí la noción de tradición como un movimiento de transmisión de algunos conceptos por el que los juicios y experiencias de cierto pasado histórico son conservados y resultan aún vinculantes en el presente. Este carácter vinculante implica que mediante la tradición la sabiduría del pasado determina en forma de prejuicios nuestra comprensión aún hoy, reduciendo toda la novedad y extrañeza de los fenómenos del mundo a la familiaridad de lo ya conocido. Es decir, la principal función de la tradición "es dar respuestas a todas las preguntas encauzándolas en categorías predeterminadas"[54]. Pues bien, si la filosofía se ocupa precisamente de hacer preguntas que no tienen respuesta, es evidente que el filósofo jamás puede conformarse con la aparente obviedad y plausibilidad de las respuestas heredadas de la tradición. Es decir, "la filosofía es, por decirlo así, antitradicional por naturaleza"[55].

Este carácter antitradicional está ya supuesto en la descripción que he hecho del asombro filosófico como la experiencia en que se hace relevante el modo en que habitualmente aparece todo cuanto aparece, lo cual tiene que dar lugar a un extrañamiento de todo lo conocido y familiar. El incómodo negocio de los filósofos siempre ha sido "dudar de lo

[52] Arendt, 98.
[53] Arendt, 98.
[54] Arendt, *The promise of politics*, 55.
[55] Arendt, 54.

que cada uno de nosotros da por hecho en la vida cotidiana"[56], hacer preguntas allí donde las respuestas parecen evidentes y creemos que no hay nada que preguntar, cuestionando también las respuestas que la tradición, cubriéndolas de un velo de familiaridad y obviedad, nos ha legado:

> "La filosofía, siempre que alcanzó verdadera grandeza, tuvo que romper incluso su propia tradición, pero lo mismo no puede decirse del pensamiento político, con el resultado de que la filosofía política llegó a estar más vinculada a la tradición que cualquier otra rama de la metafísica occidental"[57].

Es decir, paradójicamente el propósito arendtiano de mirar la política con ojos no enturbiados por la tradición de filosofía significa precisamente someter los supuestos de esa tradición a un cuestionamiento genuinamente filosófico y conceder, en contra de su enseñanza, el asombro filosófico a los fenómenos políticos. Si los antiguos reservaron este asombro y el modo de preguntar que de él resulta para la armonía del *Kosmos*, Arendt pretende traerlo ahora al ámbito de los asuntos humanos. La pregunta que surgió de la experiencia de asombro en la antigüedad fue la pregunta por el principio (*arché*) que articulaba ese armonioso orden. Ahora, me gustaría entender qué pregunta puede resultar del gesto arendtiano de dirigir a la política el asombro que la tradición que comenzó con Platón le negó, es decir, cual es el modo concreto en que Arendt repite de forma originaria la pregunta de la política. Para ello, me gustaría regresar a "Filosofía y política" y advertir que la autora concluye esta conferencia reiterando la necesidad de despertar el asombro filosófico ante la política. Pero, en esta ocasión, Arendt formula el objeto de este asombro de un modo ligeramente diferente:

> "Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana de los asuntos humanos, llegaran algún día a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge toda la esfera de los asuntos humanos —en su grandeza y en su miseria— el objeto de su *thaumadzein*"[58].

El asombro que daría lugar a una verdadera filosofía política se dirige ahora a la condición última de la que surge toda vida política, una condición que Arendt identifica, no con la necesidad que obliga a todos los seres vivos a relacionarse unos con otros, sino con el hecho específicamente humano de la pluralidad. Arendt distingue esta pluralidad de la unidad de Dios, de un lado, y de las diferencias entre los ejemplares que pertenecen a una misma especie animal, del otro. Asombrarse ante la pluralidad humana significa

[56] Arendt, 55.
[57] Arendt, 55.
[58] Arendt, «Philosophy and Politics II», 103.

asombrarse ante el hecho de que cada ser humano es único, irreductiblemente diferente a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá y de que precisamente es esta unicidad lo que lo hace igual a todos los demás, es decir, lo que hace que todos sean igualmente humanos. Asombrarse ante la pluralidad es asombrarse ante el curioso hecho de que lo común a todos los seres humanos es su irreductible unicidad.

Pues bien, ¿qué pregunta surge del asombro ante esta curiosa comunidad de los irrepetibles que es la condición de toda vida política? En una anotación en su *Diario* de marzo de 1955, Arendt da una formulación muy concreta a la pregunta que surgiría del asombro ante el hecho de la pluralidad humana:

> "¿Por qué hay en absoluto alguien y no más bien nadie? Ésa es la pregunta de la política. Esto pensaba Agustín cuando decía: «*ante quem nemo* [*recte: nullus*] *fuit*», como la nada antes de la creación"[59].

Para comprender esta pregunta, es necesario comentar brevemente la cita de Agustín, a la que Arendt vuelve una y otra vez a lo largo de su obra. Pertenece al libro XII de *La ciudad de Dios* donde, en medio de una discusión con las antiguas concepciones de un tiempo cíclico, el filósofo se pregunta por el sentido de que Dios, "siendo Él eterno y sin principio"[60], hiciera sin embargo "surgir el tiempo de un momento inicial"[61] y creara después al hombre, "que nunca antes lo había hecho"[62]. En la exposición de Agustín, la creación del tiempo y del universo coinciden porque junto con el universo Dios creó a sus criaturas. El comienzo del tiempo coincide con la venida a la existencia de las criaturas de Dios, porque sólo su dinamismo y cambiante movimiento puede dar lugar a una sucesión. "Sin creatura alguna, cuyos movimientos sucesivos no originen el tiempo,

---

[59] Arendt, *Diario Filosófico 1950-1973*, 504. Arendt cita a San Agustín en *De civitate Dei* XII. 20. Esta referencia es fundamental para Arendt y su categoría de la natalidad. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, las responsables de la edición de las anotaciones con que Arendt trabajaba, publicadas como *Diario Filosófico 1950-1973*, indican que la cita aparece por primera vez en la obra de Arendt en "Ideología y Terror" (1953), un texto aportado para un homenaje a Jaspers y más tarde incorporado a la segunda edición de *Los Orígenes del Totalitarismo*. Arendt recurre con frecuenta a ella y también es interpretado en "La revelación del agente en el discurso y la acción" el parágrafo vigesimocuarto de *La condición humana*, en "¿Qué es la libertad?", uno de los ensayos de *Entre el pasado y el futuro* o en el décimo parágrafo del volumen sobre la voluntad de *La vida del espíritu*, dedicado a San Agustín.

[60] San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII 16.

[61] San Agustín, XII 16.

[62] San Agustín, XII 14. El problema es el de la relación de la temporalidad y la invariabilidad de la voluntad de Dios y su providencia. Una temporalidad en la que es posible el acontecer de la novedad parece cuestionar tal invariabilidad, como si Dios hubiera cambiado de decisión respecto a su creación, incluyendo en ella algo que hasta entonces no había formado parte de ella. La periódica repetición de un tiempo siempre igual no conviene más a la inmutabilidad de los designios divinos que la imprevisibilidad de un tiempo que hace posible la novedad. El argumento de Agustín pasa por distinguir entre la eternidad de Dios y la temporalidad del mundo. La providencia divina y la irrupción de la novedad no son incompatibles porque, mientras el acontecimiento de algo nuevo sólo tiene sentido en el mundo temporal, Dios es eterno y conoce y quiere, por así decirlo, de una lo que para nosotros sólo es posible en el orden del antes y el después.

jamás podrá existir tiempo alguno"[63]. En este punto, Agustín se pregunta cuál fue el propósito de Dios al crear al ser humano, él mismo un ser temporal, no a una con el resto de sus criaturas y, por tanto, *con* el tiempo, sino apartado de todas ellas y, por tanto, *en* el tiempo. Su respuesta es fundamental para entender el significado de la pregunta de la política tal y como la formula Arendt. Dios creo al Hombre para que en el seno de la sucesión de lo temporal hubiera un nuevo comienzo.

La definición agustiniana del ser humano como un nuevo comienzo tiene un peculiar sentido temporal que es preciso aclarar. Según Arendt, Agustín señala la peculiaridad de este nuevo comienzo refiriéndose a él con un término (*initium*) diferente al que emplea para referirse al comienzo del tiempo (*principium*). Un nuevo comienzo es algo que tiene lugar en el tiempo pero que irrumpe en él interrumpiendo su continuidad. Esta interrupción presupone la existencia de un ser temporal capaz de sustraerse a la inercia del tiempo. Es decir, la peculiaridad de este nuevo comienzo consiste en que con él llegó al mundo una criatura que tenía ella misma la facultad de comenzar, una criatura capaz de poner en juego dentro del tiempo un *contratiempo*, no porque se encuentre más allá del tiempo, sino porque puede sustraerse a su continuidad para introducir en él un nuevo comienzo. Es decir, en la diferencia abierta entre tiempo y libertad se hace posible el peculiar modo de ser de la condición humana. En mi opinión, en la caracterización agustiana del ser humano como *initium* se hace visible la estructura de una diferencia que es constitutiva del tipo de ser que Arendt llama condición humana.

Esta diferencia que es el hombre tiene que manifestarse de un modo peculiar en el mundo temporal. Como ya he dicho, en este mundo ser y aparecer coinciden y todo cuanto es aparece de algún modo. Pero una criatura que, a diferencia de todas las demás, tiene la facultad de comenzar y que, por tanto, es ella misma un nuevo comienzo, diferente de todo cuanto ha existido, existe o existirá, tiene que aparecer también de un modo peculiar. Arendt llama *alguien* al peculiar modo de aparecer del ser humano. El gesto arendtiano de dirigir el asombro filosófico a la pluralidad humana, al hecho de que los hombres existen como seres radicalmente únicos en compañía de otros que son sus iguales, da lugar a una formulación de la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad de esta unicidad, como pregunta el peculiar modo de ser de la condición humana. ¿Por qué hay alguien y no más bien nadie, cómo es que hay en el mundo un ser que no es un *qué*, sino un *quién*? La pregunta de la política es la pregunta por la posibilidad de un espacio

[63] San Agustín, XII 15.

en el que pueda comparecer en el mundo el nuevo comienzo que es el ser humano, en el que la espontaneidad de la libertad que nace con cada ser humano y la irrepetible individualidad que se corresponde con ella puedan adquirir realidad fenoménica.

* * *

A partir de algunos textos de la década del 50, he planteado que Arendt comprende la tarea de mirar la política con ojos no enturbiados por la filosofía como la tarea de conceder a los asuntos humanos el asombro que Platón les negó al comienzo de la tradición y que, cuando Arendt da expresión a este asombro, formula la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad del *alguien*, es decir, como pregunta por el peculiar modo de ser de la condición humana. En este capítulo quiero exponer el modo concreto en que Arendt formuló esta pregunta. Por ello, en primer lugar, determinaré el modo en que Arendt comprendió el peculiar modo de ser del hombre mediante una exposición del significado de la expresión "condición humana" y me referiré a la íntima relación que Arendt reconoce entre este peculiar modo de ser y la política. Mi objetivo es demostrar que Arendt formula la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad del *alguien* porque, en su planteamiento, los límites de la política coinciden con los límites de lo estrictamente humano. Después, me referiré al modo concreto en que Arendt planteó esta pregunta, caracterizando el peculiar tipo de ejercicio intelectual que Arendt pone en juego en su filosofía y el contexto en que ese tipo de ejercicio se hace posible, lo que la autora solía llamar el fin de la tradición. Mi hipótesis es que el modo de pensar que Arendt pone en práctica está enraizado en esta circunstancia histórica particular y que su exposición conjunta debe ayudarnos a entender por qué Arendt planteó la pregunta fundamental de la política como pregunta por la condición humana regresando al comienzo mismo de la tradición. Para todo ello, me valdré de algunos parágrafos de *La condición humana* (1958), así como de "La brecha entre el pasado y el futuro" (1968) y de "La tradición y la época moderna" (1054), el prefacio y el primer ensayo de la recopilación publicada por Arendt *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios de pensamiento político* (1968) y de algunos textos recopilados por Jerome Kohn en sus misceláneas de ensayos de Arendt, fundamentalmente "Comprensión y política (Las dificultades de comprender)" (1954) y "Hannah Arendt, sobre Hannah Arendt" (1972).

1.2 La condición humana y la política.

En este apartado quiero determinar el significado que Arendt dio a la expresión "condición humana" y la estrecha relación que establece entre este modo de ser y la política. De un lado, partiré de la ambigüedad del término "condición", que hace referencia a la vez al peculiar modo de ser de algo y a un límite o restricción, para acabar determinando el modo de ser de la condición humana como el de un ser que permanece sujeto a un límite respecto del cual, sin embargo, siempre se encuentra en cierto sentido *más allá*. Teniendo esto en cuenta, plantearé que esta diferencia que atraviesa al ser humano —la diferencia entre la totalidad de las condiciones que lo limitan y su propio ser— se hace valer sólo en el ámbito de la política, lo cual es evidente porque tal diferencia está implicada en las nociones arendtianas de acción y pluralidad. Para todo ello, me valdré de algunos pasajes de "La *Vita Activa* y la condición humana", "El hombre: un animal social o político" y "El desvelamiento del agente en el discurso y la acción", los parágrafos número 1, 4 y 24 de *La condición* humana (1958).

1.2.1 ¿Qué significa "condición humana" para Hannah Arendt?

En este apartado voy a ocuparme de cosas tan sencillas, que casi debería pedir disculpas por entretenerme en ellas. Quiero pensar algo tan elemental como qué significan las palabras "actividad" y "condición" en el uso que les da Hannah Arendt y cómo en la correspondencia entre ambas nociones se articula aquello que la autora llama "condición humana". Lo cierto es que, a pesar de que "condición" y "actividad" son dos palabras muy repetidas por Arendt, la cuestión de su significado es habitualmente obviada por los comentaristas. No es que Arendt dedique mucho espacio a poner esto en claro. De hecho, tan sólo un parágrafo al comienzo de *La condición humana*. Pero es evidente que estas nociones funcionan como supuestos a lo largo de toda su investigación sobre las actividades fundamentales que emergen de las condiciones básicas de la existencia humana —la *vita activa*— o sobre las actividades que se caracterizan por tener lugar en una radical retirada del condicionamiento humano —la vida del espíritu.

Hannah Arendt compartió el destino de muchos otros intelectuales europeos cuyas biografías se vieron truncadas por el ascenso del nacionalsocialismo y la huida de la guerra o de un destino aún peor en Europa y, como muchos de ellos, desarrolló su carrera en los Estados Unidos, enseñando y publicando en un ambiente académico y social muy diferente de aquel en el que se había formado. Lo que me interesa de esta circunstancia no son sus azares biográficos, sino el hecho de que obligó a la autora a escribir en un

idioma que no conocía antes de su llegada a América. Es sabido que durante toda su trayectoria recurrió a traductores y revisores que corregían su inglés[64]. También sabemos que nunca dejó de pensar en su lengua madre, lo cual es evidente por el hecho de que hasta el final de sus días la inmensa mayoría de las notas de lo que se ha editado como su *Diario Filosófico* están tomadas en alemán. Esto genera un curioso desajuste en el seno de la filosofía arendtiana, una distancia interna a una obra que, aunque pensada en alemán, fue redactada en inglés.

En este sentido *La condición humana* es un caso interesante, pues la propia autora se ocupó de su traducción al alemán, un material indispensable para interpretar la obra original. La distancia a la que me he referido se hace visible hasta cierto punto si comparamos las diferencias entre ambas versiones. El propio título del original cambia en la versión alemana, que de forma mucho más acorde al contenido de la investigación se refiere al término tradicional *vita activa*[65]. Pero aún puede decirse algo más de la expresión que dio título al original si comparamos ambas versiones. Al igual que el castellano "condición", el inglés "*condition*" puede significar bien una cláusula o un requisito al que algo está sujeto, bien el modo de ser propio de una cosa. Esto dota de cierta ambigüedad al uso que Arendt hace de la expresión "*human condition*", que se refiere a un tiempo a las condiciones y límites en los que transcurre la existencia humana y al peculiar modo de ser de dicha existencia. Creo que Arendt era muy consciente de esta ambigüedad, lo que se hace evidente por el hecho de que, en la versión alemana, se vio obligada a traducir "*human condition*" con dos expresiones distintas[66]. En ocasiones, Arendt traduce "*human condition*" como "*menschliche Bedingtheit*", que no tiene la ambigüedad de la expresión inglesa y literalmente significa algo así como

[64] En su biografía, Elisabeth Young-Bruehl cuenta cómo a su llegada a los Estados Unidos, ningún miembro del hogar de los Blücher sabía inglés, incluida la propia Arendt, a la que su madre recordó, no sin sorna, "que durante sus años escolares en Königsberg se había negado tajantemente, poniendo todo su mal genio en la negativa, a recibir clases de inglés". Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, 236. La biógrafa cuenta cómo Arendt solicitó residir con una familia americana durante dos meses para aprender el idioma y las costumbres del país y el impacto tan grande que la sociedad americana causó en ella. También habla del recurso a revisores y traductores para sus escritos. En particular se extiende acerca de la relación con Randall Jarrell, que "anglificó" algunos de sus primeros artículos y reseñas publicados en América. Todo ello aparece narrado en el quinto capítulo de la biografía, "La lealtad es el signo de la verdad (1941-1948): Young-Bruehl, 235-87.

[65] La propia Arendt hace referencia a esta falta de correspondencia entre el contenido de la obra y su título original y atribuye la decisión en cuanto al título al editor de la obra en la introducción a *La vida del espíritu*, donde habla de "un estudio de lo que mi editor sabiamente llamó «La condición humana», pero que yo había pensado más modestamente como una investigación de «La *Vita Activa*»". Arendt, *The Life of the Mind*, 8.

[66] Hans Jonas reconoce esta ambigüedad en la expresión "*human condition*" y, sobre todo, el hecho de que "no se puede traducir muy bien al alemán". Jonas, «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», 25.

condicionamiento humano y, en otras, como "*Condition humaine*", una expresión tomada del francés que le permite mantener la ambigua referencia a un límite impuesto al ser humano y al modo de ser que le es propio. De todos modos, ambas acepciones están relacionadas de un modo mucho más estrecho de lo que hasta ahora puede parecer. De hecho, cuando Arendt se refiere al modo de ser de los hombres, es clara: "los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados"[67]. A pesar de su parquedad, esta caracterización comprende más de lo que puede parecer.

En primer lugar, que el ser humano es un ser condicionado significa que lo peculiar de su modo de ser consiste en que su existencia transcurre siempre sujeta a ciertas condiciones. Estas condiciones pueden ser muy variadas, dadas o fabricadas por él mismo, pero antes de cualquier particularidad, todas ellas se relacionan con el ser humano como una constricción de su existencia y tienen, por tanto, el carácter general de una "fuerza condicionante"[68]. Hay aquí en juego una noción de condición como límite de la existencia humana y un límite es aquello que constriñe, pero también aquello que le da a cada cosa su contorno propio y reconocible.

En segundo lugar, dado que ese límite que es la condición humana ejerce una fuerza condicionante, pero nunca determinante, la caracterización del ser humano como un ser condicionado tiene que suponer también su comprensión como un ser que, porque tiene su existencia condicionada pero no determinada, se encuentra siempre dentro de un ámbito de posibles determinaciones por las cuales él mismo debe decidirse. La propia idea de una existencia condicionada implica que esa misma existencia deba transcurrir emprendiendo siempre distintas iniciativas. Es decir, la noción arendtiana de condición implica ya la de actividad y si toda condición tiene el común carácter de límite de la existencia humana, toda actividad tiene el sentido general de una iniciativa para ella posible[69].

Esta mutua implicación de condición y actividad está presupuesta en toda la investigación arendtiana sobre la *vita activa* y figura ya en la presentación de esta expresión:

[67] Arendt, *The human condition*, 9.
[68] Arendt, 9.
[69] "En ese sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas". Arendt, 9. Aunque en el original Arendt no es tan explícita, en la versión alemana del texto utiliza para referirse a las actividades humanas la expresión "posibilidades humanas" (*menschlichen Möglichkeiten*). Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 19.

> "Con el término *vita activa*, propongo designar tres actividades humanas fundamentales: trabajo, fabricación y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que la vida en la tierra ha sido dada al hombre".[70]

Al nombrar la relación entre actividades fundamentales y condiciones básicas, Arendt dice que se corresponden. La correspondencia es un tipo de relación en que los términos están mutuamente referidos sin ocupar ninguno de ellos una posición más fundamental que el otro. En el marco de la *vita activa*, toda actividad tiene lugar en un ámbito de condicionamiento en cuyo seno se hace posible y, a la inversa, toda condición implica, por su carácter meramente condicionante y no determinante, la apertura de un ámbito de actividades posibles que la existencia puede emprender[71]. Y ya que tales condicionamientos componen el marco que limita toda vida humana, la *vita activa* tiene que ser "el horizonte de experiencia de todo ser humano"[72], es decir, el ámbito de actividades posibles al alcance de cualquiera. El carácter fundamental de este horizonte se debe precisamente a que emerge de los condicionamientos básicos bajo los que ha sido dada la existencia al ser humano. Por lo mismo, mientras tales condicionamientos no sean transformados, tales posibilidades deben considerarse permanentes. "No pueden perderse irrevocablemente mientras estas condiciones básicas no sean radicalmente sustituidas por otras"[73].

Porque emergen de las condiciones en que nos ha sido dado vivir, las actividades fundamentales jamás trascienden por completo el ámbito de condicionamiento en que transcurre la existencia humana:

> "La *vita activa*, la vida humana en la medida en que está comprometida activamente en hacer algo, está siempre arraigada en un mundo de hombres y de cosas hechas por ellos que jamás abandona o trasciende por completo"[74].

Esto significa que el ser humano y la objetividad del mundo con que se relaciona no son dos realidades meramente enfrentadas, los polos opuestos de una relación, sino que condición humana y mundo se implican de forma más íntima. De un lado, respecto de cualquier realidad mundana su carácter de condición existencial es sólo el reverso de su

[70] Arendt, *The human condition*, 7.
[71] Anabella Di Pego ha observado que el papel de las condiciones en los análisis arendtianos de *La condición humana* no tienen un sentido forzosamente limitante, sino que en ocasiones pueden ser comprendidas en el sentido de condiciones de posibilidad. Así, por ejemplo, "la pluralidad de la *praxis* no supone solamente una limitación a las pretensiones de soberanía, sino que constituye al mismo tiempo la condición de posibilidad del espacio público y de la política". Di Pego, «Las huellas de Heidegger en "La condición humana": una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica», 205.
[72] Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 14.
[73] Arendt, 14.
[74] Arendt, *The human condition*, 22.

carácter de realidad objetiva. "La objetividad del mundo —su carácter de objeto o cosa— y la condición humana se complementan mutuamente"[75]. Esta misma doblez de lo existencial y lo objetivo-mundano se observa de otro modo en la relación entre actividades y mundo que, en el marco de la *vita activa*, se presuponen también. Las actividades presuponen el mundo objetivo en el sentido de que las cosas y las personas que forman parte de él son siempre aquello a lo que la actividad se dirige, el objeto de su ocupación y, por tanto, las actividades "no tendrían sentido sin tal ubicación"[76] e, inversamente, el mundo "no existiría sin la actividad humana"[77], en tanto su realidad objetiva y su articulación concreta son el resultado de su constante intervención.

De este modo, en el ámbito de la *vita activa*, la existencia humana se encuentra siempre entre los límites que la condicionan y las iniciativas que puede emprender[78]. Para el ser humano, la única trascendencia legítima de esta apertura entre condiciones y actividades se encuentra en el paso de la *vita activa* a la vida del espíritu. Este es precisamente el criterio con que Arendt diferencia uno y otro orden de la existencia humana.[79] Al margen de las peculiaridades de cada actividad, aquello que caracteriza el horizonte de experiencia de la vida del espíritu es que, por una parte, "la autonomía de las actividades mentales implica su ser incondicionado; ninguna de las condiciones de la vida o del

[75] Arendt, 9. Es decir, Arendt reconoce el mundo en que transcurre la existencia humana como la otra cara del límite que la condiciona. La existencia humana es existencia condicionada y carecería de límites y contornos propios, de condiciones existenciales, si no estuviera referida a la realidad del mundo y, a la inversa, ese espacio de condicionamiento, el entorno objetivo en que transcurre dicha existencia, solo adquiere su trabazón y articulación propias, su específico carácter de mundo, en su referencia a la existencia humana: "todo aquello que entra en el mundo humano por sí mismo o es introducido en él por el esfuerzo humano se convierte en parte de la condición humana […] Porque la existencia humana es existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y las cosas serían un montón de artículos sin relación, un no-mundo, si no fueran los condicionantes de la existencia humana". Arendt, 9. Al comienzo de *La vida del espíritu*, a propósito de su caracterización del ser humano como espectador abierto a un mundo fenoménico, Arendt señala esta misma doblez de lo existencial y lo objetivo-mundano al advertir que ese espectador no es un mero sujeto que contemplara desde fuera un mundo que aparece ante él, sino que como una aparición más, está atravesado y condicionado por la objetividad de ese mundo en que transcurre su existencia y del que forma parte: "Los seres vivos, hombres y animales, no sólo son en el mundo, son *del mundo*, y esto precisamente porque son sujetos y objetos —percibiendo y siendo percibidos— al mismo tiempo". Arendt, *The Life of the Mind*, 20.

[76] Arendt, *The human condition*, 22.

[77] Arendt, 22.

[78] La descripción arendtiana de la vita activa recuerda a la caracterización que Karl Jaspers hace de la actitud activa en su *Psicología de las concepciones del mundo* (1919): "El hombre volitivo experimenta el mundo como una resistencia y experimenta que éste, en parte, depende de él. Sólo mediante esta resistencia le está presente el mundo exterior como realidad. Esta resistencia no es absoluta. Solamente en la medida en que el mundo, de cualquier forma que sea, depende también del hombre, es objeto de la actitud activa". Jaspers, Karl, *Psicología de las concepciones del mundo*, 81.

[79] Refiriéndose a aquello que hace fundamentales a las actividades de la vida del espíritu Arendt reconoce que "el carácter fundamental de estas actividades no se sigue ya, como en el caso de la *vita activa*, de su correspondencia con cada una de las condiciones básicas de la existencia humana, sino que se desprende de su autonomía". Arendt, *The Life of the Mind*, 27.

mundo se corresponden directamente con ellas"[80] y, por otro, que "todas tienen en común una *retirada* del mundo tal y como aparece y un repliegue hacia el yo"[81]:

> "Los hombres, aunque existencialmente son totalmente condicionados —limitados por el margen de tiempo entre nacimiento y muerte, sujetos al trabajo para vivir, motivados a la fabricación para hacerse un hogar en el mundo, y animados a actuar para encontrar su lugar en compañía de sus iguales— pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero sólo mentalmente, nunca en la realidad o en la cognición y el conocimiento"[82].

Ya que al considerar la relación entre condición humana y realidad mundana se hizo evidente que el ámbito de las condiciones existenciales no era sino el envés del carácter objetivo del mundo, en la vida del espíritu su carácter incondicionado y la retirada de este mundo tienen que coincidir, pues son las dos caras de un mismo movimiento. En el planteamiento de Arendt, el sentido existencial de este movimiento, del tránsito de la existencia desde la *vita activa* a la *vita contemplativa*, no tiene que ver con el abandono del carácter ilusorio del mundo sensible hacia una verdad situada más allá de él, sino con una radical liberación respecto de todo condicionamiento, el acceso de la existencia humana a un ámbito posible de "pura actividad"[83], que sólo se gana al precio de un repliegue de la existencia sobre sí misma y una renuncia a intervenir de forma directa en el mundo. En este mundo, toda iniciativa humana tiene lugar en un ámbito de condicionamiento, la capacidad humana de iniciar siempre es limitada, finita.

El sentido del tránsito de la *vita activa* a la *vita contemplativa*, el hecho de que al ser humano le correspondan estos dos órdenes de actividad, hace ver que lo peculiar de la condición humana consiste en estar de algún modo más allá de sí misma, es decir, más allá del límite que la constriñe y le da a un tiempo su contorno reconocible. Pero no hay

---

[80] Arendt, 22.
[81] Arendt, 22.
[82] Arendt, 70-71. Precisamente, el principal problema que Arent enfrenta en la *vida del espíritu* es precisar cómo y en qué sentido resulta posible para un ser finito transcender su propia finitud, cómo el ser humano, un ser condicionado, puede zafarse de todo condicionamiento: "Ésto no sería un gran problema si fuéramos meros espectadores, criaturas divinas arrojadas al mundo para cuidarlo, disfrutarlo y entretenerse con él, pero aún en posesión de alguna otra región como nuestro hábitat natural. Sin embargo, *nosotros somos del mundo y no meramente en el mundo*; nosotros, también, somos apariciones". Arendt, 22.
[83] Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Uniderstanding 1953-1975*, 223. En este mismo coloquio Arendt reconoce que también es necesario apropiarse del sentido originario de la *vita contemplativa* e identifica este sentido con la posibilidad de una iniciativa liberada de todo condicionamiento: "El principal defecto, y error, de La condición humana consiste en que, por entonces, cuando yo contemplaba lo que la tradición llama vita activa, todavía lo hacía desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, y sin decir nada auténtico sobre esta *vita contemplativa* […] la experiencia fundamental del yo que piensa se encuentra en esas líneas de Catón el Viejo que cito al final del libro: "Nunca estoy más activo que cuando no hago nada, y nunca estoy menos solo que cuando estoy conmigo mismo". Es muy interesante que Catón dijera esto. Se trata de una experiencia de pura actividad sin que nos estorbe ningún obstáculo físico o corporal. Sin embargo, en el momento en que empezamos a actuar, entramos en relación con el mundo y, por así decirlo, tropezamos constantemente con nuestros propios pies, cargamos con nuestro cuerpo". Arendt, 223.

que esperar a la obra póstuma sobre *La vida del espíritu* (1977) para constatar esto. Este paradójico modo de ser de la condición humana por el que está siempre más allá del límite que ella misma es, está ya supuesto en una distinción que Arendt presenta al comienzo de *La condición humana*:

> "La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana y la suma total de actividades y capacidades humanas que corresponden a la condición humana no constituye nada como la naturaleza humana. Porque ni aquellas que discutimos aquí ni aquellas que dejamos fuera, como el pensamiento o la razón, y ni siquiera la más meticulosa enumeración de todas ellas, constituyen características esenciales de la existencia humana en el sentido de que sin ellas esta existencia no sería ya humana"[84].

La naturaleza de una cosa es el conjunto de rasgos que determinan su peculiar modo de ser. Estos rasgos que Arendt llama características esenciales marcan el límite en cuyo contorno una cosa resulta reconocible como la cosa que es y más allá del cual pierde su ser. Esto significa que aquello que tiene naturaleza no puede franquear el límite que determina su ser y con el que coincide de forma necesaria. Pero, según Arendt, ni las actividades son características esenciales del ser del hombre, ni las condiciones determinaciones de su ser. De un lado, las actividades son sólo iniciativas que el ser humano *puede* emprender, si bien no hacerlo no cuestiona su carácter humano. Lo que media entre la noción de característica esencial y la de actividad es la distancia entre lo necesario y lo posible, la diferencia entre propiedades del ser de una cosa con las que esta debe contar si es que se trata de tal cosa e iniciativas que la existencia humana *puede* emprender, pero que no tienen el carácter de rasgos que deban inherir necesariamente en ella. De otro lado, las condiciones a las que está sujeta la existencia humana nunca pueden ser comprendidas como determinaciones de su ser. Son el límite en que transcurre la existencia humana, pero la fuerza de este límite es tan sólo condicionante, nunca determinante. Esto significa que el ser humano siempre puede transgredir hasta cierto punto las condiciones de su existencia que, por tanto, "nunca pueden «explicar» qué somos o responder a la pregunta acerca de quién somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente"[85].

Entre la fuerza condicionante, pero no determinante, de toda condición y el carácter posible, pero no necesario, de toda actividad, se abre un espacio que coincide con el peculiar modo de ser de la condición humana, un modo de ser que ya no es el de *algo*, sino el de *alguien*, y acerca del cual ya no debemos preguntar *qué* es, sino *quién* es. Este

[84] Arendt, *The human condition*, 9-10.
[85] Arendt, 11.

modo de ser es el de *alguien* porque ninguna de las condiciones que lo limitan lo determina plenamente y por tanto tiene que determinarse a sí mismo emprendiendo iniciativas. Es decir, que el ser humano no tenga una naturaleza dada significa que su modo de ser implica cierta falta de plenitud, que está atravesado por una irreductible diferencia entre la totalidad de las condiciones que lo limitan y su propio ser. En esta diferencia está en juego *quién* es el ser humano.

Pero si, por un lado, el ser del hombre no se puede reducir a la totalidad de las condiciones que lo limitan, por otro, tampoco se puede abstraer de ellas y todas esas iniciativas están siempre limitadas por las condiciones en que transcurre su ser. La condición humana se hace posible en esta diferencia entre condicionamiento y actividad porque lo peculiar del ser humano es que no se encuentra ni del lado del condicionamiento ni del de la actividad y, por tanto, no es esencialmente límite ni iniciativa: su forma de ser se juega en el espacio que media entre lo uno y lo otro y aunque siempre puede trascender en cierta medida las condiciones en que transcurre su ser, nunca puede abandonar definitivamente su carácter condicionado. La peculiaridad de la condición humana no depende de la presencia necesaria de ninguna característica esencial, depende de que lo condicionante no se reduzca a lo determinante ni lo posible a lo necesario, es decir, de que no se cierre el espacio abierto en la diferencia entre condiciones y actividades. Si se cerrara esa apertura, la irreductible diferencia en que consiste el ser del hombre se perdería en la plenitud de aquello que coincide plenamente con su propio ser, sin importar si es así por estar totalmente condicionado o por ser pura actividad.

1.2.2 La diferencia en la condición humana y la política.

Hasta aquí, he planteado que el modo de ser de la condición humana se caracteriza por estar *más allá* del límite que ella misma es y que la comparecencia de *quién* es el ser humano coincide para Arendt con la aparición en el mundo de ese más allá, es decir, del espacio que media entre los límites que condicionan a la existencia y las iniciativas que emprende. Ahora me gustaría comprender mejor la especial relación que Arendt establece entre el modo de ser de la condición humana y la política. Para ello, voy a examinar cómo se relaciona la noción de condición humana que acabo de exponer con la actividad específicamente política, la acción, y con la condición con la que esta se corresponde, la pluralidad. Mi objetivo es mostrar que si Arendt formula la pregunta fundamental de la política como pregunta por el peculiar modo de ser de la condición humana es porque, en

último término, los límites de lo estrictamente humano y los límites de la política coinciden en su planteamiento. Para ello, continuaré el comentario del primer parágrafo de *La condición humana*, complementándolo con la lectura de algunos fragmentos que pertenecen a "El hombre: un animal social o político" y "El desvelamiento del agente en el discurso y la acción", el parágrafo cuarto y vigesimocuarto de la misma obra.

I. La diferencia en la condición humana y la acción.

En primer lugar, pensemos qué tipo de relación hay entre el modo de ser de la condición humana, ese *alguien* que hemos identificado con la diferencia abierta entre las condiciones que limitan al ser humano y su propio ser, y la actividad política fundamental, la acción.

Como he dicho, Arendt designa con el término *vita activa* tres actividades fundamentales que se corresponden con las tres condiciones básicas de la existencia humana[86]. El trabajo (*labor*) se corresponde con la condición viviente del ser humano, es decir, con el hecho de que la existencia humana es la existencia de un ser inmerso en la recurrencia de los ciclos biológicos de su propio cuerpo. El trabajo refleja la circularidad de ese metabolismo que gira indefinidamente sobre sí mismo y a cuya necesidad está sujeto. La fabricación (*work*) se corresponde con la condición mundana del ser humano, es decir, con el hecho de que la existencia humana transcurre en la familiaridad de un mundo que es su hogar en la Tierra, un hogar levantado por manos humanas que opone su solidez artificial a la fluidez de lo natural. Todo en la fabricación está supeditado a añadir un nuevo producto al artificio humano. Este es el fin que persigue la actividad y que coincide

[86] En su traducción, que de algún modo ha devenido canónica, Ramón Gil Novales vierte estos términos literalmente del inglés. De este modo, se refiere a labor (*labor*), trabajo (*work*) y acción (*action*): "Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción". Arendt, *La condición humana*, 35. Esta traducción, aunque literalmente correcta, sin duda confunde el sentido de las actividades a las que Arendt se refiere, en particular en el que caso del trabajo (*labor*) y la fabricación (*work*). Para aclarar este malentendido, puede ser útil cotejar la versión original con la versión alemana, en la que Arendt habla de *Arbeit*, *Herstellen* y *Handeln*: "*Mit dem Wort Vita activa sollen im folgenden drei menschliche Grundtätigkeiten zusammengefaßt werden: Arbeiten, Herstellen und Handeln*". Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 16. De un lado, *Arbeit* se traduce habitualmente por lo que solemos llamar "trabajo". Esta traducción se justifica aún más si tenemos en cuenta que, en el capítulo tercero de la obra, dedicado a analizar esta actividad, Arendt emprende una discusión con los teóricos del trabajo, de Adam Smith a Karl Marx, en torno a la relación del trabajo y la producción de riqueza, especialmente en "Trabajo y fertilidad": Arendt, *The human condition*, 101-9.. Además, la propia autora advierte que los equivalentes de *labor* en lenguas modernas tienen siempre "un inequívoco sentido de dolor y molestia". Arendt, 80. En castellano, esto es cierto de algo que es *trabajoso*, pero no tanto en el caso de lo laborioso, que simplemente es complicado. Pero, sin duda, el mayor inconveniente de la traducción de Gil Novales está en la traducción de *work* como trabajo. El problema es que, en castellano, "trabajo" simplemente no se refiere a la actividad de producción de cosas que Arendt tiene en mente. A diferencia del inglés *work*, el alemán *Herstellen* se traduce literalmente como "fabricación", término que he decidido emplear.

con su propia conclusión. De este modo, la fabricación es la única actividad dentro de la *vita activa* con un comienzo y un final definidos. La acción (*action*) se corresponde con la condición humana de la pluralidad, es decir, con el hecho de que la vida humana transcurre siempre en compañía de otros que en su radical diferencia son como yo también humanos. Vivir humanamente significa de forma original e irreductible *convivir* y esta compañía no es un añadido a mi existencia individual, como Arendt señala al recordar que los romanos consideraban la expresión "*inter homines ese*" como sinónimo de "vivir"[87]. Arendt define la acción como "la capacidad de comenzar algo nuevo"[88]. Esta capacidad de comenzar, al tener lugar "directamente entre hombres, sin la mediación de cosas o materia"[89], está afectada de una fugacidad e impredecibilidad peculiares y, a diferencia de la fabricación, no tiene un final definido.

Hay algo curioso en la definición arendtiana de la acción. Como dije antes, todas las actividades que componen la *vita activa* tienen el sentido general de una iniciativa posible para el ser humano, pero al mismo tiempo, Arendt define la acción como la capacidad humana de comenzar algo de nuevo. Si emprender una actividad significa asumir una iniciativa y actuar tiene el significado general de comenzar (*archein*), resulta difícil entender qué diferencia específicamente la acción del resto de actividades que componen la *vita activa*. Para entenderlo es necesario asumir que no siempre que la existencia emprende una iniciativa posible comienza algo nuevo, que hay iniciativas que, aunque son emprendidas por la existencia, no tienen en ella su comienzo (*arché*). Emprender una actividad significa en general asumir una iniciativa, pero en el trabajo, el ser humano es forzado a asumir esta iniciativa por la necesidad de la vida y mientras dura la actividad

[87] Arendt, *The human condition*, 8. Muchos intérpretes han hecho referencia a cómo el *Mitsein* de Heidegger resuena en la noción arendtiana de pluralidad y, en particular, en este *inter homines ese*. Por ejemplo, F. Collin, que habla de una "filosofía de la pluralidad" en Arendt, ha indicado la proximidad de estas nociones al tiempo que insiste en la radical lejanía de la pluralidad respecto del *Das Man*. Collin, *L'homme est-il devenu superflu?*, 128. Más recientemente, T. Tchir ha interpretado la pluralidad arendtiana como "una importante alteración del *Mitsein* heideggeriano" reconociendo el origen de la modificación de esta noción en las diferentes respuestas de los autores "a cómo se desvela el *quién*". Tchir, «Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's account of Political Action», 62. Lo cierto es que el *Mitsein* resuena claramente en el "*inter omines esse*" romano del que Arendt se vale para caracterizar la pluralidad en *La condición humana*. Ahora bien, queda el hecho de que, mientras que los análisis del *Mitsein* en Heidegger se corresponden mayoritariamente con una modalidad de la existencia que el filósofo considera no auténtica, en Arendt la pluralidad humana sólo se actualiza genuinamente en lo que la autora llama "una reunión humana pura". Arendt, *The human condition*, 180. Con este término Arendt se refiere a algo así como una forma auténtica del co-estar, algo que en Heidegger se corresponde con la resolución: "sólo la resolución para sí mismo pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar «ser» a los otros en su poder-ser más propio […] Del modo propio de ser-sí-mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia". Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, 60, 298. Lo que no está claro es si ambos autores coincidirían respecto del tipo concreto de experiencia en que esta forma propia de la convivencia tiene lugar.

[88] Arendt, *The human condition*, 9.

[89] Arendt, 7.

permanece sujeto a ella y, en la fabricación la iniciativa persigue un fin, el producto, y se conduce en todo según el modelo que prescribe lo necesario para alcanzar el fin propuesto[90]. En ambas actividades la iniciativa es de la existencia, pero el comienzo (*arché*) de la actividad se encuentra en otra parte, entre las condiciones de su existencia. Lo peculiar de la acción es que en ella la existencia emprende una iniciativa en la que se determina a partir de sí misma, es decir, una iniciativa que descansa plenamente sobre su propio ser y en la que, por tanto, hace de sí un nuevo comienzo.

Esta es la razón por la que, de entre las actividades de la *vita activa*, la acción tiene una relación especial con el peculiar modo de ser de la condición humana. Cada vez que el ser humano actúa y hace de su propio ser un nuevo comienzo, la espontaneidad de su libertad se manifiesta en el mundo y ese *más allá* de las condiciones que le limitan adquiere por tanto realidad mundana, la cual coincide con el desvelamiento de su individualidad. Sólo en la acción se hace valer la diferencia que hay entre la totalidad de las condiciones que limitan al ser humano y su iniciativa y, en este sentido, sólo en la acción puede comparecer el peculiar *quién* que cada ser humano es. En definitiva, entre el peculiar modo de ser de la condición humana y la actividad política hay una relación especial que consiste en que este modo de ser sólo se actualiza y hace su plena aparición en el mundo en la acción.

II. La diferencia en la condición humana y la pluralidad.

La especial relación entre la condición humana y la política no sólo se hace visible al considerar la acción. También se hace visible al considerar la condición —"no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*"[91] — con la que ésta se corresponde: la pluralidad. Lo cierto es que la pluralidad ocupa un lugar muy especial en la economía

[90] Estas caracterizaciones tienen su origen en las descripciones de la *poiesis* en la *Metafísica* y en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: "Del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma (y llamo forma a la esencia de cada cosa, es decir, a su entidad primera) […] Cuando procede del arte, la causa productora, es decir, aquello de donde se inicia el movimiento de curarse, lo constituye la forma que está en el alma". Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032b. Aristóteles se vale del ejemplo de la sanación y de la construcción de casas en sus descripciones: "El estado de salud, por su parte, se produce tras razonar del siguiente modo: puesto que la salud consiste en tal cosa, para que saber qué ha de darse necesariamente tal cosa […] continúa razonando de este modo hasta llegar a aquello que él mismo puede, finalmente producir. Y se llama "producción" el movimiento (que tiene lugar) ya a partir de este momento". Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5. Estas son las fuentes que Heidegger comenta en el famoso seminario sobre *El Sofista* al que Arendt acudió como alumna y del que reconoce que surge su reconsideración de la *vita activa* en una famosa carta que envía a Heidegger. En la edición de dicho seminario puede leerse: "en la *techné*, el *eidos* entra en juego como *arché* […] y en la medida en que el ser humano lo hace previamente presente (*vergegenwärtigt*), lleva a cabo la entera ejecución de sus planes mientras mantiene su mirada constantemente fija en este *eidos*". Heidegger, *Plato´s Sophist*, 7. 44-45.

[91] Arendt, *The human condition*, 8.

arendtiana de las condiciones de la existencia humana. Por su propia definición, el hecho de que la vida humana transcurre siempre en compañía de otros que en su radical diferencia son igualmente humanos, tiene que excluir ya de antemano la posibilidad de una naturaleza dada. Esto se hace ya manifiesto en la presentación de esta noción en el parágrafo que estoy leyendo, donde Arendt distingue la pluralidad de la mera multiplicidad recurriendo a dos versiones diferentes del Génesis:

> "Pero en su forma más elemental, la condición humana de la acción está implícita incluso en el *Génesis* («y *los* creó hombre y mujer»), si comprendemos que este relato de la creación del hombre se distingue en principio de aquel de acuerdo con el cual Dios originalmente creó al Hombre (*adam*), a «*él*» y no a «*ellos*», de forma que la multitud de seres humanos es el resultado de la multiplicación"[92].

Dicho de otro modo, la pluralidad de los seres humanos no es el mero resultado de la reproducción de un modelo —una reproducción que permitiría comprender las diferencias observables respecto de ese supuesto modelo como desviaciones, errores en la referencia de la copia al original—, sino que la diferencia inscrita en esa pluralidad es originaria, se encuentra ya en el propio acto de la creación humana. Pero entonces, eso significa que no hay modelo original al que remitir las reproducciones, es decir, que no existe el *Hombre* como tal, al que podríamos remitir a la multiplicidad de los hombres,

[92] Arendt, 8. La centralidad de la pluralidad en el pensamiento de Arendt ha sido generalmente reconocida por todos sus intérpretes. Sin ninguna intención de exhaustividad, me limito a referir tres aproximaciones diversas a esta noción. Insertándola en el marco de los debates políticos contemporáneos, Wolfgang Heuer ve en la distinción arendtiana entre pluralidad y multiplicidad un rendimiento crítico frente a la comprensión meramente abstracta del pluralismo de liberalismo político. De este modo, el autor distingue el "pluralismo cualitativo" de Arendt "del familiar pluralismo numérico y cuantitativo de las multitudes y las masas". Heuer, «Plurality», 53. Françoise Collin ha señalado cómo la noción de pluralidad se encuentra ya larvada en el análisis que la autora hizo de la *caritas* cristiana en su tesis doctoral, *El concepto de amor en San Agustín* (1929). En su tesis, Arendt expuso cómo, con Cristo, el *amor mundi* recibió un nuevo sentido, "el amor al prójimo", y cómo este nuevo sentido implica una transformación en la coexistencia de los seres humanos, que pasa de ser algo inevitable a ser una elección libre. El amor al prójimo predicado por Cristo implica amar a cada uno de los seres humanos en su carácter excepcional y, por tanto, un más allá de la comprensión de una humanidad que se vincula únicamente por generación —todos somos hijos de Adán— y por imitación —creados a imagen y semejanza de Dios: "la proximidad de los seres humanos ya no es por naturaleza ni histórica (*generatione*), sino por relación directa con el Creador a través de Cristo: la igualdad es aquí igualdad en el pecado y en la redención. El parentesco no se sitúa ya en la generación, sino en la gracia […] En esta comunidad «el género humano se disuelve en cierto modo en sus componentes, los seres particulares»". Collin, «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano», 85. Por último, en el ámbito nacional, Cristina Sánchez Muñoz ha considerado la pluralidad como la base ontológica desde al que debe reconstruirse la totalidad de la filosofía política de Arendt. Esta noción permite conectar los análisis de los totalitarismos con el proyecto de reconsideración de la *vita activa*, distinguiendo la propuesta de La condición humana de cualquier tipo de fusión comunitarista o universalismo abstracto. Particularmente interesante es el modo en que la autora relaciona la noción de pluralidad con la importancia metodológica que Arendt concede a la narración, la cual permite visibilizar historias únicas e irrepetibles de los individuos, de forma que la radical unicidad que integra la noción de pluralidad se manifieste en ellas. Frente a teorías universalizantes que abstraen al individuo de su contexto, Arendt reivindica un sujeto encarnado y narrativamente constituido, cuya identidad que se entreteje con las de otros en la red de relaciones humanas. Sánchez Muñoz, «Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad», 228-30.

sino tan sólo seres humanos que en su absoluta distinción son lo mismo. En definitiva, la noción de pluralidad excluye ya la posibilidad de una naturaleza humana.

Para comprender mejor el significado de esta diferencia originaria inscrita en la pluralidad, quiero recurrir ahora a un fragmento del parágrafo vigesimocuarto de *La condición humana*, en el que Arendt diferencia la noción de pluralidad de la alteridad, una cualidad de la que participa todo cuando es, y de las distinciones que pueden encontrarse entre los ejemplares de una misma especie, de las que participa todo lo viviente:

> "La distinción humana no es lo mismo que la alteridad—la curiosa cualidad de la *alteritas* poseída por todo lo que es y por tanto, en la filosofía medieval, una de las cuatro características básicas y universales del Ser, trascendiendo toda cualidad particular. La alteridad, es verdad, es un importante aspecto de la pluralidad, la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones, por lo que somos incapaces de decir qué es algo sin distinguirlo de otra cosa. En su forma más abstracta, la alteridad se encuentra sólo en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda vida orgánica ya muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie. Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse a sí mismo, y sólo él puede comunicarse a sí mismo y no meramente algo —sed o hambre, cariño u hostilidad o miedo. La alteridad, que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo que vive, se convierten en unicidad en el hombre, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos"[93].

En el ámbito de la multiplicidad de las cosas inorgánicas, la alteridad se manifiesta, por decirlo así, de forma pura, porque estas cosas siempre son fabricadas según un modelo respecto del cual cada una de ellas es una reproducción fiel. Si la *alteritas* era considerada por la filosofía medieval una cualidad que trascendía toda propiedad particular, un predicado trascendental del que participaba todo cuanto es, es porque forma parte de nuestra comprensión común acerca de qué significa ser *algo*, con indiferencia de que se trate de esto o aquello. Habitualmente presuponemos que toda cosa es *algo*, es decir, que tiene una naturaleza propia que permite diferenciarla de otras cosas diferentes, de modo que determinar esa naturaleza consiste en encontrar su rasgo distintivo, que tradicionalmente llamamos diferencia específica. El orden de la alteridad es el orden de lo mismo y lo otro, es decir, el orden en que la mismidad significa que las cosas se corresponden con un modelo común y la diferencia, que se corresponden con modelos diferentes. Pero este no es el significado de la diferencia y la igualdad implicadas en la noción arendtiana de pluralidad, en la que si los seres humanos son todos distintos es

[93] Arendt, *The human condition*, 176. En el original Arendt utiliza el término "*otherness*" que literalmente debería traducirse como "otredad", pero al tener en castellano el término "alteridad" que se corresponde con *alteritas*, me ha parecido mejor optar por él. Gil Novales hace lo mismo en su traducción.

precisamente porque son lo mismo, es decir, humanos. En la pluralidad es como si, contraviniendo la más básica regla de la lógica, el principio de no contradicción, la igualdad, el común carácter humano, se desprendiera de la misma diferencia y no de la pertenencia a un género común. En el orden de la alteridad, igualdad y diferencia se refieren a las propiedades mediante las que distinguimos las cosas. En la pluralidad, igualdad y diferencia no se refieren a propiedad alguna, sino al carácter único que comparte todo ser humano y esa unicidad no se cifra en ninguna propiedad, pues toda propiedad puede siempre imaginarse como algo compartido por más de un caso y, por tanto, repetible por principio. La unicidad no se cifra en *algo* que un ser humano pueda ser o tener, sino precisamente en el peculiar *alguien* que es. Es decir, la diferencia originaria inscrita en la noción de pluralidad coincide con el peculiar *quien* que cada ser humano es que, como vimos, es la manifestación de la diferencia que va de la totalidad de las condiciones que lo limitan y su propio ser.

En el dominio de lo viviente proliferan las diferencias y la nitidez con que la alteridad se hace manifiesta en lo inorgánico se trastoca. Aunque los ejemplares de una especie comparten con sus congéneres una naturaleza común, entre ellos siempre se reconocen diferencias, pero estas diferencias son el mero resultado del propio dinamismo que es la vida en un sentido orgánico. La distinción implicada en la noción de pluralidad es fruto de la espontaneidad, es decir, de la capacidad de comenzar de nuevo de cada ser humano y por eso en el ser humano esa distinción deviene unicidad. Este es el sentido del uso reflexivo que Arendt hace de la expresión "distinguirse". La diferencia entre la distinción animal y la distinción humana no es de grado. De lo que se trata es de que el ser humano se distingue a sí mismo mediante su propia iniciativa y de la espontaneidad de esta iniciativa emerge la unicidad de su existencia que es por principio irreductiblemente diferente a cualquier otra.

En definitiva, el planteamiento arendtiano de la pregunta por el sentido y la posibilidad del *alguien* tiene que coincidir con una empresa de recuperación de ciertas experiencias políticas —que fueron encubiertas bajo la generalidad del término *vita activa*— porque la pluralidad, la condición de toda vida política, implica la unicidad del "*quien*" que cada ser humano es y el comienzo que tiene lugar en la acción, la actividad política fundamental, coincide con la manifestación de esa unicidad. Es decir, el ámbito de lo específicamente humano y el ámbito de la política coinciden.

Esto último es explícitamente afirmado en un pasaje muy hermoso de "El hombre: un animal político o social", el parágrafo cuarto de *La condición humana*, en el que Arendt

se refiere a la relación de cada una de las actividades de la *vita activa* con la condición humana, llamando la atención sobre una coincidencia de los límites de lo específicamente humano con los límites de la acción y la pluralidad:

> "La actividad del trabajo no necesita la presencia de otros, aunque un ser trabajando en completa soledad no sería humano sino un *animal laborans* en el significado más literal de la palabra. Un hombre produciendo y fabricando y construyendo un mundo habitado solo por sí mismo aún sería un fabricante, aunque no un *homo faber*: habría perdido su específica cualidad humana y, más bien, sería un dios —por dejarlo claro, no el Creador, sino un demiurgo divino como lo describió Platón en uno de sus mitos. Sólo la acción es la exclusiva prerrogativa del hombre; ni una bestia ni un dios es capaz de ella, y sólo la acción es enteramente dependiente de la constante presencia de otros"[94].

El trabajo es imaginable al margen de la condición de pluralidad. La fabricación, también. Ambas actividades serían posibles más allá de la compañía de los hombres, pero en ese más allá de la pluralidad lo que el trabajador y el fabricante pierden es su carácter peculiarmente humano. La existencia de un ser que trabaja privado de la compañía de otros radicalmente diferentes a él no puede distinguirse de la de una bestia. La existencia de un ser que con sus manos levanta un mundo que no comparte con otros parece la de un dios. En ello se hace evidente que los límites de lo humano coinciden con los límites de una vida que transcurre en compañía de otros, con los límites de la pluralidad, y que la acción, inimaginable al margen de ella, es la única de entre las actividades que componen la *vita activa* que es prerrogativa exclusiva del ser humano y por tanto el ámbito de experiencia en que su específico modo de ser puede hacerse patente en el mundo.

1.4 El fin de la tradición y el modo de pensar de Hannah Arendt.

Hasta aquí, he expuesto cómo Arendt formula la pregunta de la política como pregunta por la posible realidad del *alguien*, el peculiar modo de ser del hombre. He planteado que ese *alguien* se hace posible en la diferencia abierta entre condicionamiento e iniciativa y he confirmado que esa diferencia se hace valer en la actividad política fundamental, la acción, y que la individualidad que de ello resulta está implicada en su propia condición, la pluralidad. Por tanto, plantear la pregunta por la posibilidad del *alguien* requiere de un ámbito de experiencia política en el que se haga visible cómo la aparición de ese modo

[94] Arendt, 22. Claramente, Arendt piensa aquí en un pasaje de la *Política* de Aristóteles: "El hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre". Aristóteles, *Política*, I 1253a.

de ser tiene lugar. Pero encontrar un ámbito de experiencia adecuado para plantear esta pregunta tiene que ser problemático, dada la tradicional hostilidad de nuestra tradición de pensamiento hacia la política.

En este apartado quiero exponer el modo concreto en que Arendt planteó la pregunta de la política como pregunta por la condición humana. Para ello, quiero referirme al peculiar modo de pensar que la autora pone en práctica en su filosofía, un modo de pensar que está enraizado esa circunstancia particular que la autora solía llamar "el fin de la tradición"[95]. Para dar cuenta de ello, en primer lugar, determinaré el significado de la noción arendtiana de tradición, valiéndome para ello de dos metáforas con las que la autora caracterizó este concepto. Una vez ganada esta noción, expondré qué supone el final de lo implicado en ella, es decir, el significado del fin de la tradición como la coyuntura particular en que le fue dado pensar a Arendt. Por último, describiré el peculiar modo de pensar que se hace posible en dicha coyuntura. Mi hipótesis es que el modo de pensar que Arendt pone en práctica está enraizado en esta circunstancia histórica particular y que su exposición conjunta debe ayudarnos a entender por qué Arendt planteó la pregunta fundamental de la política como pregunta por la condición humana regresando al comienzo mismo de la tradición. Para ello, me valdré de algunos pasajes de "La brecha entre el pasado y el futuro" (1968) y de "La tradición y la época moderna" (1054), el prefacio y el primer ensayo de la recopilación publicada por Arendt *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios de pensamiento político* (1968), y de algunos textos recopilados por Jerome Kohn en sus misceláneas de ensayos de Arendt, fundamentalmente "Comprensión y política (Las dificultades de comprender)" (1954) y "Hannah Arendt, sobre Hannah Arendt" (1972).

1.4.1 La noción de tradición.

Arendt caracteriza la tradición con dos metáforas cuya interpretación puede esclarecer lo que hay en juego en ella. Por un lado y a partir de una expresión de Jacob Burckhardt, Arendt comprende la tradición de filosofía política que comenzó en Platón y llegó a su fin con Marx con la imagen de un acorde:

> "El comienzo, en palabras de Jacob Burckhardt, es como un «acorde fundamental» que suena en sus infinitas modulaciones a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. Sólo el comienzo y el final son, por decirlo así, puros o inmodulados; y, por tanto, el acorde fundamental nunca alcanza a sus oyentes más fuerte y bellamente que cuando envía por primera vez su

[95] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 17.

> armonizador sonido al mundo y nunca más irritante y estridentemente que cuando se continúa escuchando en un mundo cuyos sonidos —y pensamientos— ya no puede armonizar" [96].

La imagen del acorde ayuda a reconocer el plano en que opera la tradición. El acorde no es la melodía, no es ninguno de los motivos que escuchamos y se suceden rítmicamente cuando se ejecuta una obra, sino el andamiaje que los sostiene y que, aunque esté de algún modo supuesto en lo que oímos, como tal no lo escuchamos nunca. Aún más, el acorde en sí no es ningún sonido concreto, sino el intervalo que da a cada sonido su lugar exacto, la medida que armoniza los sonidos que escuchamos. Como un acorde, la tradición armoniza, articula y ordena aquello que a través de ella se nos hace manifiesto. Ya queramos conocer el pasado histórico u orientarnos en los hechos del presente, la tradición da la medida en base a la cual se hace posible esa experiencia.

Parece evidente que esta noción de tradición está íntimamente relacionada con el concepto arendtiano de sentido común, que la autora define como "esa parte de la mente y esa porción de la sabiduría heredada que todos los hombres tienen en común en cualquier civilización" [97]. A semejanza de la tradición, el sentido común articula la experiencia y nos permite orientarnos en un mundo compartido. No hay nada más privado que la percepción de nuestros cinco sentidos. Si lo que se nos da en toda experiencia no es un mero estímulo de nuestra intuición particular, sino la aparición de un mundo humano de cosas en el que cada una de ellas tiene su lugar y sentido propios[98], es porque a esos cinco sentidos se añade otro más que compartimos con nuestros semejantes. "El sentido que es común a todos nosotros sirve para controlar y sintonizar las experiencias particulares de los cinco sentidos en forma tal que resulte un mundo común"[99]. Lo que el sentido común indica es que en la percepción de toda cosa hay involucrado algo más que lo estrictamente percibido, ese algo más que le da a la experiencia su orden propio.

No se trata de que las nociones de tradición y sentido común coincidan sin más, pero Arendt plantea una peculiar relación entre ellas que es preciso aclarar:

---

[96] Arendt, 18. La referencia original de Burckhardt a la que se refiere Arendt dice: "La historia del mundo antiguo, al menos la de aquellos pueblos cuyas vidas se prolongan en las nuestras, prevalece como un acorde fundamental que aún deja oír sus ecos a través de la masa de los conocimientos humanos". Burckhardt, *Juicios sobre la historia y los historiadores*, 18.

[97] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 317.

[98] En una anotación de abril de 1953 en su diario lo explica de forma muy clara: "Los cinco sentidos «en sí» sólo transmiten objetos, pero no «cosas». Lo que en el sujeto corresponde a estos «objetos» no es en modo alguno «conocimiento», es solamente «tendencia» y deseo. Para poder conocer «objetos», que están dados como objetos de una tendencia sensible, se requiere el «*common sense*». A través de él se convierte el objeto de una «intención» en una cosa entre los hombres, la cual puede comentarse, juzgarse, admirarse". Arendt, *Diario Filosófico 1950-1973*, 325-26.

[99] Arendt, 326.

> "Está en la naturaleza de una tradición ser aceptada y absorbida, por decirlo así, por el sentido común, que ajusta los datos particulares e idiosincráticos de nuestros otros sentidos en un mundo que habitamos juntos y tenemos en común"[100].

Es decir, forma parte de la noción de tradición el transmitir (*tradere*) ciertos prejuicios de generación en generación que, al ser recibidos, pasan a formar parte del sentido común. La tradición vehicula el orden de conceptos que informa el sentido común, pero al mismo tiempo la tradición es tradición sólo porque el sentido común reconoce su autoridad y la acepta como tal, más concretamente, porque una comunidad humana la reconoce como su tradición, una tradición que les vincula y a la que los miembros de esa comunidad están referidos en común[101].

Por otro lado, comentando un aforismo de René Char, Arendt identifica la tradición con la imagen de un testamento:

> "*Notre héritage n'est précedé d'aucun testament*—«nuestra herencia no nos fue legada por ningún testamento»"[102].

En este aforismo, el poeta alude a la experiencia de aquellos que, durante la ocupación alemana de Francia en la segunda guerra mundial, se vieron obligados por la urgencia de las circunstancias a asumir los asuntos del país en la clandestinidad de la resistencia. Curiosamente, fue la caída del aparato gubernamental oficial y el espacio que dejó vacante lo que posibilitó la emergencia, entre aquellos que se vieron obligados a abandonar sus ocupaciones privadas para participar de obra y palabra en política, de una genuina esfera pública. Los que asumieron dicha carga, se vieron involucrados en un tipo de experiencia a la que la tradición de filosofía política no había reconocido un lugar propio, recibiendo una inesperada herencia que parecía carecer incluso de nombre. Pero, al no tener una palabra con que nombrar y reconocer la experiencia, al no estar ésta incluida en el testamento que habían recibido, se esfumó tan pronto como la ocupación llegó a su fin y volvieron a sus quehaceres, pues sin un nombre con el que identificarla y recordarla, dicha experiencia parecía carecer de toda realidad concreta:

> "Como quiera que sea, cuando el poeta dice que nuestra herencia no nos fue legada por ningún testamento alude al carácter innombrable del tesoro perdido. El testamento, al decir al heredero lo que será legítimamente suyo, lega posesiones pasadas a un futuro. Sin testamento o, para resolver

[100] Arendt, *The promise of politics*, 41.
[101] Arendt reconoce el origen de la noción de tradición en su vínculo con la idea política de autoridad en la experiencia política de los romanos y la centralidad que en ella adquirió la fundación de Roma. Si bien el comienzo de nuestra tradición de pensamiento está en Platón, el comienzo de la tradición como tal, es decir, del establecimiento del vínculo que remite nuestra comprensión común a Platón y los griegos, es según Arendt una herencia romana. Sobre este origen romano del vínculo de la tradición: Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 120-28.
[102] Arendt, 3.

> la metáfora, sin tradición —que selecciona y nombra, que transmite y preserva, que señala donde están los tesoros y cuál es su valor— parece no haber una pretendida continuidad en el tiempo y por tanto, humanamente hablando, ni pasado ni futuro, solo el sempiterno cambio del mundo y el ciclo biológico de las criaturas que viven en él"[103].

Que la tradición es un testamento significa que la tradición es el conjunto de ordenaciones y disposiciones que nos permite recibir y conservar el patrimonio de experiencia que nos deja en herencia el pasado y nos permite prever para el futuro. En su movimiento de transmisión, la tradición posibilita la conservación de ese patrimonio de experiencia pasada a través de las sucesivas generaciones, asegurando así la continuidad de un ámbito articulado de sentido que de este modo no sólo compartimos con nuestros coetáneos, sino también con aquellos que vivieron antes de nosotros e incluso con quienes aún están por venir. Sin una tradición que deje en herencia a cada nueva generación algo que recibe de la anterior asegurando así la continuidad de lo pretérito en lo posterior, cada generación tendría siempre que comenzar de nuevo sin el legado de la experiencia pasada (y no lo retomaría, por decirlo así, allí donde lo dejó la anterior). En ese repetido comenzar de cero, una y otra vez en el mismo punto y sin solución de continuidad, la rectilínea continuidad del tiempo histórico humano parece ceder su lugar a la circularidad de los ciclos biológicos, en los que cada nueva generación se encuentra al nacer en el mismo exacto punto que la anterior y al igual que hizo ella, nace, crece, se reproduce y muere. Como si el tiempo hubiese perdido su específica cualidad humana para sumergirse en el siempre repetido tiempo de vida.

Así como la metáfora del acorde sacó a la luz el vínculo entre tradición y sentido común, la imagen del testamento ha hecho evidente que la tradición y el pasado histórico están íntimamente relacionados. Según Arendt, esta estrecha relación y la asombrosa longevidad de nuestra tradición—"la extraordinaria consistencia y el carácter comprehensivo de las categorías tradicionales ante muchos y a veces los más radicales cambios"[104] — pueden llevarnos a identificarlos. Sin embargo, aunque relacionados de un modo peculiar, la tradición y el pasado histórico no son lo mismo. Para hacer relevante esta diferencia, Arendt contrapone el carácter limitado de la tradición y el carácter ilimitado del pasado histórico.

"Podemos fechar nuestra tradición con más o menos seguridad, pero ya no podemos fechar nuestra historia"[105]. Arendt solía decir que nuestra tradición de pensamiento tuvo

[103] Arendt, 5.
[104] Arendt, *The promise of politics*, 42.
[105] Arendt, 42.

un comienzo definido en la filosofía de Platón y un final no menos claro en la filosofía de Karl Marx. Sin embargo, no es posible encontrar para el pasado histórico un comienzo y un final definidos. El pasado está lleno de comienzos y finales y cuando la mirada retrospectiva del historiador se dirige a él preguntándose por el sentido de cualquier acontecimiento concreto, éste siempre aparece a sus ojos como el desenlace de algún suceso anterior, de modo que el acontecimiento es comprendido como el final de algo que tuvo en tal suceso su comienzo, pero ese final siempre puede a su vez ser el comienzo de un acontecimiento posterior. Pero aún más, si para nosotros resulta imposible fechar nuestro pasado, es porque la comprensión moderna de la historia excluye esta posibilidad. Comprendemos la historia como una realidad potencialmente ilimitada, de modo que pasado y futuro se extienden desde el presente en una doble perspectiva infinita en la que siempre podemos retrotraernos a un punto anterior del pasado, al igual que para todo potencial futuro podemos imaginar un momento ulterior. "Ambos, pasado y futuro, ahora conducen a una infinidad de tiempo, en la cual podemos añadir más al pasado, así como añadir más al futuro"[106]. En definitiva, mientras que la noción de tradición implica límites definidos, a nuestra comprensión de la historia le corresponde un carácter ilimitado.

Pero hay algo más que se sigue del hecho de que la noción arendtiana de tradición entrañe límites definidos, mientras que el pasado histórico y sus experiencias no. Este carácter limitado de la tradición de pensamiento frente a lo ilimitado del pasado histórico, evidencia que ese pasado es mucho más basto que la tradición, que de hecho sólo selecciona, transmite y conserva una determinada porción de las experiencias del pasado:

> "Sólo una parte relativamente pequeña de esta historia es conceptualizada en nuestra tradición, cuya relevancia descansa en el hecho de que cualquier experiencia, pensamiento o hecho que no encajase en sus categorías y estándares vinculantes, desarrollados desde su comienzo, corría el constante peligro de ser olvidado"[107].

Es decir, la tradición se relaciona con el pasado histórico de dos modos muy distintos. De un lado, la tradición conserva y transmite toda experiencia pasada que encaja dentro de sus categorías y articulaciones propias y, del otro, excluye y olvida toda experiencia pasada que no se corresponda con las categorías y articulaciones de la propia tradición. Es decir, a la noción arendtiana de tradición le es esencial a la vez un carácter de conservación y transmisión y un elemento de exclusión y olvido respecto de ciertas experiencias del pasado histórico. El problema es que aquello omitido en este testamento

[106] Arendt, 43-44.
[107] Arendt, 44.

está condenado al olvido, e incluso si no es olvidado como tal, si esas experiencias aún son recordadas a través de otras fuentes, no ejercen el tipo de influencia anticipadora de la comprensión que la tradición tiene, es decir, no tiene ningún efecto sobre el sentido común. Los juicios y experiencias del pasado sólo resultan vinculantes para el presente en tanto han sido incluidos en la tradición.

Pero aún hay más. La tradición nos entrega los conceptos que nos lega y que como prejuicios integran nuestro sentido común como nociones aisladas, despojadas de un origen concreto en experiencias que sean reconocibles. Los conceptos de la tradición tienen su origen en juicios del pasado formulados ante determinadas experiencias de las que extraen su sentido pero, ocurre a menudo, que el origen de esos conceptos no resulta reconocible ya, de modo que la tradición, al tiempo que transmite y conserva, también encubre y oculta el sentido de lo por ella legado. Hay aquí en juego una noción, no ya de *olvido de la tradición*, de experiencias del pasado que la tradición no incluyó en su seno negándoles toda influencia para la comprensión común de las sucesivas generaciones, sino de *encubrimiento de la tradición*, de experiencias que la tradición nos ha legado a través de sus categorías y conceptos, pero bajo un aspecto que en buena medida hace irreconocible su sentido original. Ambas nociones, tanto la de olvido como la de encubrimiento de la tradición, serán fundamentales para caracterizar el modo de pensar de Hannah Arendt.

1.4.2 El fin de la tradición.

De un lado, la metáfora de un acorde que Arendt toma de Burckhardt me ha permitido sacar a la luz el vínculo entre las nociones arendtianas de tradición y sentido común. De otro lado, la imagen de un testamento que Arendt encuentra en un aforismo de René Char ha hecho evidente que lo que la tradición garantiza la influencia de ciertos juicios y experiencias del pasado histórico sobre el presente. En definitiva, el significado de la noción arendtiana de tradición se revela como el movimiento de transmisión y conservación que asegura la ascendencia de cierto pasado histórico sobre nuestro sentido común presente, dicho de otro modo, una actualidad del pasado que en buena medida determina aún hoy nuestras posibilidades de comprensión.

A partir de esta definición de la tradición es posible comprender el significado que el fin de la tradición tiene para Arendt. Recuperando la metáfora de Burckhardt, ocurre que, si toco un acorde en el piano y al soltar las teclas lo sostengo con el pedal, las mismas notas

que al comienzo sonaban precisas y justas van desplazándose hasta perder su lugar exacto y el acorde bellamente construido al comienzo acaba sonando desafinado con el paso del tiempo. De un modo parecido, Arendt plantea que las categorías que desde el comienzo de la tradición articularon la comprensión de la política resonaron a lo largo de todo su despliegue hasta que, al llegar a su final, son ya incapaces de corresponder a los fenómenos que tratan de armonizar. En "Comprensión y política" (1954), uno de los escasos textos en que Arendt considera cuestiones de método, la autora se vale para ilustrar este final de una expresión de Paul Valéry:

> "Parece de justicia histórica que Paul Valéry, la mente más lúcida entre los franceses, el clásico pueblo del *bon sens*, fuera el primero en detectar la bancarrota del sentido común en el mundo moderno, donde las ideas más comúnmente aceptadas han sido «atacadas, refutadas, sorprendidas y disueltas por los hechos» y donde por tanto asistimos a una «especie de insolvencia de la imaginación y bancarrota de la comprensión»"[108].

Es decir, lo que da lugar al fin de la tradición es la radical novedad de acontecimientos —destacadamente, la Revolución Industrial y la veloz transformación que operó sobre el mundo— que ya no se dejan subsumir bajo las categorías del pasado[109]. En este final, la disparidad entre acorde y melodía, entre la tradición y los fenómenos del mundo moderno, es tan patente que resultaba en disonancia y estridencia. El fin de la tradición se manifiesta, por tanto, como una manifiesta incapacidad de las categorías tradicionales de articular la experiencia del mundo moderno y esto a su vez tiene que suponer la ruina del vínculo entre sentido común y pasado histórico que era el significado profundo de la tradición. Es decir, el fin de la tradición tiene que dar lugar a una crisis del sentido común y de nuestra relación con el pasado.

---

[108] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 314. La citas las toma Arendt de *Regards sur le monde actuel* de Paul Valéry, cuya descripción recuerda mucho al modo de expresarse respecto del fin de la tradición que adopta Arendt: "Las costumbres, las ambiciones, los afectos contraídos durante el curso de la historia anterior no han dejado de existir, pero insensiblemente transportados a un medio de estructuras muy diferentes, pierden su sentido y se vuelven motivo de esfuerzos infructuosos y de errores". Valery, «Miradas al mundo actual. 1931.», 110.

[109] El caso ejemplar de esta insolvencia para Arendt es la irrupción de un nuevo régimen político que no se deja subsumir ya bajo las categorías que tradicionalmente habían permitido discernir las formas de gobierno: el totalitarismo "ha hecho saltar por los aires la propia disyuntiva en la que se basaban las definiciones de la naturaleza del gobierno desde el inicio del pensamiento político occidental —la disyuntiva entre el gobierno legal, constitucional o republicano, por un lado, y el gobierno ilegal, arbitrario o tiránico, por otro" . Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 1993, 339. Sobre las dificultades de la comprensión en relación a la pregunta de la naturaleza del Totalitarismo y la disputa con las ciencias sociales y la historiografía moderna se puede consultar: Di Pego, «La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt», 61-83; Vollrath, «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», 160-82.

De un lado, Arendt habla a menudo de una "pérdida del sentido común" [110] y para caracterizarla recupera la definición kantiana del juicio como subsunción de un particular bajo una regla general y de la identificación del filósofo de *Königsberg* de la estupidez con la incapacidad de acometer tal subsunción. La bancarrota del sentido común nombra una coyuntura en la que las condiciones que a lo largo de los siglos hicieron posible la subsunción de los fenómenos particulares bajo los prejuicios compartidos se han trastocado y, por tanto, "la estupidez en sentido kantiano [la incapacidad de juzgar] se ha convertido en la enfermedad de todo el mundo"[111], como si todos hubiéramos *perdido el juicio* y reinara un general sinsentido. De otro lado, el fin de la tradición tiene que implicar una atrofia en la dimensión del pasado:

> "Los juicios tradicionales del sentido común extraían y salvaban del pasado todo aquello que era conceptualizado por la tradición y aún aplicable a las condiciones presentes. Este método «práctico» de memoria (recuerdo) del sentido común no requería ningún esfuerzo, sino que nos era legado"[112].

Es decir, con el fin de la tradición lo que peligra es la dimensión misma del pasado en la experiencia común, su actualidad en el presente, es decir, el hecho de que comprender un fenómeno siempre implicaba su remisión a algo ya comprendido que nos era legado y anticipaba el sentido de aquello que en cada caso consideramos. Arendt describe esta pérdida de la dimensión del pasado como una pérdida de la profundidad en la experiencia actual que se corresponde con "el progresivo e irresistible movimiento de superficialidad que extiende un velo de sinsentido sobre todas las esferas de la vida moderna"[113]. Pero, sin embargo, el fin de la tradición tiene también que tener un elemento liberador en nuestra relación con el pasado. Ya que esa tradición era aquello que prescribía nuestro modo de aproximarnos a él, su final tiene que dar lugar a la posibilidad de redescubrir ese pasado más allá de los estrechos cauces a los que sus categorías nos limitaban, de forma que liberado de su carga[114], el pasado reaparezca como un vasto ámbito de testimonios y experiencias disponibles para su consideración. Esto último, me lleva a la cuestión de

[110] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 314.
[111] Arendt, 314.
[112] Arendt, *The promise of politics*, 42.
[113] Arendt, 42.
[114] "Por poner un ejemplo que resulta creíble porque entraña una buena dosis de tradición, puedo leer a Tomás de Aquino -y estar de acuerdo o no con lo que dice- sin seguir la tradición del pensamiento tomista de la Iglesia católica. Además, puedo rastrear esta tradición como parte del pasado. Y el resultado bien podría consistir en un redescubrimiento de Tomás de Aquino y una destrucción de la tradición tomista. Todo gira aquí en torno a la *diferencia* entre tradición y pasado". Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 207.

cómo el peculiar modo de pensar de Hannah Arendt está enraizado en el acontecimiento del fin de la tradición.

1.4.3 El modo de pensar de Hannah Arendt: desmantelamiento y fenomenología.

Me propongo ahora caracterizar el peculiar modo de pensar que Arendt pone en práctica. Para ello, me gustaría conciliar dos afirmaciones que la propia autora hizo acerca de su propia práctica filosófica. Me refiero, de un lado, al hecho de que Arendt se comprendía a sí misma como "una especie de fenomenóloga" [115] y, de otro lado, a su afirmación de haberse unido "a las filas de aquellos que de un tiempo a esta parte han estado intentado desmantelar la metafísica y la filosofía con todas sus categorías"[116]. En mi opinión, el tipo de ejercicio intelectual que Arendt pone en práctica se articula en un encuentro de este interés fenomenológico y de un trabajo de desmantelamiento de los conceptos de la tradición.

El carácter fenomenológico del modo de pensar de Hannah Arendt está fuera de toda duda por las constantes y minuciosas descripciones de actividades y comportamientos concretos que encontramos en sus textos —"¿cuál es el objeto de nuestro pensamiento? La experiencia. Nada más"[117]. Su pensamiento parte siempre de una mirada atenta a los fenómenos que quiere comprender y las distinciones y definiciones que establece la autora son siempre el resultado de un minucioso recorrido por las "diferencias fenoménicas"[118] que observa en ellos. Pero lo cierto es que, en mi opinión, el tipo de

[115] Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, 155.
[116] Arendt, *The Life of the Mind*, 212.
[117] Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Uniderstanding 1953-1975*, 226. La expresión de Arendt recuerda el husserliano "a las cosas mismas". En esta línea, Serrano de Haro ha lamentado el escaso interés que la posible relación entre Arendt y la fenomenología de Husserl ha despertado. A este propósito, señala la relevancia que la estructura intencional podría tener para la fenomenología arendtiana de la *vita activa*: Serrano de Haro, «Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt», 302. En un trabajo posterior ha desarrollado esta intuición más extensamente: "Arendt trabaja filosóficamente sobre la correlación de la vida subjetiva de la existencia en primera persona del singular y del plural, con el mundo fenoménico que se manifiesta a nuestros ojos y a nuestra acción". Serrano de Haro, «Arendt alumna de Husserl», 68. Serrano de Haro matiza esto advirtiendo el rechazo de Arendt de una comprensión trascendental de esta relación y, por tanto, un distanciamiento de la fenomenología madura de Husserl.
[118] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 573. Arendt denuncia la pérdida de interés por las diferencias fenoménicas en varios textos en los que polemiza con las tendencias de la historiografía y las ciencias sociales en la década de los 50. Arendt reconoce en la tendencia a despreciar estas diferencias una incapacidad de hacer distinciones y un repliegue sobre sí mismo y su mera coherencia interna del pensamiento. Por ejemplo, "Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración" (1950), "Comprender el Comunismo" (1952) o "Religión y política" (1953). En este último, critica la indistinción entre ideología y religión en una discusión con los defensores de la interpretación de las ideologías totalitarias como religiones seculares, autores como Waldemar Gurian, Eric Vögelin o Jules Monnerot. La réplica a este último tiene la sorna típica de Arendt: "E incluso si bajo determinadas y extrañas circunstancias, ocurriera que dos cosas diferentes cumplen el mismo «rol

aproximación a los fenómenos que Arendt pone en práctica no coincide sin más con el tipo de *suspensión* de las creencias y conversión de la mirada que caracteriza la reducción fenomenológica de Husserl.

Al contrario, las descripciones de Arendt están entreveradas de constantes alusiones a los prejuicios y supuestos presentes en la vida común. En esa vida, el ser humano está siempre inmerso en una "comprensión preliminar"[119], una comprensión que incluso le acompaña en aquellas actividades de cariz teórico que pretenden dar lugar a una consideración *objetiva* de los fenómenos[120]. La comprensión es para Arendt "el modo específicamente humano de estar vivo"[121] y, en ese sentido, está tan esencialmente arraigada en la condición humana que no es posible alcanzar una posición estrictamente carente de supuestos. A lo más que puede aspirar el ser humano es a emprender un ejercicio de explicitación y apropiación de los prejuicios que atraviesan la comprensión preliminar de los fenómenos. Estos prejuicios "interfieren en nuestro pensamiento"[122] y, por ello, Arendt no puede dirigirse a los fenómenos como si partiera de cero, debe sacar primero a la luz esta comprensión preliminar, para así posibilitar una libre consideración de los fenómenos, es decir, no una consideración carente de supuestos, sino crítica y consciente respecto de los supuestos que la condicionan.

---

funcional», me seguirían pareciendo distintas, del mismo modo que al usar el tacón de mi zapato para clavar un clavo en la pared no pienso que es un martillo". Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 1993, 390. El estudio más detallado que conozco de esta disputa se encuentra en: Baehr, *Hannah Arendt, totalitarianism and the social sciences*, 93-124.

[119] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 310.

[120] Ernst Vollrath ha señalado la singular carencia de Arendt de prejuicios teóricos. Se refiere con ello a que Arendt es muy consciencia de que una aproximación teórica a los fenómenos, pretendidamente objetiva y neutral, porta siempre consigo una comprensión preliminar de algún tipo que anticipa el sentido de lo considerado: "Los prejuicios de la teoría son menos corregibles y mucho más peligrosos que nuestras inclinaciones y simpatías. Bloquean el acceso a los fenómenos incluso de forma más efectiva que nuestras idiosincrasias, porque la parcialidad de la teoría no puede ser anulada por medio de la teoría. Más bien tal parcialidad imita la validez objetiva al tiempo que distorsiona el dominio político". Vollrath, «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», 161. Aunque Vollrath se refiere al escepticismo de Arendt frente a la obsesión por la cuestión del método y la objetividad en las ciencias humanas, lo mismo podría decirse respecto a la pretensión de un supuesto acceso neutral a los fenómenos. Ese "mero mirar" ya comprende lo mirado de algún modo. En este sentido, creo que Arendt es hereda de la transformación hermenéutica que Heidegger operó sobre la fenomenología, que ha sido minuciosamente estudiada por Ramón Rodríguez. Lo mismo es este autor dice respecto a Heidegger, podría valer para Arendt. La consideración de los fenómenos "no puede consistir en la imposible empresa de adoptar una posición que esté *ab initio* libre de situación hermenéutica, sino de esforzarse por conseguir una comprensión justa de dicha situación, a fin de no distorsionar lo que se va a ver". Rodríguez, *La transformación hermenéutica d ela fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, 104.

[121] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 308.

[122] Arendt, *The promise of politics*, 97.

En este ejercicio, el lenguaje ocupa un lugar muy especial. En un modo de proceder claramente aristotélico, Arendt considera las palabras como indicios[123], indicaciones que se corresponden con distinciones en el ámbito de los fenómenos que nombran. Sacar a la luz la comprensión preliminar implica "escuchar muy de cerca el lenguaje común"[124]. Pero lo cierto es que asistimos a la creación de pocas palabras. Casi siempre, las palabras son para nosotros algo dado, heredado. Y en esta herencia se revela de nuevo el vínculo entre la comprensión preliminar, los prejuicios y supuestos que integran nuestro sentido común, y el pasado histórico, es decir, se revela de nuevo la tradición. Pero ¿acaso el fin de la tradición no significó la ruptura de este vínculo? Lo cierto es que el fin de la tradición implica la pérdida de reconocimiento de la autoridad del pasado, pero no significa que las categorías y conceptos tradicionales no formen ya parte del lenguaje común que utilizamos y con el que aún hoy nombramos el mundo, ni que, por tanto, su influencia sobre nuestra comprensión haya desaparecido:

> "El final de una tradición no significa necesariamente que los conceptos tradicionales hayan perdido su fuerza sobre la mente de los hombres. Al contrario, a veces parece que la fuerza de nociones y categorías muy trilladas se vuelve más tiránica a medida que la tradición pierde su vitalidad y el recuerdo de su comienzo se aleja; incluso puede revelar todo su poder coercitivo sólo cuando su final ha llegado y los hombres ya no se rebelan contra ella"[125].

El peligro reside en el hecho de que la aparente obviedad de las palabras que hemos heredado de la tradición se acentúa aún más según nos alejamos de su origen y cada vez resulta más difícil darse cuenta de que tales palabras fueron en su momento respuestas a preguntas concretas, es decir, que nuestros los conceptos tradicionales que determinan en forma prejuicios nuestra comprensión fueron en su momento juicios formulados ante determinadas experiencias. De este modo, a pesar de su aparente familiaridad y obviedad, el legado de palabras y conceptos que heredamos de la tradición remite a experiencias del pasado que determinan aún hoy de una forma muy precisa cómo comprendemos los fenómenos que nombran:

> "Todos heredamos determinado vocabulario. Maduramos con él y, llegados a determinado punto, debemos examinarlo. Pero tal examen no consiste en averiguar cuál es el uso habitual de una palabra; es decir, no consiste en averiguar cuáles son sus usos legítimos. A mi juicio, una palabra

[123] La propia Arendt reconoce que esta forma de pensar que parte de la consideración del lenguaje común para a partir sacar a la luz distinciones fenoménicas es una herencia de Aristóteles y la describe de esta manera: "Siempre que empiezo algo —y prefiero no saber muy bien en qué me estoy embarcando— lo hago diciendo lo siguiente: "A y B no son lo mismo". Y esto, por descontado, proviene de Aristóteles". Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Uniderstanding 1953-1975*, 260.
[124] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 311.
[125] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 26.

> tiene con lo que denota, o con lo que es, una relación mucho más fuerte que la que existe cuando usted y yo la empleamos de un determinado modo. Esto es, usted solo se fija en el valor comunicativo de la palabra, mientras que yo me ocupo de su cualidad reveladora. Y, obviamente, esta cualidad tiene siempre un trasfondo histórico"[126].

El examen al que Arendt somete a los conceptos de la tradición de filosofía política no puede ser un análisis conceptual o semántico, como si se tratara de señalar los usos dados a ciertas palabras. De ordinario, estas palabras que compartimos con otros sirven para comunicarnos. En ese sentido las palabras son como herramientas que nos permiten señalar las cosas a las que nos referimos para mostrárselas a otros. Pero la cualidad reveladora que Arendt reconoce al lenguaje trasciende su mera utilidad. Que el lenguaje tenga una cualidad reveladora significa que mantiene con el fenómeno que nombra una relación por la que ésta lo hace aparecer en un cierto sentido, como si lo nombrado estuviera ya comprendido y recogido en la palabra de un modo determinado y no explícito. Arendt afirma que esta cualidad reveladora tiene un trasfondo histórico. Esto significa que las palabras que recibimos del pasado fueron creadas en algún momento para nombrar determinados fenómenos y que el modo en que esas palabras revelan lo por ella nombrado depende de las experiencias originales ante las que fueron acuñadas. Dicho de otro modo, comprender el sentido de los conceptos que heredamos de la tradición exige remontarse a las experiencias originales ante las que fueron acuñados y que determinan el modo en que aquello que nombran está en ellas comprendido. En los conceptos de la tradición hay depositadas experiencias que, quizás por el peso de los siglos o la distancia respecto a su origen, hoy resultan irreconocibles en su aparente y opaca obviedad, pero que determinan igualmente nuestra comprensión.

En este punto, el interés arendtiano por la tradición se reconcilia con el hecho de que la propia autora se comprendiera a sí misma como una especie de fenomenóloga. No sólo se trata de que ante la consideración de cualquier fenómeno Arendt saque a la luz los supuestos que condicionan nuestro acceso a él. Además, al considerar los conceptos de la

[126] Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Uniderstanding 1953-1975*, 243. Creo que gran parte de la imagen excéntrica de Arendt se debe a que sus tesis a menudo son aisladas del ejercicio de pensamiento a través del cual la autora llega a ellas, el cual ha sido ampliamente incomprendido. Como muestra de ello, la intervención en un coloquio sobre su propia obra a la que responde Arendt en este párrafo. El participante describe así el trabajo de Arendt: "toma una palabra, que quizá tiene más de un sentido en su comprensión ordinaria, le confiere un sentido muy especial y, partiendo de ahí, llega a conclusiones sorprendentes, paradójicas". Arendt, 242. El rechazo más visceral del modo de pensar de Arendt es aún hoy el de Isaiah Berlin, que afirmaba que el trabajo de Arendt "no manifiesta argumentos, ni evidencia alguna de pensamiento filosófico o histórico serio. Todo es una corriente de asociación metafísica libre". Jahanbegloo, *Conversaciones con Isaiah Berlin*, 131. Kei Hiruta ha documentado minuciosamente la animadversión entre ambos autores y en particular el rechazo de Berlin por Arendt en Hiruta, *Hannah Arendt and Isaiah Belin: Freedom, Politics and Humanity*.

tradición Arendt pretende mostrar qué tipo de darse experiencial es el que ha dado lugar a la constitución de esos conceptos, qué experiencias determinaron el modo en que los conceptos de la tradición revelan aquello que nombran. De este modo, el pensamiento de Arendt se concreta como una consideración fenomenológica de los conceptos de la tradición[127]. En esta consideración de la tradición de cariz fenomenológico el pensamiento de Arendt se relaciona con esa tradición de dos modos: bien buscando las experiencias que se encuentran en el origen de los propios conceptos de la tradición o recuperando aquellas que la tradición dejó a un lado y condenó al olvido.

De un lado, Arendt se dirige a *los encubrimientos de la tradición*, destruyendo la apariencia de obviedad y familiaridad de sus propios conceptos, lo cual exige remontarse a las experiencias originales ante las que fueron acuñados y sacarlas a la luz. Toda actividad humana es una peculiar forma de relación con su entorno que anticipa una cierta comprensión del mismo. Al remontarse a las experiencias que se encuentran en el origen de los conceptos de la tradición, Arendt saca a la luz el modo en que en ellos fue comprendido aquello que nombran. Sólo así es posible descubrir si esa tradición pensó la política de forma originaria o no, es decir, si las experiencias ante las que se acuñaron sus conceptos eran genuinamente políticas. De este modo, por ejemplo, Arendt descubre que la *theoria* es la experiencia desde la que fue acuñado el concepto tradicional de *vita activa* que, con su general carácter de pura inquietud, es la contraimagen de la quietud de aquella experiencia[128]; o saca a la luz que las experiencias que Platón tenía ante sí cuando acuñó el concepto tradicional de gobierno son experiencias domésticas y de fabricación, es decir, experiencias que no pertenecen al ámbito de la política[129].

---

[127] Taminiaux ha reconocido la deuda que esta forma de abordar la tradición tiene con Heidegger y la ha descrito con mucho acierto: "Con seguridad, Arendt le debe a la temprana enseñanza de Heidegger un método fenomenológico peculiar. Combina una genealogía histórica de muchas nociones filosóficas y una descripción de su relevancia para experiencias específicas. Este método pretende desmantelar, o deconstruir, muchas tesis o estructuras conceptuales que pertenecen al legado de la historia de la filosofía y que a menudo son dados por supuesto porque no se presta atención a los fenómenos específicos con los que se corresponden". Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, 199. Para confirmar esta deuda, Taminiaux recurre a un texto laudatorio sobre Heidegger que Arendt escribió por el ochenta cumpleaños del filósofo, en 1969, en el cual la propia Arendt describe la forma de pensar de Heidegger de forma muy similar a la suya propia: "el rumor sobre las enseñanzas de Heidegger llegó a quienes, de forma más o menos explícita, eran conscientes de la ruptura de la tradición […] había alguien que realmente iba a «las cosas mismas» —tal como había reivindicado Husserl—, alguien que sabía que tales cosas no eran un asunto académico, sino la preocupación de los hombres pensantes —una preocupación no solo de ayer y de hoy, sino inmemorial—, alguien que, precisamente porque sabía que el hilo de la tradición estaba roto, redescubría el pasado". Arendt, «Heidegger a los ochenta», 188.

[128] Arendt, *The human condition*, 13-17.

[129] Arendt, 220-30.

De otro lado, Arendt se dirige también a *los olvidos de la tradición*, es decir, a aquellas experiencias que, porque no encajaban en el marco de las categorías tradicionales o porque la propia tradición se constituyó en expresa oposición a ellas, fueron excluidas de su legado y quedaron así sin efectos articuladores de nuestra comprensión común[130]. Para ello, Arendt parte de testimonios de diverso tipo, poéticos, históricos, biográficos y también filosóficos, intentando recuperar las experiencias que hay depositadas en ellos y destilar a partir de su consideración conceptos que puedan articularse. Son las perlas y el coral que trae a la superficie descendiendo al fondo del mar, como la propia autora expresó en una semblanza de Walter Benjamin[131]. Así, da lugar a una noción de autoridad a partir de la experiencia política romana tal y como resulta visible en los testimonios de Virgilio, Plutarco o Cicerón[132]; o recupera en el testimonio de Jesús de Nazareth el perdón como remedio para la irreversibilidad de la acción[133].

1.5 El comienzo de la tradición: eternidad, inmortalidad y condición humana.

Hasta aquí, he expuesto la formulación arendtiana de la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad del *alguien* y el particular modo de pensar que tiene Arendt. De un lado, he interpretado el propósito arendtiano de mirar la política con ojos no enturbiados por la tradición de filosofía como la intención de dirigir a los asuntos humanos el asombro que dicha tradición les negó y replantear así de forma originaria la pregunta de la política como pregunta por el modo de ser de la condición humana. He planteado la especial afinidad que este modo de ser tiene con las nociones de acción y pluralidad, lo que confirmó que el ámbito en el que el ser humano puede realizar su peculiar modo de ser tiene que coincidir con un ámbito de experiencia específicamente político. De otro lado, he intentado aclarar el modo en que Arendt plantea esta pregunta, el cual está enraizado en una coyuntura particular, la del fin de la tradición, que hace posible una forma de pensar que, de un lado, denuncia los encubrimientos de los conceptos tradicionales remontándose a las experiencias ante las que fueron acuñados y,

[130] Judith Shklar interpreta esta labor arendtiana de recuperación de ejemplos al margen de la tradición para el presente como propia de una "historiadora monumental". Según Shklar, en su relación con el pasado Arendt pretendía recuperar "verdades arquetípicas" y dirigirlas "a los actores políticos para recordarles que grandes actos fueron ejecutados por hombres notables y que lo que una vez fue factible puede ser posible de nuevo". Shklar, «Rethinking the past», 81-82.
[131] Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 178-92.
[132] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 120-28.
[133] Arendt, *The human condition*, 236-43.

de otro lado, busca experiencias que han sido olvidadas en los testimonios excluidos por dicha tradición.

De cara al desarrollo de la investigación, no quiero dejar de resaltar la relación que puede establecerse entre la pregunta arendtiana por la condición humana y el ejercicio de desmantelamiento de la tradición que emprende la autora. Esta relación es el presupuesto fundamental sobre el que voy a proceder en mis análisis. En mi opinión, al plantear la pregunta de la política como pregunta por el *alguien*, Arendt regresa al comienzo de la tradición porque en dicho comienzo hay en juego encubrimientos y olvidos que no sólo conciernen a la política, sino también al propio modo de ser de la condición humana y a la cuestión de su posible aparición en el mundo. La propia autora suele vincular la ceguera de nuestra tradición de filosofía respecto de los asuntos humanos al hecho de que el filósofo siempre ha estado interesado por *el* hombre y no por *los* hombres, de forma que "todas sus afirmaciones serían correctas si sólo hubiera uno o dos hombres o tan sólo hombres idénticos"[134]. Es decir, la tradición de filosofía ha obviado el hecho de la pluralidad y, por ende, el propio modo de ser de la condición humana. En mi opinión, el gesto de regresar al nacimiento mismo de esta tradición permite a la autora levantar acta del encubrimiento que hay en juego en los conceptos tradicionales de este modo de ser y del olvido de ciertas experiencias que descansaban sobre una comprensión original de la diferencia en que consiste la condición humana.

Para mostrar la pertinencia de esta aproximación y plantear cómo se relaciona el conflicto entre el filósofo y la ciudad que Arendt reconoce en el comienzo de la tradición con la cuestión del modo de ser de la condición humana, quiero mostrar muy brevemente cómo, en opinión de Arendt, la experiencia griega de aspiración a la inmortalidad presupone la diferencia constitutiva de la condición humana y cómo esta misma diferencia es clausurada al hacer de la eternidad el principio que gobierna en la *polis*. Esto se hace evidente en el tercer parágrafo de *La condición humana*, "Eternidad frente a Inmortalidad", donde Arendt presenta un conflicto al comienzo de la tradición de filosofía política entre dos principios que correspondían a intereses humanos dispares, el interés del ser humano en tanto que piensa y el interés del ser humano en tanto que actúa. El problema es que, aunque ambos principios tuvieron su origen en experiencias humanas genuinas, la tradición que comenzó con Platón comprendió la eternidad, no como un principio meramente diferente, sino más elevado que la inmortalidad y que, por tanto,

[134] Arendt, *The promise of politics*, 93.

debía ocupar su lugar y gobernar sobre la *polis*. De este modo, a pesar de que la eternidad originalmente se correspondía con experiencias filosóficas y no políticas, acabó determinando las preguntas y categorías de la tradición de filosofía política. De aquí se siguieron ciertos encubrimientos que aún perduran en los conceptos que hemos heredado de ella y el olvido de aquellas experiencias genuinamente políticas que se correspondían con el antiguo principio de la *polis* griega.

Arendt explica cómo la aspiración a la inmortalidad remitía originalmente a una experiencia concreta, la de la vida de los ciudadanos en la *polis* y su espíritu agonal. Según la autora, las raíces de esta experiencia se encuentran en la comprensión griega de la divinidad y la naturaleza. Rodeados, de un lado, de dioses que no conocían el hambre, la enfermedad o la muerte y, de otro lado, de una naturaleza en la que cada especie animal alcanzaba una permanencia similar mediante la recurrencia del ciclo vital, los griegos se comprendieron como los únicos mortales en un universo inmortal. De esta situación surgió la aspiración griega a la inmortalidad que se concretó en una búsqueda de recuerdo y fama imperecederos. Los ciudadanos griegos pretendían alcanzar la misma fama inmortal que los poemas homéricos habían otorgado a héroes como Aquiles o Héctor. Para ello, en su participación en los asuntos públicos, aspiraban a demostrar su excelencia (*areté*), de forma que la grandeza de sus actos les hiciera merecedores de recuerdo imperecedero.

Lo que me interesa es que, mediante una referencia de Heráclito, Arendt explica como esta aspiración a demostrar la propia excelencia del ciudadano griego estaba enraizada en la propia comprensión del ser humano que tenían los griegos:

> "Por su capacidad para el acto inmortal, por su habilidad para dejar huellas no perecederas tras ellos, los hombres, a pesar de su individual mortalidad, alcanzan una inmortalidad propia y demuestran ser de una naturaleza «divina». La distinción entre hombre y animal atraviesa la propia especie humana: sólo los mejores (*aristoi*) quienes constantemente demostraban ser los mejores (*aristeuein*, un verbo para el que no hay equivalente en ningún otro idioma) y quienes «prefieren la fama inmortal a las cosas mortales» son realmente humanos; los otros, contentos con cualesquiera placeres que la naturaleza les brinde, viven y mueren como animales"[135].

Para alcanzar la inmortalidad, los seres humanos, a pesar de su irremediable mortalidad, debía inmortalizarse, es decir, debía aparecer ante sus iguales de igual modo en que lo haría un dios inmortal, haciendo gala de una total libertad respecto de los requerimientos

[135] Arendt, *The human condition*, 19.. Arendt está aludiendo a una cita atribuida a Heráclito: "Los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales; pero la mayoría es saciada como el ganado". Diehls, 111b (B29).

e intereses que impone la vida en su forma de hablar y actuar, como si la muerte ya no fuera un límite. Sólo de este modo podían demostrar su propia excelencia, transgrediendo su mera condición animal y correspondiendo a lo que en ellos había de divino. Es evidente que esta descripción presupone la misma diferencia que caracteriza la noción arendtiana de condición humana, la diferencia entre condicionamiento e iniciativa, que reaparece ahora como diferencia entre la animalidad y la divinidad que atravesaba al ser humano en la comprensión de los griegos. Esto es muy interesante porque apunta al hecho de que la noción arendtiana de condición humana recupera de algún modo esta comprensión del ser del hombre anterior a la tradición de filosofía. Pero, sobre todo, porque hace evidente que en la experiencia del ciudadano en la *polis* griega y su afán por distinguirse y demostrar su excelencia (*areté*) se actualiza la diferencia constitutiva de la condición humana y esta actualización tiene que coincidir con la comparecencia en el mundo de su peculiar modo de aparecer, ese modo de aparecer que he llamado *alguien*. De este modo, la experiencia agonal de la *polis* griega parece un ámbito privilegiado en el que poder plantear la pregunta fundamental de la política, la pregunta por la posibilidad del *alguien*, el peculiar modo de ser de la condición humana[136].

Con esto he adelantado ya la relación en que el principio de la inmortalidad y la experiencia implicada en él guarda con el modo de ser de la condición humana y con la posibilidad de su realización en el mundo. Si ahora nos preguntamos por la eternidad y el modo en que la experiencia que se corresponde con ella se relaciona con la posible comparecencia del *alguien*, puede ser útil advertir que ambos principios difieren marcadamente en su sentido temporal. Mientras que inmortalidad significa permanencia en el tiempo, eternidad alude a un más allá del orden temporal. Es decir, la eternidad no se refiere a extensión temporal alguna, ni siquiera a todo el tiempo del mundo, sino a un

[136] En mi opinión, esta es la explicación más plausible del especial interés de Arendt por la vida agonal de la *polis* griega en *La condición humana*, a pesar de que al comienzo de la obra considere a los romanos, y no a los griegos, como "el pueblo más político que hemos conocido". Arendt, 8. Si el desvelamiento del *alguien* es una parte esencial en toda experiencia política, lo cierto es que por su peculiar idiosincrasia la experiencia del ciudadano griego estaba totalmente orientada a propiciar y conservar este desvelamiento, lo que la convierte en un testimonio privilegiado en el que poder encontrar respuesta a la pregunta fundamental de la política, la pregunta por el sentido y la posibilidad de ser *alguien*. En mi opinión, se trata simplemente de una elección que tiene motivos metodológicos fundados en la conveniencia de escoger una experiencia en la que se hace visible de forma prístina aquello que se quiere comprender. Pero en ningún caso se trata de la propuesta de un modelo político. Este malentendido ha llevado a ciertos intérpretes como Canovan, d'Entreves o Benhabib a acusar de nostalgia a Arendt y a criticar una supuesta visión de la política "como la ejecución de actos nobles por individuos excepcionales". P. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 84. o "como la actividad de «ejecutar actos grandes y memorables» por una elite cívica". Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 125. Lo cierto es que el regreso a los testimonios de los poetas e historiadores como Homero y Heródoto y de personajes como Pericles o filósofos como Aristóteles, tiene el propósito de dar respuesta a una pregunta en particular.

más allá del tiempo y, por tanto, a un más allá del mundo. En otro contexto, Arendt caracteriza la eternidad como un "concepto límite"[137] porque, en tanto indica el colapso de la dimensión temporal, resulta impensable. Aunque la mera idea de un más allá del tiempo puede concebirse sin contradicción, dada nuestra condición temporal no nos la podemos *representar* y, cuando tratamos de hacerlo, la imaginamos como un puro e inalterable presente, "*nunc stans,* el «permanente ahora» en la filosofía medieval"[138], que sirve como "modelo y metáfora"[139] para comprender la eternidad.

"*Theoria* o «contemplación» es la palabra dada a la experiencia de lo eterno"[140]. Es decir, la theoria es la experiencia que corresponde a la revelación de esta pura presencia al ser humano. Una pura presencia tiene que ser siempre tal y como es, no pudiendo ser de otro modo pues, en ausencia de tiempo, no cabe hablar de cambio o movimiento alguno. Es, por tanto, inalterable y su comparecencia debe ser siempre igual para todos. La inalterabilidad e identidad de lo eterno exige un correlato en la existencia que hace la experiencia de ello. "Esta eternidad se revela a los ojos mortales solo cuando todos los movimientos y actividades humanos están en perfecto reposo"[141]. A la experiencia de revelación de lo eterno como pura e inalterable presencia debe corresponder el cese de toda actividad humana, de modo que nada perturbe su manifestación. A la patencia de lo eterno corresponde la quietud de la existencia:

> "Todo movimiento, el movimiento del cuerpo y del alma así como del discurso y de la razón, deben cesar ante la verdad. La verdad, ya sea la antigua verdad del Ser y o la verdad cristiana del Dios viviente, sólo puede revelarse en completa quietud humana"[142]

Que la quietud sea la condición esencial de la theoria como experiencia de la eternidad es fundamental para entender cómo se relaciona esta experiencia con la condición humana y su peculiar modo de comparecer. Lo decisivo es que esta quietud implica una total ausencia de actividad, es decir, de iniciativa y por tanto el encubrimiento de la diferencia constitutiva de la condición humana. Dicho de otro modo, en la *theoria*, la experiencia de contemplación de una verdad eterna, la diferencia entre límite e iniciativa en que consiste la existencia humana tiene que anularse al quedar referida a la identidad e invariabilidad de la verdad revelada. Esto mismo está implicado cuando Arendt dice que la *theoria* tiene

[137] Arendt, *The Life of the Mind*, 211.
[138] Arendt, 210.
[139] Arendt, 210.
[140] Arendt, *The human condition*, 20. Es llamativa la escasa atención que la noción de *theoria* ha recibido entre los comentaristas de Arendt a pesar del lugar tan relevante que la experiencia ocupa en la comprensión arendtiana de la tradición y los olvidos y deformaciones que implica.
[141] Arendt, 15.
[142] Arendt, 15.

que darse siempre "fuera de la pluralidad de los hombres"[143], es decir, más allá de la condición por la que cada ser humano existe como un individuo único entre iguales. Si ahora pensamos en la imposición de la eternidad como el principio que debía gobernar la ciudad tal y como tiene lugar al comienzo de la tradición en la filosofía política de Platón, esta imposición, el gobierno de la idea sobre la ciudad tiene que implicar la clausura del espacio en que puede actualizarse la diferencia dada en la condición humana y, por tanto, el encubrimiento de la política como el ámbito de experiencia en que *alguien* puede aparecer.

[143] Arendt, 20.

Capítulo 2. La cuestión de la condición humana a partir de la pregunta de la ciencia.

> "Encontró el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; parece que sólo le fue dado encontrarlo bajo esta condición"[144].

Este aforismo condensa en buena medida el sentido de la interpretación arendtiana de la revolución científica y el modo en que esta se relaciona con la condición humana[145]. En una ocasión, Arendt caracterizó estos pequeños textos de Kafka como "verdaderas *parabolai*" que, proyectando su luz sobre los fenómenos, "no iluminan su apariencia exterior, sino que poseen el poder de los rayos X de dejar al descubierto su estructura interior"[146]. Aunque entonces se refería a un texto diferente, en mi opinión puede decirse lo mismo de este aforismo. Creo que en él se revela lo esencial del respecto existencial de la revolución científica, la ambivalencia del descubrimiento de la asombrosa capacidad del ser humano de conocer la naturaleza como si dispusiera de ella desde alguna posición lejana y arrancada de su fuerza condicionante, cuya contrapartida resultó ser su repentino empequeñecimiento, el desvanecimiento de aquello en lo que descansaba su orgullo en tanto que humano.

---

[144] Arendt, 248. El aforismo, con el que Arendt abre el último capítulo de *La condición humana*, está recogido en los *Aforismos, visiones y sueños* de Kafka, que tienen traducción al castellano: Kafka, Franz. *Aforismos, visiones y sueños*. Madrid: Valdemar, 2024. Sabemos por Julia Kristeva que "una inmensa fotografía de Franz Kafka adornaba el apartamento neoyorkino de Arendt y Blücher". Kristeva, *Hannah Arendt*, 87.

[145] A partir de la presencia de Kafka en la obra de Arendt y entroncando con la inquietud de la autora por la amenaza de la condición humana en el mundo moderno, Nuria Sánchez Madrid aborda la relación entre Kafka, Arendt y la indigencia del hombre moderno a partir de la consideración arendtiana del paria, una figura que implica "la pérdida de todas las condiciones jurídicas, pero también antropológicas, que vuelven la vida humana soportable". Sánchez Madrid, «Kafka en Arendt. Poética de la extinción», 73.

[146] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 6. Arendt se refiere a "Él", un pequeño texto de Kafka del que se vale para caracterizar la posición que el ser humano ocupa cuando piensa. Más adelante comento la interpretación de Arendt de este texto de Kafka en relación a una posible recuperación del sentido originario, no metafísico, de la experiencia de la eternidad tal y como se hace posible en el pensar.

El aforismo de Kafka nos coloca frente a ciertas preguntas. ¿Por qué el ser humano sólo pudo encontrar el punto de Arquímedes a condición de utilizarlo contra sí mismo? ¿por qué para un ser como el hombre intervenir y transformar su mundo eligiendo para ello una posición arrancada de él tenía tarde o temprano que dar lugar a ciertas perplejidades? ¿es posible que al término de una empresa como la ciencia moderna, que comenzó con una transgresión de la condición terrestre del ser humano, finalmente ese límite, la Tierra misma, acabe reclamando sus derechos?

2.1 Introducción: el horror ante la destrucción de la condición humana.

En el capítulo anterior, me he referido a cómo la formulación arendtiana de la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad del *alguien*, emerge de una experiencia concreta, la del sentimiento de asombro que Arendt dirige al hecho mismo de la pluralidad humana, la condición de toda vida política. Sin embargo, en algunos de los textos que cité entonces, Arendt compara el admirado asombro que da paso al modo de preguntar de la filosofía con un sentimiento distinto que, según la autora, surge de las específicas condiciones del Mundo Moderno. En "El interés por la política en el pensamiento filosófico europeo reciente" (1954), Arendt explica la incapacidad de los filósofos contemporáneos de plantear de forma originaria la pregunta de la política por su renuencia a padecer "el puro horror de los acontecimientos políticos contemporáneos"[147] y compara esta renuencia con el rechazo de Platón al comienzo de la tradición a dirigir el asombro filosófico a los asuntos humanos:

> "Porque el mudo horror ante lo que el hombre puede hacer y ante lo que el mundo puede llegar a ser está relacionado de muchas formas con el mudo y agradecido asombro del que emergen las preguntas de la filosofía"[148].

Como el asombro, el horror es también un sentimiento que se padece y embarga el ánimo y, así como el admirado asombro ante la pluralidad humana, el horror ante los acontecimientos políticos del pasado siglo también da lugar a un cuestionamiento radical

[147] Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism.*, 444.

[148] Arendt, 445. Es evidente que Arendt realiza una apropiación de la teoría de los temples de ánimo fundamentales (*Befindlichkeit*) de Heidegger que, hasta donde sé, no ha sido señalada por los estudiosos. Sobre la teoría heideggeriana de los temples de ánimo, el desarrollo más extenso que conozco se encuentra en *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: mundo, finitud, soledad*, un curso impartido en Friburgo el semestre de invierno de 1929-1930 en el que Heidegger desarrolla su famoso análisis del aburrimiento como temple de ánimo fundamental de la existencia actual. Hay traducción al castellano de Alberto Ciria. Lo interesante en el planteamiento de Arendt es que vuelve contra Heidegger su propia teoría: la incapacidad de Heidegger para poder comprender los problemas de la política tendría que ver precisamente con su rechazo a asumir este horror ante los acontecimientos políticos del siglo.

que puede propiciar "una auténtica filosofía política"[149]. De este modo, Arendt vincula el sentimiento que dio lugar al primer comienzo de la filosofía en Grecia, el asombro, a otro sentimiento que emerge ahora de las específicas condiciones del Mundo Moderno y que puede propiciar un nuevo preguntar filosófico.

En el anterior capítulo ya me referí al uso que Arendt hizo de la noción heideggeriana de temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) como un elemento relevante en el planteamiento de las preguntas de la filosofía. Lo cierto es que la vinculación del asombro con el horror que encontramos en Arendt es análoga a otra establecida también por Heidegger, que puso en relación el asombro griego con un sentimiento, el espanto (*Erschrecken*), que emerge de las propias condiciones del mundo al que ha dado lugar la Modernidad. Esta vinculación aparece en las *Preguntas fundamentales de la filosofía*, un curso impartido en el semestre de invierno de 1937/1938 en Friburgo, donde Heidegger compara el inicio de la filosofía en Grecia con un posible nuevo inicio para el filosofar:

> "En el *asombro*, el temple fundamental del primer inicio, el ente llega a estar por primera vez en su forma. En el *espanto*, el temple fundamental del otro inicio, se desvela, detrás de toda progresividad y dominación del ente, el oscuro vacío de la ausencia de metas y eludirse ante las primeras y últimas decisiones"[150].

Según Heidegger, el espanto es el sentimiento que se despierta ante la culminación de la moderna reducción de la totalidad de lo ente a algo plenamente calculable, explicable y controlable, lo cual es solo la otra cara del desarrollo y triunfo de la subjetividad moderna. De este modo, si el filosofar en Grecia nació del asombro ante el hecho de que la totalidad de lo ente participaba del ser, el filosofar de este otro comienzo parte del espanto ante la posibilidad de que el ser se retire definitivamente, de que el desocultamiento de lo ente de paso a una plena y luminosa disponibilidad sin resto alguno. Pues bien, como ahora veremos, mientras que Heidegger identifica el objeto de su espanto con la reducción de la totalidad de lo ente a algo plenamente calculable y explicable, Arendt atiende más bien a las específicas consecuencias que la culminación del proyecto moderno tiene para la condición humana, señalando que el reverso de la plena soberanía de la subjetividad moderna es paradójicamente la reducción del ser humano a un estado de pleno condicionamiento y, por tanto, la clausura de la diferencia que es él mismo.

Para entender mejor qué despierta este horror en el planteamiento de Arendt, quiero referirme a otro texto de la misma época, un curso titulado "La historia de la teoría política"

[149] Arendt, 445.
[150] Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, 180.

(1955). Aquí Arendt lo expresa de forma muy clara. El horror ante los acontecimientos políticos contemporáneos se debe a la amenaza de propagación en el Mundo Moderno de un desierto humano, la amenaza de destrucción de las condiciones en las que puede haber *alguien*:

> "A partir de las específicas condiciones de nuestro mundo contemporáneo, que nos amenaza no sólo con la nada (*no-thingness*) sino también con el nadie (*no-bodyness*), puede surgir la pregunta, ¿por qué hay en absoluto alguien y no más bien nadie?"[151].

Arendt refiere la formulación de la pregunta de la política como pregunta por la posible realidad del peculiar modo de ser de la condición humana a la experiencia del horror ante las circunstancias políticas del siglo pasado y su amenaza de destrucción de las condiciones en que la humanidad es posible. En el mundo contemporáneo, el asombro original del filósofo da paso al horror ante la reducción sistemática en los campos de exterminio del ser humano a algo menos que humano y la quizás menos obvia, pero igualmente persistente reducción de todo individuo al anonimato en la sociedad de masas. Ante el abismo, ya no de la *nada*, sino del *nadie*, ante la amenaza de una realidad en la que la peculiar forma de ser del hombre ha sido desterrada, puede surgir la pregunta por el sentido y la posibilidad del *alguien*: ¿cómo es que hay alguien y no más bien nadie? ¿qué significa que haya alguien y bajo qué condiciones resulta esto posible?

Desde luego, Arendt reconoce como la principal amenaza de propagación de este desierto humano esas "tormentas de arena"[152] que son los movimientos totalitarios. La reducción sistemática de masas de seres humanos a algo menos que humano es esencial al totalitarismo porque el ejercicio de la "dominación total"[153] tiene que eliminar toda resistencia para poder establecerse y esto sólo resulta posible al precio de erradicar toda

---

[151] Arendt, *The promise of politics*, 204. Lo interesante de este texto es que hace evidente que cuando Arendt plantea de nuevo la pregunta de la política tiene presente el modo en que Heidegger repitió la pregunta fundamental de la metafísica. En el texto, Arendt relaciona ambas preguntas con el sentimiento (*pathos*) del que emergen. Después de la Edad Moderna, el original asombro del que hablaba Platón, la admiración ante la belleza del universo de la que en la antigüedad brotó la pregunta por el principio (*arché*) de tal armonía, no puede permanecer indiferente a las condiciones peculiarmente modernas de pérdida de confianza en la realidad y alienación del mundo. En estas condiciones, el asombro filosófico da paso a la duda y en último término a la angustia ante el abismo de la nada y de ella surge una pregunta que, aunque pronunciada por primera vez por Leibniz en sus *Principios*, Heidegger repitió en una famosa conferencia de 1929: "¿por qué hay ente y no más bien nada?". Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, 43. Arendt apunta que, de las específicas condiciones del Mundo Moderno al que la Edad Moderna ha dado lugar y en el que el ascenso de la sociedad de masas y la irrupción de los gobiernos totalitarios y sus fábricas de la muerte amenazan, no sólo con la pérdida del mundo y la consiguiente *nada*, sino con la destrucción de la propia condición humana, nace un horror que da lugar a una pregunta que formula como un reflejo de la anterior. Ya no se trata de preguntarse por qué hay algo y no más bien nada, sino: ¿por qué hay alguien y no más bien nadie?

[152] Arendt, *The promise of politics*, 204.

[153] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 457.

espontaneidad y, con ella, todo rastro de individualidad, de la faz de la tierra. Este es el sentido de la afirmación arendtiana de que el totalitarismo vuelve a los hombres superfluos:

> "El Totalitarismo no pugna por gobernar despóticamente sobre los hombres, sino por un sistema en el que los hombres son superfluos. El poder total puede alcanzarse y mantenerse solo en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más mínimo resto de espontaneidad"[154].

Que el ser humano devenga superfluo significa que el comienzo que vino al mundo con él ya no se deja sentir más, que tras su paso por el mundo es como si nadie nuevo hubiera llegado a él. Esta erradicación de la espontaneidad humana encontró su expresión más terriblemente depurada en los campos de concentración que, como laboratorios de experimentación de la dominación total, dieron lugar a un proceso exitoso de deshumanización. Según Arendt, los campos no sólo fueron exitosos en exterminar incontables vidas, sino sobre todo en la destrucción de la individualidad de sus víctimas, que fueron transformadas en "cadavéricas marionetas con rostros humanos, que se comportan todas como el perro en los experimentos de Pavlov"[155]. Con ello, se consuma la destrucción del peculiar lugar que la condición humana ocupa más allá del automatismo de la naturaleza y de la mera conducta.

El totalitarismo es el ejemplo más terrible en la obra de Arendt de que la institución por parte del hombre de un dominio irrestricto sobre los hombres tiene paradójicamente como contrapartida la reducción del propio ser humano a un amasijo de reflejos y respuestas condicionadas[156]. Lo que entonces tiene lugar es una clausura de la diferencia entre condicionamiento e iniciativa que es constitutiva de la condición humana y la distingue del modo de ser de cualquier animal que, porque tiene una naturaleza dada, vive en un estado de pleno condicionamiento. Pero, sin embargo, el del totalitarismo no es el único ejemplo de esta preocupación en la obra de Arendt. En este capítulo quiero hacer un

[154] Arendt, 457.
[155] Arendt, 455.
[156] Esta correlación entre dominación total y pasividad total ha sido señalada por muchos intérpretes. Serrano de Haro, por ejemplo, entiende que es la conclusión fundamental de los análisis de Arendt sobre el mal radical: "La conclusión de los análisis de Arendt es la correlación casi axiomática de la omnipotencia del movimiento totalitario con la reducción a impotencia absoluta de la espontaneidad y pluralidad de los hombres". Serrano de Haro, «Hannah Arendt y la cuestión del mal radical», 429. Al final del artículo, Serrano de Haro plantea que, ya que Arendt establece una correlación entre mal radical y destrucción de la pluralidad, la pluralidad humana debe encontrarse en la raíz de todo valor y en el origen de todo bien, si bien entiende que esto es una conclusión suya, no de Arendt. Lo cierto es que Arendt sí planteó esta correlación entre virtud y pluralidad: sus análisis de la vida agonal en la *polis* demuestran como la aparición de la virtud (*areté*) en el mundo coincide con el desvelamiento de la individualidad. A ello me referiré en el último capítulo de esta investigación. Para una consideración más extensa de la comprensión arendtiana del mal y la destrucción de la pluralidad consultar: Birulés, «Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad», 168-82.

análisis del modo en que esta misma preocupación se hace visible en los análisis arendtianos de un fenómeno que recibe amplia atención en *La condición humana*.

Muchos intérpretes han planteado la relación entre la preocupación arendtiana por la amenaza de la dominación totalitaria y los desarrollos de esta obra[157]. Estos autores argumentan que una parte importante de los análisis arendtianos en *La condición humana* están orientados a refutar la hipótesis totalitaria y demostrar que no todo es posible, que la iniciativa posible es siempre para el ser humano la otra cara del condicionamiento y que este carácter condicionado, es decir, finito, es insuperable. Sin duda, estoy de acuerdo con ellos. Pero lo cierto es que no es necesario regresar a la obra sobre el totalitarismo para reconocer la preocupación arendtiana por la amenaza a la condición humana en el Mundo Moderno[158]. Esta inquietud está claramente presente en la obra de 1958 cuando Arendt advierte sobre el potencial mortífero nuclear, analiza la tecnificación del Mundo Moderno o describe las modernas sociedades de masas como sociedades de trabajadores en las que el ser humano, reducido a la condición de *animal laborans*, es sometido por el conformismo y la normalización de las conductas que hacen cada vez más improbable la

[157] En este punto hay casi unanimidad entre los intérpretes. Así, por poner algunos ejemplos, Paul Ricoeur, en su prefacio a la edición francesa de la obra sobre la *vita activa*, plantea que el proyecto de investigación de las articulaciones fundamentales de la condición humana tiene el sentido de una pregunta por los límites y barreras que la propia condición humana impone a la hipótesis totalitaria de que todo es posible: "el carácter radicalmente nuevo del totalitarismo ha generado una pregunta que en sí misma no tiene precedentes: ¿bajo qué condiciones es posible un mundo más allá de la confirmación del carácter superfluo del ser humano en los campos de concentración? ¿Según qué presupuestos deja el hombre de ser superfluo?". Ricoeur, «Préface», 14. Por otro lado, Calude Lefort alude a la misma relación entre la investigación arentiana en torno a los límites de la condición humana y la preocupación por un régimen "que se consagra a la creación del «hombre nuevo»". Lefort: «Hannah Arendt y la cuestión de lo político», 137. Dana R. Villa ha observado que es el fenómeno totalitario lo que pone a Arendt en alerta acerca de la posibilidad de que el ser humano pierda ciertas facultades con tal de que las condiciones en que transcurre su vida sean modificadas: "Lo que Arendt aprendió de la experiencia del totalitarismo es que todas las capacidades humanas —y particularmente la capacidad de acción y juicio—dependen crucialmente de las condiciones de su existencia y que de hecho es posible desarraigar capacidades que pueden parecer parte de nuestra «naturaleza». La urgencia de su intento de «pensar lo que hacemos» en *La condición humana* emerge de esta visión". Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 206. Por último, Fina Birulés afirma que "las categorías y los problemas centrales del pensamiento arendtiano deben mucho al guion semioculto que se fue perfilando a lo largo de su esfuerzo por dar cuenta del fenómeno totalitario". Birulés, *Una herencia sin testamento*, 54.

[158] Sobre la opinión arendtiana de la pervivencia de elementos totalitarios en el mundo moderno: Serrano de Haro, «La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos», 205-28. El autor reconoce tres situaciones en que Arendt parece detectar elementos potencialmente totalitarios en las sociedades postotalitarias: el uso bélico de la energía nuclear; el poder científico-técnico para redirigir procesos naturales y la pervivencia de formas de opresión y miseria extremas proclives de soluciones totalitarias. De hecho, esta pervivencia fue reconocida explícitamente por la autora en "Comprensión y política" (1954), donde llegó a entender la necesidad de comprender el totalitarismo como una tarea de autocomprensión: "En la medida en que los movimientos totalitarios han emergido en el mundo no totalitario (en ese mundo se encuentran elementos cristalizadores, ya que los gobiernos totalitarios no han salido de la nada) el proceso de comprensión es claramente, y quizás primeramente, también un proceso de autocomprensión". Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 310.

distinción. Es más, creo que, aunque sea menos evidente, hay una clara relación entre la preocupación arendtiana por la pérdida de la condición humana en el Mundo Moderno y los análisis de la autora de otro fenómeno al que dedica varias secciones en esta obra. Me refiero al desarrollo de la ciencia moderna y al acontecimiento de la revolución científica en el que este tuvo su origen[159].

Mi hipótesis es que la misma preocupación por la pérdida de la condición humana que los acontecimientos políticos del pasado siglo despertaron en Arendt se hace visible de un modo más sutil en los análisis arendtianos del desarrollo de la ciencia moderna y que, así como en la interpretación de Arendt el reverso de la dominación total es la supresión de toda espontaneidad, en sus análisis de la ciencia moderna la conquista de una capacidad de conocer no limitada por las condiciones en que transcurre la vida humana lugar a la altura del Mundo Moderno a una comprensión del hombre como un ser absolutamente condicionado. Creo que esta estrecha relación entre la lectura arendtiana de la revolución científica y su preocupación por la pérdida de la condición humana se hace evidente en varios pasajes de Arendt.

En el prólogo de *La condición humana*, Arendt se refiere a tres acontecimientos que inquietan al ser humano a la altura del Mundo Moderno —la puesta en órbita del primer satélite en el espacio y el deseo del hombre moderno de escapar de su "prisión terrestre"[160], la Revolución cuántica y la inquietud que entre los propios científicos que la alumbraron despertó su incapacidad de *comprender* aquello que sin embargo podían *conocer* y el advenimiento de la automatización con su promesa de liberar de las penalidades del trabajo a una sociedad laborante que, lamentablemente, comprende ya toda actividad como una forma del mismo. Estos tres acontecimientos son fruto de la revolución científica y el modo en que transformó el mundo. Su presencia al comienzo de la obra tiene un significado muy preciso que la propia autora se encarga de aclarar. La investigación que comienza no pretende encontrar respuesta a estos problemas. Más bien, componen el "trasfondo"[161] ante el cual esta va a emprenderse, es decir, delimitan "la ventajosa posición"[162] desde la que tiene lugar la reconsideración arendtiana de "las

[159] Dejaré a un lado los análisis arendtianos sobre la tecnología que ha resultado de la ciencia moderna, los cuales han recibido más atención entre los estudiosos que se ocupan de la crítica de Arendt a la Modernidad. García Labrador ha considerado esta cuestión en relación al posthumanismo y a cómo las escritos de Arendt advierten del advenimiento de una etapa de tal pasividad que haga imposible un mundo propiamente humano: Labrador, «Arendt y la tecnología. Profecía de un posthumanismo sin fin», 121-39.
[160] Arendt, *The human condition*, 2.
[161] Arendt, 5.
[162] Arendt, 5.

articulaciones más fundamentales de la condición humana"[163]. Pero ¿en qué consiste esa posición ventajosa que los desarrollos de la ciencia moderna proporcionan para una investigación de la condición humana?

Para comprenderlo, quiero recurrir a otros textos en los que se hace evidente que, en opinión de Arendt, el ilimitado desarrollo de la ciencia moderna puede constituir una amenaza para la condición humana. Me refiero a reflexiones posteriores como *La conquista del espacio y la estatura del hombre* (1963) o *El punto de apoyo de Arquímedes* (1969). Estas reflexiones parten del hecho de que la ciencia moderna y el desarrollo tecnológico que trajo consigo no sólo han transformado el mundo en que vivimos, sino también el significado que atribuimos a ciertas nociones fundamentales, en particular el de aquello que significa conocer para el ser humano. Lo que me interesa es que Arendt plantea que al mismo tiempo se está transformando el modo en que el ser humano se comprende a sí mismo:

> "En otras palabras, nociones como vida u hombre, o ciencia o conocimiento son precientíficas por definición, y la cuestión es si el desarrollo actual de la ciencia que ha conducido a la conquista del espacio terrestre y la invasión del espacio del universo ha cambiado estas nociones hasta tal punto que ya no tienen sentido o no"[164].

Las palabras de Arendt sugieren que la radical transformación de la capacidad cognitiva humana que la revolución científica trajo consigo, dando lugar a un inaudito incremento del conocimiento y del poder humanos, también tiene implicaciones para la comprensión que el hombre moderno tiene de sí mismo. Puede que el desarrollo de la ciencia moderna haya transformado esta comprensión. En un texto posterior, Arendt concreta el sentido de este cambio. La autora plantea que esta transformación implica una merma de la consideración que el ser humano tiene de sí, una disminución de la estatura del hombre en tanto que ser humano, la cual parece ser inversamente proporcional al crecimiento de sus capacidades en tanto que científico:

> "La paradoja del desarrollo de la ciencia moderna parece radicar en que, si bien aumentó enormemente el poder humano, produjo al mismo tiempo una reducción no menos decisiva del amor propio del hombre"[165].

El crecimiento del ser humano en tanto que científico tiene como contrapartida una evidente merma de su estatura en tanto que hombre. En mi opinión, Arendt expone aquí la misma paradoja formulada en el aforismo de Kafka, una paradoja que atraviesa toda su

[163] Arendt, 5.
[164] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 262.
[165] Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Uniderstanding 1953-1975*, 177.

interpretación de la ciencia moderna: la contrapartida del descubrimiento de la capacidad humana de conocer e intervenir sobre la naturaleza terrestre desde una posición situada más allá de la Tierra, es decir, una posición no limitada ya por las condiciones bajo las que la vida ha sido dada al hombre, es la transformación de la comprensión que el ser humano tiene de sí, que queda reducida al nivel de una criatura plenamente condicionada. Creo que esta inquietud por el desdibujamiento de la condición humana en la comprensión del hombre moderno a la que está dando lugar la ciencia sirve de trasfondo al proyecto que Arendt emprende en *La condición humana*. Sólo cuando nuestra comprensión de la condición humana se ha vuelto cuestionable, resulta pertinente plantear de nuevo la pregunta por ella.

* * *

En este capítulo quiero mostrar cómo los análisis de Arendt sobre el descubrimiento del punto de Arquímedes y el desarrollo de la ciencia moderna están atravesados por la inquietud ante la pérdida de la condición humana a la altura del Mundo Moderno[166]. Para ello, primero voy a plantear la estrecha relación que la interpretación arendtiana de la revolución científica tiene con su comprensión de la condición humana, relación que se hace evidente cuando Arendt elige el ejemplo de la ciencia moderna para mostrar que el ser humano carece de una naturaleza dada. Teniendo presente esta relación, elaboraré una interpretación de la lectura arendtiana del desarrollo de la ciencia moderna con la mirada puesta en la peculiar diferencia en que consiste el ser del hombre, lo que me permitirá comprender la estructura existencial de este desarrollo como una transgresión y un

[166] Una señal de la centralidad que el desarrollo de la ciencia moderna tiene para Arendt es que la autora lo usa como criterio para distinguir entre Edad Moderna y Mundo Moderno al final del prólogo de la obra: "Sin embargo, la edad moderna no es lo mismo que el mundo moderno. Científicamente, la edad moderna que comenzó en el siglo diecisiete llegó a su fin al comienzo del siglo veinte; políticamente, el mundo moderno, en el que vivimos hoy, nació con la primera explosión atómica". Arendt, *The human condition*, 6. Esta distinción del prólogo entre Edad Moderna y Mundo Moderno coincide con la distinción entre dos etapas en el desarrollo de la ciencia que la autora hace en el parágrafo 37 de la obra. Allí, Arendt habla del "profundo abismo" que separa dos estadios de la empresa científica, de un lado, "una ciencia que considera la naturaleza desde un punto de vista universal", permitiendo al científico ocupar una posición de pleno dominio, la cual ha dado paso a "una ciencia verdaderamente «universal»".Arendt, 268. Lo peculiar de este estadio de la ciencia —que coincide con el Mundo Moderno— es que la diferencia entre la naturaleza y el resto del universo se ha vuelto irrelevante y el científico ha comenzado a importar a la Tierra procesos cósmicos, incluso a riesgo de perder el control sobre ellos, o a desarrollar artefactos cuyo inmenso poder mortífero podría acabar con toda vida en la Tierra y destruir por tanto al propio ser humano. Es decir, lo peculiar es la pérdida de la posición de pleno dominio, el reencuentro con el límite al que me refiero. De este modo, la pérdida de la posición de pleno dominio habilitada al comienzo de la Edad Moderna es el criterio mediante el que Arendt distingue este periodo del Mundo Moderno.

reencuentro de los límites de la condición humana. Por último, mostraré que en el planteamiento de Arendt el peculiar punto de vista sobre el que se sostiene la ciencia moderna ha dado lugar a una comprensión del ser humano como un ser plenamente condicionado a la altura del Mundo Moderno. Para todo ello, me valdré de "La *Vita Activa* y la condición humana", el primer parágrafo de *La condición* humana (1958), y de varios pasajes de "La *Vita Activa* y la Edad Moderna", el último capítulo de esta misma obra. Además, recurriré a algunos textos posteriores como *La conquista del espacio y la estatura del hombre* (1963) o *El punto de apoyo de Arquímedes* (1969).

2.2 La alienación de la Tierra y la condición humana.

En el primer parágrafo de su investigación sobre la *vita activa* y con el propósito de distinguir la condición humana de una supuesta naturaleza humana, Arendt se vale de un ejemplo muy concreto para diferenciar "condición" y "actividad" de otras nociones con las que podrían ser confundidas. Está muy interesada en aclarar que las condiciones en que trascurre la vida del hombre y las actividades que emprende no son rasgos esenciales y que, por tanto, al preguntar por ellas no persigue en ningún caso determinar algo así como la naturaleza humana. El ejemplo que Arendt elige para mostrar esta diferencia es el nacimiento de la ciencia moderna y el desarrollo a partir de ella de una tecnología que ha hecho de la posibilidad de abandonar la Tierra algo más que un mero sueño para el hombre. Creo que esta elección no es arbitraria y en este apartado me gustaría hacer valer toda su pertinencia. Mi impresión es que la elección evidencia que la comprensión arendtiana de la condición humana guarda una especial relación con el fenómeno de la ciencia moderna.

Cómo ya señalé en el capítulo anterior, la peculiaridad de la condición humana consiste en estar más allá del límite que ella misma es. Esto significa que, en opinión de Arendt, el ser humano carece estrictamente de una naturaleza dada. La naturaleza de una cosa es el conjunto de rasgos que determinan su ser. Estos rasgos marcan el límite en cuyo contorno la cosa resulta reconocible como aquello que es. Las cosas que tienen naturaleza no pueden franquear ese límite, con el que coinciden de forma necesaria. Pero, según Arendt, ni las actividades humanas son "características esenciales"[167] del ser del hombre, ni las condiciones en que transcurre su vida "cualidades «naturales»"[168] que determinan su ser. De un lado, las actividades son sólo iniciativas que el ser humano *puede* emprender,

[167] Arendt, *The human condition*, 10.
[168] Arendt, 11.

si bien no hacerlo no cuestiona su carácter humano. De otro lado, las condiciones nunca pueden ser comprendidas como determinaciones de su ser, pues su fuerza es sólo condicionante, nunca determinante.

Para hacer visible esta distinción entre el modo de ser de la condición humana y el de aquello que tiene una naturaleza dada, Arendt elige un ejemplo muy concreto, el nacimiento y desarrollo de la ciencia moderna hasta hacer posible la conquista del espacio. Quiero parar a pensar por qué Arendt eligió precisamente este ejemplo. De un lado, Arendt plantea que el nacimiento de la ciencia moderna demuestra que las condiciones de la existencia humana no son límites infranqueables para el hombre:

> "Pero hoy casi podemos decir que hemos demostrado incluso científicamente que, aunque ahora vivimos, y probablemente siempre lo hagamos, bajo las condiciones de la Tierra, no somos meras criaturas terrestres. La ciencia moderna de la naturaleza debe sus grandes triunfos a haber considerado y tratado la naturaleza terrestre desde un punto de vista verdaderamente universal, es decir, desde una perspectiva arquimediana tomada pretendida y explícitamente fuera de la Tierra"[169].

Si Arendt recurre a la ciencia moderna para demostrar que las condiciones de la existencia humana no son determinaciones del ser del hombre es porque su nacimiento supuso una transgresión de lo que Arendt considera la "quintaesencia de la condición humana"[170], la Tierra. El modo en que el científico se relaciona con la naturaleza cuando se propone conocerla presupone su capacidad de ocupar, mediante la abstracción de la razón y el ingenio de la fabricación, una posición situada más allá de las condiciones que limitan el punto de vista de un espectador situado en la Tierra. Esto ocurre, por ejemplo, cada vez que el científico se vale de instrumentos para observar aquello que es infinitamente lejano o infinitamente pequeño. Al hacerlo, transgrede los límites de la experiencia sensible de una criatura terrestre y, en este sentido, Arendt dice que la ciencia moderna descansa en su posibilidad sobre una alienación de la Tierra.

Lo curioso es que, el sorprendente incremento del conocimiento y el poder humanos al que ha dado lugar esta alienación de la Tierra que está a la base de la ciencia moderna, ha hecho de la posibilidad real de abandonar el planeta algo más que un sueño. Arendt señala que, en términos de este desarrollo, es cómo si el ser humano, que primero transgredió

[169] Arendt, 11. En el original, en esta y otras muchas ocasiones, Arendt enfatiza con un guion en *earth-bound* que el carácter terrestre del ser humano implica su sujeción a la Tierra. He optado por traducir "*earth-bound*" por "terrestre", a pesar de que este término castellano no posibilita un uso semejante del guion. En su traducción, Gil Novales habla de "criaturas sujetas a la Tierra", lo cual es interesante, pues enfatiza el sentido de sujeción del ser humano a las condiciones en que transcurre su existencia.
[170] Arendt, 2.

los límites de su condición terrestre mediante la imaginación y el ingenio, a la altura del Mundo Moderno estuviera preparado para conquistar esa posición y viajar realmente al espacio. Arendt imagina ese viaje para demostrar que tampoco las actividades que el ser humano emprende son rasgos esenciales de su ser:

> "El cambio más radical que podemos imaginar en la condición humana sería una migración de los hombres desde la Tierra a otro planeta diferente. Tal acontecimiento, ya no del todo imposible, implicaría que el hombre tendría que vivir bajo condiciones fabricadas por sí mismo, radicalmente diferentes a las que la tierra le ofrece. Ni el trabajo, ni la fabricación, ni la acción ni, de hecho, el pensamiento, tendrían ya sentido tal y como los conocemos. Aun así, incluso estos hipotéticos nómadas de la Tierra serían todavía humanos; pero lo único que podríamos afirmar sobre su «naturaleza» es que seguirían siendo seres condicionados, incluso aunque su condición ahora sea en buena medida fabricada por ellos"[171].

Incluso aunque el ser humano abandonara la Tierra, incluso aunque las condiciones de su existencia cambiaran hasta el punto de ser plenamente fabricadas por él y, consecuentemente, el sentido de las actividades que emprende se transformase para siempre, seguiría siendo aquello que es, a saber, un ser condicionado. Esto evidencia que, al igual que las condiciones de la existencia no son determinaciones del ser del hombre, las actividades humanas no son rasgos necesarios de su naturaleza, sino únicamente iniciativas posibles.

Me parece que en este pasaje Arendt está pensando en "el deseo de escapar de la condición humana"[172] al que se ha referido en el prólogo de la obra. Entonces, a partir de su comentario del lanzamiento del *Sputnik I* al espacio, saca a la luz la comprensión que el hombre moderno tiene de la Tierra como "una prisión"[173] y la "rebelión contra la existencia humana tal y como le ha sido dada"[174] y el deseo de sustituirla "por algo hecho por él mismo"[175] que se esconde tras la carrera espacial. Frente a todo ello, Arendt intenta

[171] Arendt, 10.
[172] Arendt, 2. Dana R. Villa describe este deseo de transgredir la condición humana como un "resentimiento existencial". Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 189. El autor ha acuñado esta expresión en "*The Critique of Modernity*", el quinto capítulo de su obra sobre el pensamiento de Arendt y Heidegger. Villa hace una excelente interpretación de la relación entre las posiciones de ambos autores respecto a la cuestión de la técnica y la crítica a la Modernidad. El intérprete cifra la peculiaridad de la lectura de Arendt, entre otras cosas, en que pone el foco en las consecuencias desastrosas de estos fenómenos para la permanencia y solidez de un mundo público que es la condición necesaria de la vida política. Según el autor, tanto Heidegger como Arendt coinciden también en el reconocimiento de este resentimiento existencial: "El verdadero problema para Heidegger, así como para Arendt, es el resentimiento existencial que conduce a la humanidad moderna a llevarse a sí misma tan lejos del mundo, a adscribirse a una posición desde la que se pueda disponer del mundo". Villa, 189. Aunque creo que la expresión es muy acertada, no estoy de acuerdo con la interpretación que Villa hace de este resentimiento en términos de voluntad de poder, como indico más adelante.
[173] Arendt, *The human condition*, 2.
[174] Arendt, 2.
[175] Arendt, 3.

señalar que el deseo de transgredir la condición humana tal y como nos ha sido *dada* no puede conducir a una liberación de nuestro carácter condicionado; aún más, como veremos más adelante, puede que conduzca a un redoblado condicionamiento. Aunque el hombre moderno trate de zafarse de las condiciones bajo las que la existencia le ha sido dada y sustituirlas por un artificio enteramente fabricado por él, resulta que las cosas que fabrica el hombre, "a pesar de su variabilidad y de su origen humano, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales"[176].

En definitiva, lo relevante del ejemplo de la ciencia moderna tal como lo expone Arendt es que demuestra que ni condiciones ni actividades son rasgos esenciales de una supuesta naturaleza humana, es decir, que lo peculiar del ser humano no se encuentra ni del lado del condicionamiento ni del de la actividad y que, por tanto, el ser humano no es esencialmente límite ni iniciativa, que su forma de ser se juega en el espacio que media entre lo uno y lo otro y que, aunque siempre puede trascender en cierta medida las condiciones en que transcurre su vida, nunca puede abandonar definitivamente su carácter condicionado.

2.3 La ciencia moderna como transgresión y reencuentro del límite.

En lo que sigue, me propongo hacer una lectura de la interpretación arendtiana del desarrollo de la ciencia moderna y sus paradojas, las cuales, en mi opinión, descansan sobre el paradójico modo de ser de la condición humana[177]. Si con la mirada puesta en este modo de ser uno se dirige a esa interpretación, parece evidente que en ella se distinguen dos momentos que son como la cara y la cruz del mismo acontecimiento: la transgresión del límite y el reencuentro con el límite de la condición humana. Estructuraré mi exposición a partir de estos dos momentos. En primer lugar, me referiré al

[176] Arendt, 9.

[177] R. Berkowittz también traza una relación —no explícita, pero en mi opinión clara— entre la diferencia que atraviesa a la condición humana y la transgresión de la ciencia moderna. El autor interpreta el deseo de transgredir las condiciones bajo las que la existencia le ha sido dada al hombre y sustituirlas por condiciones enteramente fabricadas por él mismo como el intento de superar una diferencia que constituye al ser humano, a saber, la diferencia entre Tierra y Mundo, es decir, entre las condiciones bajo las que la existencia ha sido *dada* a los seres humanos y las condiciones que el ser humano *se da* a sí: "Mientras vivimos en la Tierra que nos es dada, vivimos también en un mundo creado humanamente de cosas tangibles e intangibles. Los seres humanos son así a un tiempo creados y creadores". Berkowittz, «The Human Condition Today: the challenge of Science», 18. Según el autor, en la lectura de Arendt el desarrollo científico aspiraría a superar esta diferencie entre Tierra y Mundo, a abandonar la Tierra y vivir enteramente bajo condiciones fabricadas por el hombre. Berkowittz ve en la narración arendtiana del episodio del Sputnik esta misma lógica y señala la misma ocupación de la posición de Dios: "El Sputnik muestra que finalmente hemos adquirido los medios tecnológicos para liberarnos de nuestro hogar terrestre y nuestros límites biológicos. Finalmente, somos libres de fabricar nuestro mundo y a nosotros mismos a nuestra propia imagen y existir según la imagen de Dios". Berkowittz, 18.

descubrimiento del punto de Arquímedes y la alienación de la Tierra operada en él, procurando entender qué motivó tal transgresión y qué posición fue ganada en ella. Después, señalaré las sucesivas perplejidades que este descubrimiento conllevó y cómo todas ellas son interpretadas por Arendt como una revancha de la finitud. Por último, expondré cómo la sociedad de masas ha adoptado la perspectiva de la ciencia moderna a través de las ciencias sociales y la comprensión de los asuntos humanos y del propio ser del hombre que ha resultado de ello. A lo largo del recorrido se hará evidente que, por el propio modo de ser de la condición humana, el reverso de la transgresión del límite tenía que conducir a un hundimiento en él. Durante mi comentario, fundamentalmente me valdré de "La *Vita Activa* y la Edad Moderna", el último capítulo de *La condición* humana (1958), y de algunos textos posteriores como *La conquista del espacio y la estatura del hombre* (1963) o *El punto de apoyo de Arquímedes* (1969).

2.3.1 La transgresión del límite: el descubrimiento del punto de Arquímedes.

En este apartado quiero ocuparme de la transgresión de la condición humana que implicó el descubrimiento de que el científico podía conocer la naturaleza que le rodeaba desde una posición situada más allá de las condiciones bajo las que la vida le había sido dada. Arendt llama punto de Arquímedes a esta posibilidad existencial y señala que fue Galileo el primero que se topó con ella en su experiencia con el telescopio. Para empezar, me referiré a la descripción que Arendt hizo de esta experiencia y de sus consecuencias espirituales. Lo que me interesa demostrar es que esta descripción permite comprender el sentido original del deseo de transgresión de la condición humana que atraviesa toda la Edad Moderna. A continuación, me ocuparé de los dos lugares en que, según Arendt, se afianzó esta alienación de la Tierra tras la experiencia de Galileo: el desarrollo del álgebra moderno y el experimento como forma de trato del científico con su objeto. A partir de ambos quiero comprender el significado de la posición alcanzada en esta transgresión y el tipo de comprensión que habilitó sobre el ser de todo cuanto es.

I. La experiencia de Galileo y el deseo escapar de la condición humana.

Quiero ocuparme ahora del acontecimiento en que fue por primera vez perpetrada la transgresión de la condición humana supuesta en el desarrollo de la ciencia moderna y de la que Arendt reconoce como su consecuencia espiritual más relevante, la inversión jerárquica de la *vita activa* y la *vita contemplativa* en la Edad Moderna. Lo que me

interesa de la relación que Arendt establece entre la experiencia de Galileo y esta inversión es que permite entender el sentido original del deseo de escapar de la condición humana que atravesó toda la Edad Moderna. A pesar de que a menudo los intérpretes identifican este deseo con la voluntad de poder[178], en mi opinión, Arendt reconoce claramente que este deseo fue en primer lugar un deseo de verdad. Para plantear esto, haré una lectura conjunta de "El descubrimiento del punto de Arquímedes" y "La inversión de la Contemplación y la Acción", los parágrafos 36 y 41 de *La condición humana*.

Como ya he dicho, Arendt identifica la transgresión de la condición humana que se encuentra en el origen de la ciencia moderna con una alienación de la Tierra. Esta alienación aconteció por vez primera cuando del ser humano descubrió su capacidad de conocer la naturaleza que le rodeaba como si ocupara una posición situada más allá de las condiciones que limitan la vida de una criatura terrestre. Para referirse a esta novedosa posición existencial, Arendt recurre a la metáfora del punto de Arquímedes, el matemático griego que explicó el principio de la palanca y soñó con un punto de apoyo desde el que pudiera mover el Mundo. Antes de referirme al acontecimiento en que se descubrió el punto de Arquímedes y para comprender mejor las peculiaridades del modo de conocer al que dio lugar, voy a recordar brevemente el modo en que Arendt caracteriza el conocimiento en general.

Para ello, voy a recurrir a un pasaje del último parágrafo del capítulo sobre "La fabricación" en *La condición humana*. Que Arendt ubique precisamente en este capítulo una breve descripción de la actividad de conocer nos habla ya del hecho de que la autora comprendió los procesos cognitivos de los que resulta la ciencia de forma análoga a los procesos de fabricación de los que resultan el resto de cosas que forman parte del mundo:

[178] En particular me refiero a la por lo demás extraordinaria interpretación de Dana R. Villa: "La voluntad de poder manifiesta en la triunfal alienación de la Tierra de la ciencia moderna (la objetivación de lo real) se fundamenta en la interiorización de la filosofía moderna del punto de Arquímedes". Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 195. En su lectura comparativa con Heidegger, Villa centra su atención en los efectos técnicos y de destrucción de mundo del desarrollo científico, lo que seguramente explica que, en contra de lo que dice Arendt, reconozca tras la alienación de la Tierra una voluntad de poder. De todos modos, la vinculación es común entre los intérpretes, que al hablar de la interpretación arendtiana de la ciencia moderna casi siempre privilegian la cuestión de la técnica. Así, por ejemplo, M. Canovan establece una vinculación parecida en su interpretación, si bien habla en términos de resultados: "El resultado general de la alienación de la Tierra sobre la que descansa la ciencia moderna es una combinación de *hybris* y *nemesis* que es llamativamente similar al totalitarismo". Canovan, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 154. Lo cierto es que la propia autora señala en distintas ocasiones que no advierte en la labor del científico moderno ningún tipo de voluntad de poder: "si los científicos apelaban al poder, se trataba del formidable poder de la abstracción y la imaginación, no del poder sobre los hombres y las cosas". Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Uniderstanding 1953-1975*, 173.

> "Como la propia fabricación, [la cognición] es un proceso con un comienzo y un final, cuya utilidad puede ser probada y que, si no produce resultados, ha fallado, como la destreza de un carpintero falla cuando hace una mesa con dos patas. Básicamente, los procesos cognitivos en las ciencias no son diferentes de la función cognitiva en la fabricación; los resultados científicos producidos mediante la cognición se añaden al artificio humano como todas las demás cosas" [179].

Tanto la fabricación como la cognición son procesos con un comienzo definido y que se dirigen a un fin y ambos tienen éxito sólo cuando este fin es logrado. Lo que diferencia la cognición de la fabricación es que, mientras en esta última el fin del proceso es la producción de una cosa —por lo general, un útil—, el proceso cognitivo tiene como fin el propio desvelamiento de lo conocido y la conservación de este desvelamiento en el mundo como un conocimiento más. Los conocimientos científicos son la reificación del desvelamiento que persigue la ciencia y se pueden almacenar y acumular como el resto de cosas que fabrica el *homo faber*.

Ahora bien, que el conocimiento tenga como fin el desvelamiento de su objeto significa que presupone una relación entre la mirada de un espectador y la aparición de aquello que mira[180]. En la fabricación, esta relación también está presente, pero permanece como algo supuesto a la intervención activa en el mundo. Sólo en la cognición ese mirar se vuelve explícito. Como Arendt dice en otro lugar: "para el científico, el hombre no es más que un observador del universo en sus múltiples manifestaciones"[181]. Pues bien, lo peculiar del modo de conocer de la ciencia moderna es que en él la relación entre espectador y aparición sufre una transformación fundamental. Desde la experiencia de Galileo, la ciencia va a implicar el esfuerzo de remontarse más allá de lo que inmediatamente aparece, de forma que, mediante la abstracción y el ingenio técnico, el científico pueda transgredir las condiciones que limitan su punto de vista habitual y, correlativamente, el objeto conocido comparezca bajo un aspecto que por siempre debió quedar oculto para una criatura sensible que nace y muere en la Tierra.

Según Arendt, esta peculiar forma de relacionarse con lo que aparece fue experimentada por primera vez cuando Galileo se valió del telescopio para observar el firmamento. En "El descubrimiento del punto de Arquímedes", el parágrafo número 36 de *La condición*

[179] Arendt, *The human condition*, 171.

[180] La propia Arendt establece en el primer capítulo del volumen sobre "El pensamiento" de *La vida del espíritu* (1978) esta implicación de la relación entre espectador y aparición en la actividad cognitiva. Allí, Arendt lleva a cabo una caracterización de la ciencia como un prodigioso refinamiento del sentido común que nos permite orientarnos un el mundo fenoménico, especialmente en el octavo parágrafo, "La ciencia y el sentido común; la distinción de Kant entre el intelecto y la razón; la verdad y el sentido": Arendt, *The Life of the Mind*, 53-68.

[181] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 261.

humana, Arendt describe, con su característica sensibilidad por lo concreto, la experiencia en que el ser humano ocupó por primera vez mediante su ingenio un punto de vista situado más allá de la Tierra:

> "Lo que Galileo hizo y nadie había hecho antes fue usar el telescopio de forma que los secretos del universo fueran liberados para la cognición humana «con la certeza de la percepción sensible»; es decir, puso al alcance de una criatura terrestre y de sus sentidos corporales lo que había parecido siempre más allá de su alcance, como mucho accesible a la incertidumbre de la especulación y la imaginación"[182].

En su descripción, Arendt incide en la distinción entre la "absoluta y objetiva novedad"[183] de esta experiencia y las especulaciones de los filósofos y astrónomos que ya habían proyectado la idea de un universo no geocéntrico, de la cual siempre pueden encontrarse "antecedentes y predecesores"[184]. Para Arendt, lo importante no es la tesis de que la Tierra gire alrededor del Sol, sino aquello que Galileo experimentó por primera vez, el acceso a la acreditación de una verdad inaccesible a los sentidos mediante la intervención técnica, lo que a su vez tuvo como contrapartida que el modo en que el mundo fenoménico aparecía habitualmente a los sentidos fue desacreditado.

Es decir, de un lado, lo radicalmente novedoso y que, por tanto, tuvo el carácter de un genuino acontecimiento, es que en la experiencia de Galileo el *ver* estuvo por primera vez atravesado por un cierto *hacer* y el desvelamiento de lo conocido no fue el mero resultado de la observación, sino de la activa intervención del *homo faber* que, mediante su pericia e ingenio, fue capaz de obligar a comparecer algo que hasta entonces había permanecido oculto. Ahora bien, de otro lado, cuando mediante el uso del telescopio se hizo patente algo que contradecía el modo en que el mundo aparecía en la experiencia de cualquier espectador situado en la Tierra, la consecuencia que se siguió de ello fue la desconfianza

---

[182] Arendt, *The human condition*, 259-60. De nuevo, Arendt emplea la expresión "*earth-bound*" y "*body-bound*", que literalmente se traducen como "terrestre" y "corporal", si bien con el guion la autora incide en la sujeción del ser humano a ciertos condicionamientos que comportan ambos términos. En la traducción al castellano de Gil Novales hay una confusión importante. La traducción dice: "puso al alcance de la criatura atada a la Tierra y de su cuerpo sujeto a los sentidos lo que siempre había parecido estar más allá de sus posibilidades". Arendt, *La condición humana*, 287. Si bien es cierto que la vida humana está atada a la Tierra, el cuerpo humano no está atado a los sentidos sino, al contrario, la sensibilidad humana tiene condiciones corporales.

[183] Arendt, *The human condition*, 257. En su interpretación de este acontecimiento, Arendt sigue la lectura de Alexandre Koyré en *Del mundo cerrado al universo infinito* (1957), que también concedió gran importancia a la experiencia de Galileo, así como la de Edwin Arthur Burtt en *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (1925), cuya influencia sobre el primero ha sido señalada a menudo. Arendt conoció a Koyré en el París de la década de los 30 y retomaron el contacto más tarde, intercambiando correspondencia de forma habitual durante los 50. Sobre el modo en que Arendt se vale de la tesis de Koyré del paso de una cosmología finita a una infinita: Yaqoob, «The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963», 213-14.

[184] Arendt, *The human condition*, 257.

en esa experiencia y la convicción de que la verdad podía alcanzarse sólo a condición de trascender ese punto de vista. La reacción inmediata de este acontecimiento fue la duda, la pérdida moderna de la confianza en la experiencia más original de la verdad a la que tiene acceso el ser humano: la evidencia sensible.

Arendt reconoce en esta experiencia y en la duda que fue su inmediata reacción el origen del deseo de escapar de la condición humana que atraviesa toda la Edad Moderna. Para precisar el sentido original de este deseo, quiero referirme ahora al parágrafo 41 de la obra, "La inversión de la Contemplación y de la Acción". Allí, Arendt expone esta inversión en la jerarquía tradicional entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* como la consecuencia espiritual más relevante del descubrimiento de Galileo y del inmediato surgimiento de la duda cartesiana. La autora pone mucho interés en señalar que esta inversión tuvo sus raíces en un acontecimiento concreto, a diferencia de tantas otras inversiones operadas como un mero juego conceptual a lo largo de la tradición occidental[185]. Precisamente por eso, la inversión no consistió en la mera sustitución de la contemplación por la acción, sino que la contemplación, que descansaba plenamente en la confianza humana en los sentidos, simplemente desapareció. La inversión concernió por tanto sólo al pensar y al hacer e implicó que, desde entonces, la razón "fue la sierva del hacer como había sido la *ancilla theologiae*, la sierva de la contemplación de la verdad divina en la filosofía medieval"[186].

Lo que me interesa de la exposición de Arendt es que, a pesar de la radical transformación implicada en esta inversión, la autora señala que el interés que la motivó fue el mismo interés que Platón identificó como el interés humano central cuando hizo de la contemplación (*theoria*) la más elevada posibilidad a la que podía aspirar el hombre, es decir, el interés por conocer la verdad:

> "Como quiera que sea, la experiencia fundamental tras la inversión de la contemplación y la acción fue precisamente que la sed de conocimiento del hombre sólo podía ser satisfecha tras depositar su confianza en el ingenio de sus manos. El punto no era que la verdad y el conocimiento no fueran ya importantes, sino que sólo podían ser alcanzados mediante la «acción», y no mediante la

[185] Arendt se refiere en el segundo parágrafo de la obra a esas inversiones que son, según la autora, operaciones conceptuales que presuponen el marco de la tradición: "Está en la propia naturaleza de las famosas «inversiones» de los sistemas filosóficos o de los valores corrientemente aceptados, es decir, en la naturaleza de la misma operación, que se deje el marco conceptual más o menos intacto". Arendt, 17. Sobre las inversiones al final de la tradición operadas por Marx, Nietzsche y Kierkegaard, consultar "La tradición y la época moderna" en: Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 17-40.
[186] Arendt, *The human condition*, 289.

> contemplación. Fue un instrumento, el telescopio, obra de manos humanas, lo que finalmente forzó a la naturaleza, o mejor al universo, a entregar sus secretos"[187].

Es decir, lo que motivó la inversión de la *vita activa* y la *vita contemplativa* no fue la pérdida de interés en aquello a lo que estaba orientada la contemplación, sino precisamente el deseo humano de conocer la verdad. Simplemente, la experiencia de Galileo había demostrado que ese deseo ya no podía ser satisfecho mediante la observación de lo que aparece, sino tan sólo mediante una intervención activa sobre las apariencias. De este modo, Arendt señala que la inversión descansa sobre el hecho de que en la experiencia de Galileo "ser y aparecer se habían separado" [188], lo que arruinó la comprensión tradicional de la verdad como revelación. Desde entonces, lo que aparece, el mundo fenoménico tal y como se da a la experiencia humana común, fue comprendido como el producto de un *Ser* "tremendamente activo y enérgico"[189] que yacía oculto más allá de sus ilusorias manifestaciones y cuya verdad debía ser apresada. Este cambio en la relación entre ser y aparecer implicó a su vez una novedosa comprensión de la propia actividad cognitiva. La ciencia ya no podía consistir en la observación y catalogación de los hechos, como había ocurrido hasta entonces, sino en el empeño humano de remontarse más allá del modo ilusorio en que el mundo aparece y de "encontrar formas y medios por los que la naturaleza pudiera ser atrapada por experimentos e instrumentos"[190]. De este modo, la cognición dejó de tener en la observación su experiencia fundamental y se volvió tremendamente activa, porque sólo la activa intervención del científico sobre las apariencias podía abrirse camino hacia la verdad.

Lo interesante de este desarrollo es que demuestra que, en la interpretación de Arendt, aquello que originalmente despertó el deseo moderno de escapar de la condición humana no fue ninguna voluntad de dominio, sino un deseo de verdad. Esto significa que el mismo deseo reconocible tras el proyecto de conquista del espacio, tras el intento de producir vida de forma artificial o de superar el umbral de los cien años al que la autora se refiere en el "Prólogo", originalmente fue el deseo de alcanzar una posición desde la que poder alcanzar la verdad. Es este deseo de verdad lo que, según Arendt, explica el surgimiento

[187] Arendt, 290. Esto mismo ha sido observado ya por Marco Díaz Marsá que, comentando este pasaje, extrae la conclusión de que, a pesar de la profunda inflexión que el advenimiento de la Edad Moderna supuso, Arendt reconoce una continuidad del mismo interés central que determina la jerarquía de las actividades humanas: "aquí lo que no cambia, en relación a esa tradición del pensamiento occidental —que encuentra su núcleo en la metafísica— es la primacía del interés cognoscitivo, que se mantiene intacta". Díaz Marsá, «Metafísica y mundo moderno en Hannah Arendt: la condición humana en cuestión», 65.
[188] Arendt, *The human condition*, 276.
[189] Arendt, 276.
[190] Arendt, 278.

de la técnica moderna y no al contrario. En este sentido, Arendt considera falsa la idea habitual de que el desarrollo de la ciencia moderna se debe "a un deseo pragmático"[191]:

> "Es un asunto históricamente demostrable, que la tecnología moderna no tiene su origen en aquellas herramientas que el hombre siempre había ideado con el doble propósito de facilitar su trabajo y levantar el artificio humano, sino exclusivamente en una búsqueda por completo no práctica de conocimiento inútil"[192].

Arendt reconoce el origen de la revolución técnica que llevaría al hombre moderno a adquirir un dominio pleno sobre la naturaleza terrestre y emprender la conquista del espacio en una búsqueda de conocimiento inútil que, sin embargo, sólo pudo ser satisfecha mediante la activa intervención del ser humano sobre aquello que quería conocer. A pesar del asombroso incremento del poder humano al que dio lugar su actividad, el científico nunca estuvo interesado en habilitar ese poder. De hecho, los primeros artefactos e instrumentos que alumbró la Edad Moderna fueron ideados como mero instrumental de laboratorio, artilugios destinados a colaborar en una empresa que tan sólo perseguía alcanzar la verdad más allá de las *meras* apariencias. De este modo, se hace evidente que no hay voluntad de poder en la descripción arendtiana del nacimiento del deseo moderno de escapar de la condición humana. Más bien, los esfuerzos de Arendt están orientados a mostrar que, tras esa supuesta voluntad de dominio del hombre moderno hubo algo más original, a saber, un deseo de verdad.

II. El álgebra, el experimento y la posición del científico.

En el parágrafo 41 de La condición humana, con el que cerraba el apartado anterior, Arendt señala que, la nueva comprensión eminentemente activa del conocimiento que resultó de la experiencia de Galileo tuvo desde el comienzo dos requisitos: de un lado, "que el conocimiento sólo concerniera a aquello que uno mismo había hecho"[193], lo cual explica que las matemáticas se convirtiesen en el ideal epistémico de la modernidad; de otro lado, "que el conocimiento fuera de tal naturaleza que pudiera ser verificado sólo mediante más hacer"[194], lo que anuncia ya la peculiar forma de trato que la ciencia moderna entabló con su objeto, el experimento. Según Arendt, en el álgebra moderna y en el experimento se afianza la alienación de la Tierra anunciada ya en la experiencia de Galileo. En este apartado quiero analizar su interpretación de ambos fenómenos. De este

[191] Arendt, 289.
[192] Arendt, 289.
[193] Arendt, 290.
[194] Arendt, 290.

modo, espero poder señalar el significado que Arendt le dio a la posición alcanzada por el científico en su transgresión de la condición humana y el tipo de comprensión que esa posición habilitó sobre el ser de todo cuanto es. Para ello, me valdré de algunos pasajes de los parágrafos 36, 37 y 42 de *La condición humana*.

Los comentarios de Arendt sobre el álgebra moderna y el experimento científico aparecen en el parágrafo 36. Allí, advirtiendo sobre cómo la alienación de la Tierra ha transformado radicalmente la propia naturaleza de los objetos que estudian las ciencias, Arendt remite esta transformación al desarrollo del álgebra moderna, que identifica como el lugar en que se hace visible de forma más pura la alienación de la Tierra que queremos comprender:

> "Quizás, el lugar en que esto se hizo más claro fue en el desarrollo del instrumento más importante de la nueva ciencia, los dispositivos del álgebra moderna, mediante los cuales la matemática «consiguió liberarse de los grilletes de la espacialidad», es decir, de la geometría, que, como su nombre indica, depende de medidas y mediciones terrestres. La matemática moderna liberó al hombre de los grilletes de la experiencia terrestre y su poder de cognición de los grilletes de la finitud" [195].

En las matemáticas modernas hay en juego una radical liberación de la capacidad cognitiva de las limitaciones impuestas por la experiencia sensible en la Tierra. Según Arendt, el rasgo distintivo que permitió cumplir esta liberación fue el tratamiento algebraico de la geometría. Arendt hace un guiño a la obvia referencia a la Tierra implicada en la palabra "geometría" para señalar que, en tanto ciencia pura de las propiedades del espacio, aún permanece ligada a la experiencia fundamental de un espectador en su encuentro con algo que aparece, cuya referencia última es la experiencia sensible humana, con sus limitaciones y condicionamientos. El tratamiento algebraico de la geometría habilitó una liberación radical de tales limitaciones y con ello el cumplimiento de la alienación de la Tierra.

Arendt indica que este tratamiento es habilitado en la geometría analítica de Descartes. En ella, Descartes decidió primero expresar toda relación espacial mediante su formulación algebraica y, después, demostró que toda verdad numérica puede representarse espacialmente, trazando un recorrido de ida y vuelta, un tránsito de lo espacial a lo simbólico y de lo simbólico a lo espacial, que no dejó indiferente a ninguna de las partes, pues hizo posible la reducción de lo primero a lo segundo y la construcción de lo segundo como lo primero. Es decir, la geometría analítica posibilitó la traducción de toda figura a una ecuación con la que la mente podía operar sin representarse ya la

[195] Arendt, 264-65. Arendt cita una traducción al inglés de "La teoría de la relatividad de Einstein" de Ernst Cassirer, originalmente publicada en alemán en 1921.

forma original a la que estaba referida y, con ello, la reducción "de todo lo que el hombre no es a patrones idénticos a los de las estructuras de la mente humana"[196].

De este modo, el álgebra moderna opera una genuina liberación de las ataduras de la realidad fenoménica, un desprendimiento de las limitaciones del modo en que las cosas aparecen a una criatura sensible. Sólo por la fuerza de la distancia, por la transgresión de los límites de la experiencia humana común, pudo la ciencia moderna considerar los fenómenos de la naturaleza, con la riqueza e inagotable diversidad con que se muestran a los sentidos, como meras relaciones simbólicas en una ecuación. "Bajo la condición de este alejamiento, todo conjunto de cosas se transforma en una mera multitud"[197]. La distancia que media entre la concreción de todo fenómeno y su mera formulación algebraica se corresponde con la distancia que separa el punto de vista de una criatura terrestre y el punto de Arquímedes, es decir, es la distancia salvada en la alienación de la Tierra.

De este modo, el distanciamiento de la Tierra alcanza en el álgebra moderna su cumplimiento teórico. Ahora bien, el lugar en que la producción de los fenómenos observados conforme a estructuras de la mente humana que el álgebra hizo posible adquirió su realidad concreta y práctica fue en la nueva forma de trato que el científico estableció con su objeto, el experimento, el cual es descrito por Arendt en el mismo parágrafo:

> "En el experimento el hombre llevó a cabo su recién ganada libertad de los grilletes de la experiencia terrestre; en lugar de observar los fenómenos naturales tal y como le son dados, puso la naturaleza bajo las condiciones de su mente, es decir, bajo condiciones ganadas desde un punto de vista astrofísico y universal, un punto de vista cósmico fuera de la propia naturaleza"[198].

En el experimento, el científico ya no observa sin más los fenómenos que quiere conocer. La convicción de que el ser humano sólo podía conocer aquello que producía él mismo implicó que, para conocer aquello no hecho por el hombre, es decir, la naturaleza, el científico tuvo que considerar los fenómenos que estudiaba como el resultado de procesos productivos que él mismo debía repetir, lo cual dio lugar a "una forma completamente novedosa de encuentro y aproximación a la naturaleza"[199]. El experimento no consistía en la mera observación de los fenómenos naturales, sino en una casi literal producción de los mismos en la que el científico lleva a cabo una artificial reconstrucción de los procesos

[196] Arendt, 266.
[197] Arendt, 267.
[198] Arendt, 265.
[199] Arendt, 265.

por los que imagina que han llegado a ser y, de este modo, ubica esos mismos fenómenos "bajo las condiciones de su propia mente"[200].

Lo que me interesa de esta caracterización del álgebra moderna y del experimento es que, en la reducción operada por la ciencia de su objeto a las categorías de la mente humana, Arendt reconoce un evidente elemento de fabricación. Creo que este elemento de fabricación le permite determinar el significado de la posición alcanzada por el científico al transgredir las condiciones de la experiencia en la Tierra y el modo en que desde dicha posición comprende el ser de todo cuanto considera. Para hacerme cargo de ambas cosas, quiero empezar leyendo "La inversión en la *Vita Activa* y la victoria del *Homo Faber*", el parágrafo 42 de la obra. Allí, Arendt señala que la coincidencia de la posición del científico con la del *homo faber* implicó la introducción en la ciencia de una categoría fundamental en toda experiencia de fabricación: la noción de proceso. Según Arendt, es natural a la mentalidad del *homo faber* comprender cualquier cosa como el resultado de un proceso de fabricación que desaparece una vez el producto ha sido terminado. De forma similar, el científico comenzó a comprender todo fenómeno natural como el resultado visible de procesos invisibles y, de este modo, hizo de la noción de proceso la categoría fundamental que determinaría la comprensión que la ciencia moderna tiene de todos sus objetos. "En lugar del concepto de Ser encontramos ahora el concepto de Proceso"[201].

Pero, aunque esta categoría tuvo su indudable origen en los procesos de fabricación del *homo faber*, Arendt advierte que cuando ocupó el lugar de la categoría de Ser en la comprensión de la ciencia moderna lo hizo de un modo que "trasciende la mentalidad del hombre como productor de herramientas y fabricante"[202]. Es decir, la categoría de proceso sufrió una transformación importante al instituirse como la categoría fundamental que determina el ser de los objetos de la ciencia moderna. El origen de esta transformación está en el hecho de que, mientras para el fabricante lo importante son las cosas que resultan de su actividad, "el científico hacía solo para conocer, no para producir cosas y el producto era un mero subproducto, un efecto colateral"[203]. Es decir, al apropiarse la noción de proceso que tenía su origen en la experiencia del fabricante, el científico operó una "inversión de medios y fines"[204] y los procesos devinieron aquello que daba sentido

[200]Arendt, 265.
[201]Arendt, *The human condition*, 297.
[202] Arendt, 297.
[203] Arendt, 297.
[204] Arendt, 297.

a sus resultados y no al contrario. Y, ya que el resultado es aquello que pone fin y marca el límite de todo proceso de fabricación, en la comprensión de la ciencia moderna el proceso devino ilimitado[205]. Desde entonces, todo fenómeno natural fue comprendido, no como aquello que daba sentido y ponía fin al proceso que tenía tras de sí —como la mesa acabada da sentido a la actividad necesaria para construirla—, sino como un resultado incidental cuyo sentido se derivaba de su función en un proceso más amplio.

De este modo, la identificación de la posición del científico con la del *homo faber* dotó a la categoría de proceso de un carácter omniabarcante en la comprensión que la ciencia moderna tiene de cuanto conoce. Ahora bien, de este hecho se sigue aún otra implicación importante para entender el significado de esa misma posición. Arendt señala que, dada la convicción de que el ser humano sólo podía conocer con certeza aquello que él mismo podía hacer, para conocer la naturaleza el científico tuvo que ocupar "el punto de vista de *Aquel* que la hizo"[206]. Es decir, a la postre el punto de Arquímedes, la posición que el ser humano alcanzó al transgredir las condiciones en que transcurría su vida en la Tierra, acabó por coincidir con la posición de aquel que creó dicha Tierra y que, como cualquier otro fabricante, tiene plena disposición y dominio sobre sus procesos: la posición de Dios. "En realidad estamos haciendo lo que todas las épocas anteriores a la nuestra pensaron que era la exclusiva prerrogativa de la acción divina"[207].

Este es el significado último que Arendt reconoce a la posición alcanzada por el científico mediante la transgresión de la condición humana. Mediante esta transgresión, una criatura terrestre ocupó la posición del creador de esa misma Tierra que habitaba y comenzó así a conocer y actuar en ella como si dispusiera de ella desde fuera, con el mismo control que todo fabricante tiene sobre su objeto. Es esto —y no ninguna oscura voluntad de poder— lo que explica la estrecha relación entre conocimiento y poder en la Edad Moderna. Si el extraordinario desarrollo del conocimiento de la naturaleza al que dio lugar la revolución científica se vio acompañado por un no menos extraordinario desarrollo del poder

[205] Según Arendt, como consecuencia de este desarrollo, en la Edad Moderna la actividad de fabricación no sólo se desvinculó de su fin, sino también de aquello que tradicionalmente había determinado su orientación, el modelo o forma ideal: "los procesos y no las ideas, los modelos y formas de las cosas por ser, se convirtieron en la guía para las actividades de fabricación en la Edad Moderna". Arendt, 300. En el desarrollo de la tecnología moderna son los propios procesos que el científico descubría los que van a servir como principio de la actividad técnica. Pero Arendt reconoce esta misma desvinculación de la actividad productiva de su modelo en la filosofía política de Hobbes, en la que el "hombre artificial" que es el *Leviathan* es proyectado valiéndose del conocimiento adquirido mediante introspección de los procesos de la vida interior, las pasiones humanas, que sirven "como el principio para actuar en el dominio de los asuntos humanos". Arendt, 299.

[206] Arendt, *The human condition*, 295.

[207] Arendt, 269.

humano sobre ella, en ningún caso se debió a un afán de dominio, a una oscura voluntad de poder o a intereses de naturaleza pragmática, "sino exclusivamente a la razón «teorética» de que la certeza en el conocimiento no podía ser alcanzada de otro modo"[208]. El deseo que dio lugar a la transgresión de la condición humana era un deseo de verdad, pero lo habilitado en esta transgresión fue una capacidad de intervención sobre la naturaleza no limitada ya por las condiciones que constriñen la vida de una criatura terrestre. Es esta desmedida iniciativa, este exceso de espontaneidad, lo que permitió a la ciencia moderna adquirir un conocimiento y poder inauditos. Pero la otra cara de su desmesura no tardó hacerse notar en la forma de inquietud y desesperación. No podía eludir las paradojas que necesariamente se siguieron de ocupar al mismo tiempo la posición de la criatura y del creador.

2.2.2 El reencuentro con el límite: las paradojas de la revolución científica.

Al comenzar esta consideración de la interpretación arendtiana de la ciencia moderna, supuse que dicha interpretación podía ser comprendida como un movimiento de transgresión y reencuentro con los límites de la condición humana. Hasta aquí he dado cuenta de esa transgresión, del deseo que la motivó y del significado de la posición alcanzada en ella. Ahora, me gustaría ocuparme de la otra cara de este desarrollo, el irremediable reencuentro del ser humano con los límites de su propia existencia. En mi opinión, este reencuentro es reconocible en las sucesivas paradojas con que la revolución científica acosó al hombre. De este modo, voy a referirme a la exposición que Arendt hace del nacimiento de la duda moderna entre los filósofos y de la posterior irrupción de cierta inquietud entre los científicos tras la Revolución atómica. Para ello me valdré de algunos pasajes de los parágrafos 38 y 39 de *La condición humana* y de "La conquista del espacio y la estatura del hombre" (1963) o "El punto de apoyo de Arquímedes" (1969). A través de este comentario, espero demostrar dos cosas: de un lado, que en la interpretación de Arendt las paradojas que acompañaron a la revolución científica tienen el sentido general de un reencuentro de la condición humana con sus propios límites[209] y,

[208] Arendt, 295.

[209] Arendt reconoce en el carácter ilimitado de la revolución científica el origen de la idea moderna de progreso. Fue la experiencia propia del científico de continua ampliación del conocimiento, la avalancha de descubrimiento que siguió a la revolución científica, la constante búsqueda del científico de nuevos descubrimientos, que dio lugar a una experiencia de constante corrección y ampliación en el ámbito de la investigación científica, lo que dio lugar a "la ilusión de un progreso ilimitado, una especie de apariencia que resulta de su actividad". Arendt, *The Life of the Mind*, 55.

de otro lado, que este reencuentro fue necesariamente la otra cara de su transgresión y que esta necesidad descansa precisamente en el peculiar modo de ser del hombre.

El primer golpe asestado por la ciencia moderna a la confianza del ser humano en sus facultades es expuesto por la autora en "La emergencia de la duda cartesiana", el parágrafo 38 de *La condición humana*. En la lectura de Arendt, la duda fue la reacción inmediata a la experiencia de Galileo y, en este sentido, la autora señala que esta duda nació en el reducido círculo de quienes trataron de pensar el sentido de esa experiencia, es decir, entre los filósofos. De hecho, Arendt caracteriza la filosofía moderna como "las articulaciones y ramificaciones del dudar"[210] y, de este modo, identifica la duda con el temple de ánimo fundamental del que emergió toda la filosofía moderna —a diferencia de la antigua, que emergió del asombro (*thaumazein*). Para entender el reencuentro con los límites de la condición humana implicado en la lectura arendtiana de la duda, hay que reparar en que la autora señala de forma insistente que el enorme alcance de esta duda evidenció el lugar tan fundamental que la confianza depositada en los sentidos tiene para un ser como el hombre:

> "Sólo ahora fue descubierta la medida en que la razón y la fe en la razón dependen, no de percepciones sensibles singulares, que a título individual pueden ser una ilusión, sino de la incuestionada asunción de que los sentidos como un todo —reunidos y gobernados por el sentido común, el sexto y más alto sentido— ajustan al hombre a la realidad que le rodea. Si el ojo humano puede traicionar al hombre hasta el punto de que tantas generaciones de hombres fueron engañadas al creer que el sol gira alrededor de la Tierra, entonces la metáfora de los ojos del espíritu ya no podía sostenerse más; estaba basada, aunque implícitamente e incluso cuando era usada en oposición a los sentidos, sobre una confianza última en la visión corporal"[211]

La pérdida de confianza en los sentidos que resultó de la experiencia de Galileo tuvo unas consecuencias mucho más amplias de las que cabría haber esperado. Según Arendt, lo que la duda que asaltó al filósofo puso en duda fue la confianza en la "auto-evidencia"[212], una confianza que para una criatura sensible como el hombre está arraigada en la experiencia de confianza en aquello que se muestra a sus sentidos. Esta confianza en *lo dado* a los sentidos es, según Arendt, la experiencia humana más fundamental de la verdad[213]. El carácter fundamental de esta experiencia implica que, incluso las verdades

[210] Arendt, *The human condition*, 274.
[211] Arendt, 274-75.
[212] Arendt, 275.
[213] En opinión de Arendt, la confianza en la evidencia que acompaña al testimonio de los sentidos está tan arraigada en la condición humana que, a pesar de que tras la experiencia de Galileo el científico no pudo sino desconfiar del modo en que lo que aparece se muestra a su sensibilidad, en su actividad siguió dependiendo de algún tipo de confirmación sensible, aunque sólo fuera a través del efecto que la realidad de una naturaleza a la que ya no puede acceder él mismo ejerce en sus instrumentos de medición. "No

que el ser humano conoce por la mera razón o por revelación divina son comprendidas siempre a partir de ella. En este sentido, cuando la experiencia de Galileo dio al traste con la confianza en los sentidos, su alcance fue enorme. La pérdida de confianza no afectó sólo a lo revelado a los ojos del cuerpo, sino también a lo revelado a los ojos de la mente e incluso a lo revelado por Dios en las escrituras, porque todas estas experiencias eran comprendidas a partir de metáforas extraídas de la experiencia fundamental de un ser sensible que deposita su confianza en lo que ve. De este modo, la universalidad de la duda cartesiana evidencia el carácter irremediablemente finito de una criatura sensible como el hombre. En ella, los límites de la condición humana reclaman sus derechos.

En el parágrafo 39 de la obra, Arendt expone cómo la reacción ante esta duda fue un natural deseo de recuperar la confianza perdida, el cual llevó a Descartes a encontrar refugio en el interior del hombre. La introspección, en la que la conciencia se ocupa meramente de sus propios contenidos, aporta necesariamente certeza porque en ella el hombre no confronta nada ni a nadie excepto a sí mismo. Ya que el ser humano no puede conocer la verdad de algo dado, puede al menos conocer "aquello que hace él mismo"[214]. Según Arendt, este supuesto llevó a Descartes a emplazar el punto de Arquímedes en el interior del ser humano, identificándolo con los patrones de su mente. De este modo, al movimiento de alienación de la Tierra perpetrado por Galileo y el golpe que supuso a la confianza del ser humano en sus facultades, Descartes respondió con una alienación del mundo hacia la interioridad del sujeto.

Quiero cerrar aquí esta breve exposición de la duda, para atender a un momento posterior de la descripción arendtiana de las perplejidades a las que la revolución científica dio lugar, un momento en el que la inquietud que inmediatamente invadió a los filósofos parece haber hecho presa en la ciencia. Arendt piensa en la Revolución atómica y en los debates que suscitó entre aquellos a quienes en buena medida debía su origen — científicos como Einstein, Planck, Bohr, Schroedinger o Heisenberg. En sus testimonios, Arendt cree reconocer un nuevo golpe asestado a la confianza del ser humano en sus

importa cuán lejos dejen sus teorías la experiencia y el razonamiento del sentido común, finalmente tiene que regresar a alguna forma de ella o perder todo sentido de realidad en el objeto de su investigación. Y este retorno es posible solo a través del mundo artificial y hecho por el hombre del laboratorio, donde aquello que no aparece por sí mismo es forzado a aparecer y desvelarse". Arendt, *The Life of the Mind*, 56-57.

[214] Arendt, *The human condition*, 282. En su comentario, Arendt cita *La búsqueda de la Verdad por la luz natural* y los *Principios* de Descartes. Comparar la formulación arendtiana del supuesto fundamental de la comprensión moderna de la verdad, que resulta precisamente de la intervención de un cierto hacer en el conocer, con esta afirmación de Jaspers: "A partir de la actitud activa tiene validez, también para todo conocer, que nosotros conocemos las cosas en la medida únicamente en que podemos hacerlas". Jaspers, Karl, *Psicología de las concepciones del mundo*, 82.

facultades que, ahora, se revelan insuficientes para comprender los resultados de la actividad científica e incluso parecen incapaces de propiciar un encuentro con la objetividad del mundo.

Una de las cosas que inquietaba a los científicos que protagonizaron la Revolución atómica era que la nueva imagen del universo que habían alumbrado en sus investigaciones ya no podía describirse en términos del lenguaje común y resultaba totalmente incomprensible para las categorías naturales del pensamiento humano. Es decir, no se trataba de que el universo de la física atómica fuera completamente inaccesible —"un universo de cuyas cualidades no conocemos más que el modo en que afectan a nuestros instrumentos de medición" [215]— o de que no se pudiera dar lugar a ningún modelo para representarlo —"ya que cualquiera tendría que conformarse a partir de nuestra experiencia sensible"[216]. La cuestión era que ni siquiera resultaba pensable. En este nuevo golpe a la confianza humana, el científico se enfrenta al hecho de que, paradójicamente, es incapaz de comprender aquello que, sin embargo, puede conocer. En "La conquista el espacio y la estatura del hombre", Arendt reconoce el origen de esta incapacidad en una inesperada relación de las categorías naturales de la mente humana y la misma experiencia sensible que la ciencia moderna se había esforzado en dejar atrás:

> "Las categorías e ideas de la razón humana tienen su fuente última en la experiencia sensible humana, y todos los términos que describen nuestras habilitades mentales, así como gran parte de nuestro lenguaje conceptual, se derivan del mundo de los sentidos y son usados metafóricamente. Aún más, el cerebro humano, que supuestamente produce nuestro pensamiento, es tan terrestre como cualquier otra parte del cuerpo humano. Fue precisamente abstrayéndose de estas condiciones terrestres, apelando a un poder de imaginación y abstracción que elevaría, por así decirlo, la mente humana más allá del campo gravitacional de la Tierra y miraría abajo desde algún punto del universo, como la ciencia moderna alcanzó sus más gloriosos y, al mismo tiempo, más desconcertantes logros"[217].

---

[215] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 272. En esta y en la siguiente cita, Arendt cita a Erwin Schrödinger en "*Science and Humanism*"(1952).

[216] Arendt, 287.

[217] Arendt, 266. Me parece evidente que el razonamiento de Arendt en este punto está claramente inspirado en Nietzsche y en su famosa afirmación de *El crepúsculo de los ídolos*, a menudo citada por Arendt: "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!". Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 51. La confirmación se encuentra en una nota de su *Diario filosófico* de marzo de 1954: "sobre lo sensible y lo suprasensible: desde la perspectiva histórica es simplemente falso que lo sensible haya perdido su sentido porque los hombres dejaron de creer en lo suprasensible. El giro copernicano descansa precisamente en la desconfianza frente a los sentidos; se había conmovido lo sensiblemente dado del mundo normal, y eso acarreó la duda de Dios, etc.". Arendt, *Diario Filosófico 1950-1973*, 456. De este modo, Arendt invierte la tesis de Nietzsche para dar lugar a la suya.

Como ya hemos visto, la ciencia moderna está atravesada por un deseo de escapar de la condición humana, un deseo que originalmente respondió a la convicción de que sólo así la verdad podría ser alcanzada. De este modo, el científico se cuidó mucho de depurar la ciencia de todos los elementos antropomórficos que pudieran enturbiar sus resultados. Pues bien, al término de esta empresa, el científico se encuentra en la situación de que él mismo es incapaz de comprender los resultados de su propia actividad y esto, según Arendt, no es extraño. Esta incapacidad tiene su explicación en el hecho de que las categorías de la mente humana tienen en buena medida su origen en la experiencia de los sentidos. Como dice Arendt, "en este punto, la conexión entre pensamiento y experiencia sensible, inherente en la condición humana, parece vengarse"[218]. Ya que la ciencia moderna consiguió sus grandes logros al dejar atrás las condiciones que limitan la experiencia de una criatura sensible, no es de extrañar que los resultados de tales logros sean ahora irreconciliables con la capacidad de comprensión de esa misma criatura. Es como si la sujeción de la condición humana a la Tierra fuese mucho más profunda de lo que el científico había sospechado y la finitud reclamara ahora sus derechos al término de una empresa que comenzó transgrediendo sus límites.

Pero aún hay otro golpe asestado por la ciencia a la confianza del hombre en sus facultades. Arendt lo reconoce en la formulación de Heisenberg de su principio de incertidumbre. Como es sabido, el principio de incertidumbre afirma que, para determinados pares de magnitudes físicas, no es posible determinar con precisión una de ellas sin renunciar a determinar la otra. Según Arendt, esto implica el reconocimiento de un límite insuperable de la capacidad cognitiva del ser humano, pero sobre todo constata el hecho de que el tipo de medición que el científico emplea al relacionarse con su objeto determina irremediablemente qué aspectos del mismo hace relevantes y cuáles no. De todo ello, Heisenberg extrae una inquietante consecuencia para el científico:

> "Heisenberg dice que el resultado teórico más importante de la física nuclear es el descubrimiento de la posibilidad de aplicar sin contradicción conjuntos de leyes completamente distintos a un mismo fenómeno obteniendo en cualquier caso resultados positivos a esa aplicación. […] De aquí concluyó que la búsqueda moderna de la «verdadera realidad» tras las meras apariencias, que ha dado lugar al mundo en que vivimos y ha tenido como resultado la Revolución atómica, ha conducido a una situación en las propias ciencias en que el hombre ha perdido la objetividad misma del mundo natural, de forma que en su caza de la «realidad objetiva» de pronto descubrió que siempre «se enfrenta sólo a sí mismo»"[219].

[218] Arendt, *The human condition*, 287.
[219] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 271.

Heisenberg constata que el científico se relaciona con su objeto desde una posición que le permite aproximarse a él con cualquier conjunto de categorías y conseguir que este arroje siempre algún tipo de resultado. El problema es que no existe hipótesis que no dé lugar a una serie de resultados consistentes y esto significa que la propia distinción entre aquellas hipótesis que tienen sentido y aquellas que no parece haber desaparecido. En su búsqueda de la verdad, el científico ha perdido la sólida objetividad de lo dado, que ya no parece imponer resistencia alguna al modo en que la ciencia se aproxima a ella.

Según Arendt, esto constituye en genuino desengaño para la ciencia moderna que, distanciándose de las condiciones de la experiencia común humana, pretendía asegurarse un acceso a la verdad de su objeto. Ahora, el científico descubre que, en su búsqueda de la verdadera realidad, de todos modos impone a su objeto otro tipo de condiciones completamente distintas. Así, cada vez que pretende aproximarse a lo otro que él, el científico se encuentra irremediablemente consigo, con los patrones y medidas que proyecta sobre su objeto, como si ya no le fuera posible encontrarse con algo que no sea él mismo. "¿Acaso no significa esto que existe un límite a la hora de «purgar la ciencia eliminando todos los elementos antropológicos»?"[220].

Pero, en mi opinión, esta pérdida de la objetividad que aquí descubre Heisenberg estaba ya implicada en la transgresión con que dio comienzo a la revolución científica. La operación de distanciamiento de la donación original del fenómeno, de desvinculación del modo en que éste se da a la sensibilidad humana, y su consiguiente reducción a un orden simbólico con el que la mente podía operar al margen de lo que aparece, tenía que acabar por hacer de la realidad algo completamente maleable, sometido por completo a la disposición de aquel que, al conocerla, la produce. Desde la posición del *homo faber*, no importa cuál sea la hipótesis de partida que se elija: siempre acabará funcionando de algún modo. La hipótesis se hará real en el curso mismo de una actividad científica[221]. La

[220] Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Uniderstanding 1953-1975*, 181. Dana R. Villa ha estudiado la evidente vinculación de este punto de la descripción arendtiana de las paradojas de la ciencia moderna con la tesis de Heidegger en "La época de la imagen del mundo" (1938): Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 188-202. Por otro lado, Waseem Yaqoob ha señalado la relación entre la interpretación de Arendt del principio de indeterminación y el diálogo que Heidegger mantuvo con Heisenberg. El autor expone cómo Heidegger animó al físico a intervenir en la conferencia de 1953, donde presentó "La pregunta por la técnica", donde comenta la afirmación de Heisenberg de que el científico se encuentra a sí mismo al concer la naturaleza. Yaqoob centra su atención en la proximidad entre la sugerencia de Arendt de que los desarrollos de la ciencia moderna y la amenaza nuclear parecen conducir a la reconsideración de un límite en particular, a saber, la irremediable mortalidad del hombre, con la idea heideggeriana del crecimiento del "poder salvador" en el punto del "peligro extremo": Yaqoob, «The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963», 220-21.

[221] "Esto significa de forma bastante literal que todo es posible no sólo en el dominio de las ideas sino en el campo de la realidad misma". Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*,

paradójica consecuencia de esta alarmante maleabilidad de la realidad es que el científico parece ya incapaz de conseguir aquello que, sin embargo, siempre persiguió: experimentar la verdad de aquello que pretendía conocer. De este modo se concreta el golpe final asestado por la ciencia moderna al ser humano.

Hasta aquí, me he referido a los sucesivos golpes que en el relato de Arendt el desarrollo de la ciencia moderna asestó a la confianza humana en la forma de las paradojas y preocupaciones que acompañaron al descubrimiento del punto de Arquímedes. La otra cara del innegable aumento del conocimiento y del poder del hombre fue una no menos innegable disminución de su confianza y estima, al ver cuestionada la confianza en de sus facultades para revelar la verdad o al descubrir que el mundo físico que podía conocer y dominar como científico le era del todo incomprensible e incluso inaccesible en tanto que humano. En una pequeña conferencia titulada "El punto de apoyo de Arquímedes", Arendt resume todas estas paradojas en una a la que ya me he referido antes:

> "La «nueva ciencia» se ve acosada por una paradoja relativa a la importancia del hombre: cuanto más conocimiento y poder adquiere dicho hombre como científico, menos respeto puede albergar por sí mismo, que es quien ha logrado todo eso"[222].

Esta paradoja, que el aumento de la estatura del hombre como científico conllevó la disminución de su estatura como ser humano, resume el sentido general de la interpretación arendtiana de la revolución científica del que pretendía hacerme cargo y evidencia además que ese sentido implica, como planteé, que la otra de la transgresión de la condición humana por la que la ciencia alcanzó una ilimitada capacidad de intervención sobre la Tierra es un forzoso reencuentro con los límites de existencia humana y su fuerza condicionante[223]. Para cerrar estas consideraciones, quiero mostrar que Arendt reconoce

88. Arendt vincula claramente la absoluta disponibilidad que la ciencia ha alcanzado sobre su objeto y el dominio total de los regímenes totalitarios, como señala M. Canovan: "si bien negaba cualquier inevitabilidad del totalitarismo, ciertamente lo consideraba un producto completamente característico de la Modernidad. No es de extrañar, que podamos ver su lectura de la Modernidad como una sombra proyectada por su imagen del totalitarismo". Canovan, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 154.

[222] Arendt, *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding 1953-1975*, 175.

[223] Este reencuentro con los límites de la condición humana también se hace manifiesto en lo que concierne a la tecnología que resultó de la ciencia moderna. En particular, Arendt considera que la generación de un poder mortífero que podría acabar definitivamente con toda vida humana es un límite a este desarrollo. La sombra de la amenaza atómica planea sobre muchos fragmentos de Arendt, pero es explícitamente abordada en *Europa y la bomba Atómica* (1954) publicado originalmente en *Commonweal* y disponible en: Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, 418-23. Allí, la autora vincula la liberación de fuerzas naturales desconocidas al poder mortífero de las armas nucleares, presentándolos como aquello que caracteriza los desarrollos tecnológicos recientes. Esta cuestión inquietó tanto a Arendt como a su maestro Jaspers y dio lugar a un debate entre ambos del que se han hecho eco varios comentaristas. W. Yaqoob ha hecho una detallada exposición del debate que mantuvieron los dos autores a lo largo de diferentes publicaciones, emisiones de radio y cartas, planteando cómo, a pesar de su común preocupación, mientras Arendt asociaba al terrible potencial mortífero de la amenaza nuclear una incapacitación para el juicio político, Jaspers vio una oportunidad de transformación moral de la sociedad: Yaqoob, «The Archimedean point: Science and

la razón de que este reencuentro sea forzoso, de que la transgresión y el reencuentro del límite sean necesariamente la cara y la cruz de un mismo acontecimiento, en el peculiar modo de ser de la condición humana. En el parágrafo 39 de *La condición humana* lo dice de forma casi explícita:

> "La perplejidad inherente en el descubrimiento del punto de Arquímedes fue y aún es que el punto fuera de la Tierra fue encontrado por una criatura terrestre, que descubrió que ella misma vivía en un mundo, no sólo diferente, sino del revés en el momento en que intentó aplicar esta visión universal del mundo a su entorno real"[224].

Arendt reconoce el origen de las perplejidades y paradojas que resultaron del descubrimiento del punto de Arquímedes en el hecho de que aquel que podía ocupar una posición situada más allá de las condiciones bajo las que la vida le había sido dada, era al mismo tiempo un ser irremediablemente condicionado. Esta es la razón de que, como dice el aforismo de Kafka, el ser humano solo pudiera descubrir el punto de Arquímedes a condición de usarlo contra sí mismo[225]. La desesperación fue la otra cara del triunfo de la ciencia moderna —y la duda, la reacción inmediata del descubrimiento del punto de Arquímedes o la inquietud de los propios científicos, la otra cara de la Revolución atómica— porque el ser que ocupó la posición de incuestionado dominio sobre la naturaleza terrestre era al mismo tiempo un ser cuya existencia estaba inevitablemente sujeta a la Tierra. Las paradojas de la revolución científica hunden sus raíces en la propia paradoja que es el ser humano, la paradoja de un ser que existe bajo ciertas condiciones que, sin embargo, siempre puede trascender de algún modo.

2.3.3 El hundimiento en el límite: la condición humana desde el punto de Arquímedes.

Hasta aquí, he dado cuenta de dos de las cuestiones de las que pretendía hacerme cargo. Pero aún hay una más. Los golpes infringidos por el desarrollo científico al amor propio del hombre tienen aún una expresión más extrema. En este apartado quiero exponer cómo, en la lectura de Arendt, la perspectiva habilitada por el punto de Arquímedes está

technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963», 206-7. De forma parecida, Cara O'Connor ha considerado la inquietud compartida por Arendt y Jaspers por la preeminencia política de la figura del científico en el Mundo Moderno en: O'Connor, «Arendt, Jaspers and the Politicized Physicists», 102-20.

[224] Arendt, *The human condition*, 284.

[225] Esto mismo es señalado por Arendt de forma explícita en una nota de su *Diario*: "El punto de Arquímedes está fuera de la Tierra; si lo utilizan los hombres de la tierra no pueden menos de dirigirlo contra ellos; sólo bajo la condición de que los habitantes de la tierra sean capaces de prescindir de su bienestar puede encontrarse el adecuado punto de Arquímedes". Arendt, *Diario Filosófico 1950-1973*, C. XXII, 9, P. 548.

determinando la comprensión que el ser humano tiene de sí a la altura del Mundo Moderno. Para ello, voy a poner en relación los parágrafos número 6 y 45 de *La condición humana*, en los que Arendt se refiere a las ciencias sociales como ciencias de la conducta que estudian al ser humano aplicando métodos semejantes a los que las ciencias de la naturaleza. Creo que en esta aplicación, el reencuentro con el límite dé paso a un verdadero hundimiento en el límite, es decir, a una clausura de la apertura entre límite e iniciativa en que consiste la condición humana.

Comenzaré comentando un pasaje de "El ascenso de lo social", el sexto parágrafo de *La condición humana*, donde Arendt hace una exposición de la "principal herramienta técnica" [226] de las ciencias sociales: la estadística. Si las ciencias de la naturaleza consiguieron tomar distancia respecto a su objeto y alcanzar así plena disposición de él mediante los dispositivos del álgebra moderna, la peculiar perspectiva de los asuntos humanos que las ciencias sociales habilitan tiene que hacerse visible en esta herramienta metodológica:

> "Las leyes de la estadística son válidas sólo cuando están implicados grandes números o largos periodos, y los actos y acontecimiento sólo pueden aparecer estadísticamente como desviaciones o fluctuaciones. La justificación de la estadística es que los actos y acontecimientos son hechos raros en la vida cotidiana y en la historia. Aun así, el sentido de las relaciones cotidianas no se desvela en la vida cotidiana sino en los actos extraños, así como el significado de un periodo histórico se muestra solo en los pocos acontecimientos que lo iluminan. La aplicación de la ley de grandes números y largos periodos a la política o a la historia no significa nada menos que la intencionada obliteración de su misma sustancia, y es una empresa desesperada buscar sentido en la política"[227].

Metodológicamente, la estadística se relaciona con los fenómenos humanos imponiendo una distancia similar a la que el álgebra estableció respecto a los fenómenos naturales. La estadística habilita una consideración de los fenómenos humanos desasida de su modo original de comparecencia y, por tanto, de su sentido específico. De este modo, la estadística implica la apertura de una distancia respecto a los fenómenos considerados, distancia que se hace evidente por el hecho de que siempre los considera en el marco de grandes muestras o amplios periodos en los que el sentido particular de cada uno de ellos

[226] 42

[227] Arendt, *The human condition*, 42. De nuevo Danielle Allen, en su "Prefacio" a la obra, ha señalado que los éxitos de la ciencia y el inaudito poder habilitado por ella dan lugar, en la interpretación de Arendt, a una tentación palpable en el Mundo Moderno, de aproximación meramente técnica del hombre moderno a los asuntos humanos y a sí mismo: "la ciencia nos hace pensar que podemos poner fin a la política y transformar la condición humana en una serie de problemas técnicos susceptible de soluciones definitivas". Allen, «Foreword», IX-X.

se pierde bajo la uniformidad del número. Desde esta perspectiva que aborda la actividad humana como un todo indistinto, los actos sobresalientes o acontecimientos excepcionales son equiparados con nuestras conductas ordinarias. Todo lo distinto y singular pierde su sentido más propio bajo el tratamiento estadístico, figurando únicamente a título de desviaciones de la norma.

A lo largo de parágrafo, Arendt vincula la emergencia y consolidación de las ciencias sociales "como «ciencias conductuales»"[228] con el surgimiento de la sociedad y su conformismo, el carácter por el que toda sociedad normaliza a sus miembros y demanda de ellos siempre comportamientos homogéneos. Según la autora, el éxito de este conformismo social resulta visible en el hecho de que, a partir de la economía, una ciencia que nació al comiendo de la Edad Moderna y que se restringía al estudio de una esfera de actividad específica, han surgido toda una variedad de ciencias sociales que subsumen bajo sus lógicas los más diversos ámbitos de la experiencia humana. En el marco de esta reflexión, Arendt señala algo interesante sobre la relación de la sociedad de masas y la perspectiva que las ciencias sociales habilitan sobre los asuntos humanos:

> "La desafortunada verdad sobre el conductismo y la validez de sus «leyes» es que, cuanta más gente hay, más probable es que sigan conductas y menos probable que toleren la discrepancia. Estadísticamente, esto se mostrará en la nivelación de las fluctuaciones. En realidad, los actos tendrán cada vez menos oportunidad de detener el avance de la conducta, y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad de iluminar el tiempo histórico. La uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo; es el ideal político de una sociedad que, enteramente sumergida en la rutina de la vida cotidiana, está en paz con la perspectiva científica inherente en su propia existencia" [229].

Arendt reconoce una solidaridad fundamental entre el éxito epistémico de las ciencias sociales a la hora de medir y predecir adecuadamente la conducta humana y el desarrollo de la sociedad de masas, cuyas aglomeraciones reducen las oportunidades para la acción espontánea al margen de la repetición de patrones de conducta. La propia fuerza del número ejerce esta presión normalizadora de forma análoga a cómo las grandes muestras de las que se vale la estadística invisibilizan la singularidad de los actos. En este sentido, el ideal científico de una capacidad de medición y previsión exhaustiva de los asuntos

[228] Arendt, *The human condition*, 45.

[229] Arendt, 43. A lo largo de toda la sección, Gil Novales traduce "*behave*" por "actuar" o "comportarse", de forma que en el texto se generan ciertas confusiones, pues lo que Arendt pretende con este verbo es precisamente distinguir la mera conducta de la acción (*action*). Así, en este pasaje en particular traduce así: "La infortunada verdad sobre el behaviorismo y la validez de sus «leyes» es que cuanto más gente hay, más probablemente actúan y menos probablemente toleran la no-actuación" Arendt, *La condición humana*, 66. De este modo, traduce "*behave*" por "actúan" y "*non-behavior*" por "no-actuación", de modo que se pierde el sentido de lo que Arendt quiere decir.

humanos es la alarmante expresión de tendencias muy reales en el Mundo Moderno. A partir de aquí, Arendt identifica las ciencias sociales con la perspectiva que inhiere a la propia existencia de la sociedad de masas, es decir, con el punto de vista desde el cual esta sociedad se comprende a sí misma. Es como si la distancia implicada en el punto de Arquímedes, la distancia constituyente de la ciencia moderna, articulara a día de hoy la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Como más adelante dice la autora: "miramos y vivimos en esta sociedad como si estuviéramos apartados de nuestra propia existencia humana"[230].

Teniendo en mente esta identificación del punto de vista habilitado por las ciencias sociales con la perspectiva que inhiere a la propia sociedad de masas y determina, por tanto, su comprensión de los asuntos humanos y del propio hombre, quiero referirme ahora a "La victoria del *animal laborans*", el último parágrafo de la obra. Precisamente al final de una obra dedicada a la consideración de las diferentes posibilidades que integran la *vita activa*, Arendt imagina el modo en que tales actividades aparecen desde el punto de Arquímedes. En este sentido, el final de la obra parece reflejar su comienzo, donde Arendt explicaba cómo la diversidad en la *vita activa* se vio nivelada bajo la hegemonía de la quietud de la *vita contemplativa* al comienzo de la tradición. Sin embargo, ahora no se trata ya de un encubrimiento en la tradición, sino del modo en que la ciencia moderna y el punto de vista que la sostiene están transformando el mundo humano:

> "Si, para terminar, volvemos una vez más al descubrimiento del punto de Arquímedes y lo aplicamos, como Kafka nos advirtió no hacer, al hombre y a lo que está haciendo en esta Tierra, inmediatamente resulta evidente que todas sus actividades, miradas desde una perspectiva suficientemente alejada en el universo, aparecerían no como actividades de ningún tipo, sino como procesos, de manera que, como recientemente comentó un científico, la motorización moderna aparecería como un proceso de mutación biológica en el que los cuerpos humanos comienzan a cubrirse gradualmente de caparazones de acero"[231].

[230] Arendt, *The human condition*, 322.

[231] Arendt, 322. El científico del que habla Arendt es Werner Heisenberg, que utilizó la metáfora del caparazón de acero en *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955). Arendt alude a esta misma imagen en otras ocasiones: Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 274. En su traducción, Ramón Gil Novales vierte el verbo "*to appear*" como "parecer" que, en mi opinión, se correspondería de forma más literal con "*to seem*". Así, por ejemplo, dice que "sus actividades, observadas desde un punto del universo suficientemente alejado y ventajoso, no parecerían actividades, sino procesos". Arendt, *La condición humana*, 339. Aunque la traducción no es incorrecta, en mi opinión hace que la tesis de Arendt pierda fuerza. En este sentido, es importante tener en cuenta la identificación arendtiana entre ser y aparecer. Arendt no se refiere simplemente a que, desde cierto punto de vista, las actividades humanas parecen procesos, aunque en verdad no lo son, sino a que realmente corren el riesgo de convertirse en esos procesos cuando el ser humano hace del punto de Arquímedes la posición desde la que se comprende a sí mismo.

Arendt imagina cómo deben aparecer las diferentes actividades del hombre consideradas desde el punto de Arquímedes. Desde esta perspectiva, todas ellas parecen indiscernibles, sometidas por igual a la inercia de los procesos en los que se verían sumergidas. En este pasaje, Arendt se refiere a los asombrosos logros técnicos que son el orgullo del *homo faber* que, considerados desde esta distancia, aparecerían como un proceso biológico a gran escala, una especie de mutación de la raza humana. En otras ocasiones, imagina cómo el discurso se vería reducido a ser una mera herramienta comunicativa que en su funcionalidad podría ser sustituida por el formalismo de signos matemáticos o la acción, a la repetición de meras conductas "que podemos estudiar con los mismos métodos que usamos para estudiar el comportamiento de las ratas"[232].

Creo que la clave de este hundimiento de todas las actividades al nivel de lo biológico se encuentra en la categoría que, según Arendt, estructura la comprensión que la ciencia tiene del ser de los objetos que estudia: el concepto de proceso. El hecho es que, comprendida a partir de la categoría de proceso, la actividad humana pierde el que es su sentido más general, a saber, su carácter de iniciativa. Lo importante para entender el argumento de Arendt es percatarse de que a todo proceso le es esencial un cierto automatismo. El automatismo de los procesos significa que todo proceso se extiende según la necesidad inherente a su propio movimiento, arrastrando consigo todo aquello que forma parte de él. En estas condiciones, todas las actividades humanas pierden su componente esencial de iniciativa y se hunden en la inercia de lo procesual que a nada se parece tanto como a los siempre repetidos ciclos de la vida biológica.

Pero Arendt va aún más lejos. El automatismo y la inercia no implican sólo la ruina de toda iniciativa espontánea. La inercia del proceso implica también la ruina de la especificidad de lo humano, la ruina de la vida humana que, como vimos al exponer la caracterización agustiniana del ser humano, en su sentido genuino es un "*initium*"[233]. En

[232] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 271. A partir de esta cita de Arendt, Berkowittz describe esta misma interiorización de la perspectiva científica en la sociedad de masas: "El peligro de la alienación terrestre es que los seres humanos comienzan a verse a sí mismos del mismo modo en que los científicos ven a las ratas. […] En este mundo científico la perspectiva dominante es anti-humana. Es ver toda la existencia humana desde la perspectiva universal de la ciencia". Berkowittz, «The Human Condition Today: the challenge of Science», 24.

[233] Arendt, *The human condition*, 177. "[*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante que, nullus fuit*". Agustín, *De Civitate Dei* XII. 20. En *Hannah Arendt, Totalitarianism and Social Sciences* (2010), Peter Baehr realiza una análisis de la crítica arendtiana de las ciencias sociales y, en particular, de la incapacidad de sus categorías generales y presupuestos funcionalistas de hacerse cargo de la absoluta novedad que comportó el totalitarismo. Baehr recorre la discusión de Arendt con autores como David Riesman, Raymond Aron o Jules Monnerot. Lo que me interesa es que del comentario del autor se desprende que, así como la dominación totalitaria aniquila la espontaneidad humana, las ciencias sociales, poniendo en práctica métodos que reducen la acción a conducta, comprenden al ser humano como una realidad predecible y

tanto que nuevo comienzo, el ser del hombre es una interrupción de la continuidad del tiempo. Esta interrupción no tiene ya cabida en un mundo en el que toda espontaneidad ha sido subsumida bajo la lógica de lo procesual. Si la condición humana se hace posible en la apertura que media entre límite e iniciativa, al introducir la categoría de proceso en la comprensión que el hombre moderno tiene de sí, esa apertura tiene que clausurarse necesariamente. De este modo, en la interpretación arendtiana, el reverso de la transgresión del límite con que comenzó la revolución científica conduce en último término a un hundimiento en el límite del ser humano, que a la altura del Mundo Moderno se comprende a sí mismo como un ser plenamente condicionado.

En mi opinión, la necesidad de este movimiento hunde sus raíces en la propia comprensión que Arendt tiene de la condición humana[234]. Por su propio modo de ser, el ser humano sólo puede ocupar el punto de Arquímedes a condición de usarlo contra sí mismo. Lo cierto es que el mismo ser que comenzó a comprender la naturaleza terrestre como parte de un proceso del que además podía disponer a voluntad, interviniendo sobre él como si ocupara una posición más allá de la Tierra, era al mismo tiempo un ser terrestre y por tanto no pudo evitar considerarse a sí mismo desde el nuevo punto de vista que había conquistado y pasar a comprender su propio ser como parte de los procesos que estudiaba, dominarlo como si también dispusiera de él desde fuera, desde una posición suficientemente remota respecto de sí como para disponer de sí y adquirir pleno dominio sobre sí. Este disponer de sí que se hace manifiesto en los proyectos de ingeniería genética

manipulable. Da la impresión de que una comprensión similar del ser humano como animal condicionado es solidaria de una absoluta disponibilidad, poder total, habilitado en el totalitarismo. Estos análisis se encuentran sobre todo en el primer capítulo de la obra: Baehr, *Hannah Arendt, totalitarianism and the social sciences*, 10-34. Esta misma analogía ha sido señalada por Dana Villa: "lo que Arendt sugiere es que el resentimiento existencial que subyace a gran parte del proyecto moderno puede aún tener éxito donde las ideología totalitarias pudieron sólo reclamar una victoria temporal. La extirpación de la capacidad humana de actuar por medios «pacíficos» es el peligro que se vislumbra «después de Auschwitz»". Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 206.

[234] Con esto no quiero decir que ese uso sea inevitable o, al menos, irremediable, una vez se toma conciencia crítica de él. El análisis de Arendt precisamente va encaminado a señalar la necesidad de limitar la centralidad de la ciencia y su punto de vista y revindicar la necesidad de la habilitación de un punto de vista político acerca de estas cuestiones. Este interés es evidente por los términos en que plantea la cuestión: "La pregunta invita al lego y al humanista a juzgar lo que el científico está haciendo porque concierne a todos los hombres, y de este debate, por supuesto, deben participar los propios científicos en la medida en que son ciudadanos. Pero todas las respuestas dadas en este debate, ya provengan de legos o de filósofos o de científicos, no son científicas (aunque tampoco anti-científicas)". Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 262. La necesidad que Arendt reconoce de establecer un debate político sobre los límites de la ciencia y la tecnología ha sido estudiada por Claudia Drucker en: Drucker, «Hannah Arendt on the Need for a Public Debate on Science», 305-16. Drucker interpreta el conflicto entre el punto de vista del científico y del ciudadano como una versión de la antinomia kantiana entre los intereses teóricos y prácticos de la razón.

o en los desarrollos de las ciencias sociales y su uso político, coincide a la vez con un perderse a sí mismo, perder el orgullo y la especificidad de su condición.

Sección II.

Eternidad e Inmortalidad: el comienzo de la tradición y la condición humana.

Capítulo 3. Eternidad: gobierno de la idea y olvido de la condición humana en la filosofía de Platón.

"La *hybris* genera al tirano".
Edipo Rey 873, Sófocles

"Si escribieron sobre política, lo hicieron como si establecieran normas para un manicomio; si aparentaron hablar de un asunto de gran importancia, fue porque sabían que los locos a los que se dirigían creían ser reyes y emperadores. Se adentraron en sus principios con el objetivo de hacer que su locura resultase lo menos dañina posible".
Pensées, nº 331, Blaise Pascal

Isak Dinesen, tan querida a Arendt, contaba la historia de un joven teólogo que pasaba más tiempo abstraído en sus cavilaciones sobre los misterios del cielo que entre los vecinos de la bella ciudad de Shiraz. Un buen día, pensó que podría construir unas alas para elevarse a las altas regiones donde habitan los ángeles y poder así contemplar su luz celestial. Inmerso en sus ensoñaciones pensaba: "¿cuánto mejor no iría el mundo del hombre si pudiese pedir consejo a los ángeles y aprender de ellos a comprender la marcha del universo, que tan fácilmente leen porque lo ven desde arriba?"[235]. Cuando los altos cargos de Shiraz conocieron las intenciones del joven teólogo, alarmados ante las consecuencias que una sabiduría así podría tener para la ciudad —pues quién sabe qué cosas nuevas y revolucionarias podrían conocer los ángeles— y guiados por la prudencia que sólo dan la vejez y una dilatada experiencia en las cosas de la vida, decidieron dar al joven una lección demostrándole la existencia de ángeles en la tierra y enviaron a una mujer hermosa para que lo distrajera de sus elevados propósitos. Con el paso de los días el armazón de las alas se resquebrajó y las ratas devoraron sus plumas. Todo había cedido a la natural decadencia del tiempo.

[235] Dinesen, «El buceador», 548.

No es extraño que los políticos de Shiraz se asustaran ante el ambicioso proyecto del joven teólogo. A fin de cuentas, si un saber tal llegara a la ciudad, todos sus ciudadanos pasarían a ocupar un triste papel en ella, pues ¿a quién podría interesar la opinión de ninguno de ellos habiéndose ganado para la ciudad el punto de vista de las estrellas? Hannah Arendt reconoce una situación parecida al inicio de nuestra tradición, una tradición que emergió de una circunstancia histórica concreta: "el juicio a Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la ciudad"[236]. Nuestra tradición comenzó cuando Platón opuso a la hostilidad de la *polis* hacia el filósofo —cuya cruda amenaza se reveló en la condena a muerte de Sócrates—una rebelión de la filosofía. En ese sentido, las categorías que fundaron esta tradición son comprendidas por Arendt como una rebelión ante la experiencia política griega, rebelión que es caracterizada por la autora como una "inversión original"[237].

3.1 Introducción: la hostilidad de la *polis* y la rebelión del filósofo.

Para introducir este capítulo, y antes de exponer su estructura, quiero referirme brevemente al contexto histórico concreto en que tuvo lugar la inversión original que Arendt reconoce en la filosofía de Platón: el conflicto entre el filósofo y la ciudad. Según la autora, este conflicto se originó cuando Sócrates pretendió hacer que ciertas experiencias propiamente filosóficas fueran relevantes para la ciudad, lo que despertó la hostilidad de sus conciudadanos. A esta hostilidad, que culminó con su condena a muerte, Platón respondió con una rebelión de la filosofía. Arendt localiza en este episodio histórico el comienzo de la tradición de filosofía occidental aunque, en ocasiones, la autora parece restarle importancia y busca ese origen en ciertos rasgos de la propia facultad de pensar. En "El término *vita activa*", el segundo parágrafo de *La condición humana*, Arendt se pregunta por las razones que dieron lugar a la tradición y entonces dice:

> "Obviamente son más profundas que la ocasión histórica que dio lugar al conflicto entre la *polis* y el filósofo y así, casi por casualidad, también llevó al descubrimiento de la contemplación como modo de vida del filósofo. Deben encontrarse en un aspecto completamente diferente de la condición humana, cuya diversidad no se agota en las distintas articulaciones de la *vita activa* y, cabe sospechar, tampoco se agotaría si incluso el pensamiento y el movimiento de la razón fueran incluidos en ella"[238].

[236] Arendt, *The human condition*, 12.
[237] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 36.
[238] Arendt, *The human condition*, 16.

Este comentario ha dado pie a muchos intérpretes a hablar de dos tesis en la lectura arendtiana del comienzo de la tradición, una de carácter histórico y otra de carácter fenomenológico[239]. En mi opinión, esta distinción tan tajante es contraria al propio modo de pensar de Arendt, en el que, a menudo, acontecimientos históricos singulares son casos en que observar experiencias humanas generales —como, por ejemplo, en el uso de Galileo del telescopio, donde por primera vez se hizo visible la alienación de la Tierra sobre la que se funda la ciencia moderna. Creo que ambas tesis son en realidad inseparables y las raíces de la tradición deben buscarse en tensiones inherentes a las experiencias fundamentales del hombre que piensa y del hombre que actúa, tensiones que, si bien se corresponden con la naturaleza misma de estas experiencias, estallaron por primera vez en el conflicto histórico entre el filósofo y la ciudad cuando Sócrates, un filósofo que sin embargo se consideraba un ciudadano más, intentó hacer relevante la filosofía para la *polis*. Es decir, el tratamiento que Arendt hace de este conflicto histórico es inseparable del análisis fenomenológico de esas experiencias. Para plantearlo, voy a valerme de algunos fragmentos de "Filosofía y política", una conferencia impartida por Arendt en 1954.

Arendt remite la hostilidad de la *polis* contra la filosofía a la transgresión de un cierto límite por parte del filósofo. Sócrates fue "el primer filósofo en traspasar la línea trazada

[239] La idea de una doble tesis en el origen de la tradición es muy común. Por ejemplo, M. Canovan distingue, de un lado, el relato arendtiano del juicio a Sócrates que interpreta como una historia de la caída de la filosofía y, de otro lado, la tesis del conflicto interno al ser del filósofo entre "la vida del ciudadano y la vida del espíritu". Canovan, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», 146. Además de que, en mi opinión, esta oposición es extraña al modo de pensar de Arendt, Canovan plantea algo erróneo desde mi punto de vista: atribuye a Arendt la tesis de que la caída de la filosofía habría arruinado una supuesta armonía anterior entre pensamiento y política encarnada en la figura de Sócrates. Creo que la tensión entre filosofía y política, entre pensamiento y sentido común, es originaria en Arendt. Por otro lado, Simona Forti opone el gesto arendtiano de "indicar el contexto histórico en el que la contraposición entre vida activa y vida contemplativa ha tenido origen" al de deconstruir "desde el interior las dinámicas constitutivas de la filosofía": Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.*, 139. La autora resta importancia al acontecimiento histórico para centrarse en los rasgos del pensamiento que habrían llevado al nacimiento de la metafísica y, en mi opinión, hace una lectura en bloque de la interpretación arendtiana de Platón. No es cierto que Arendt ignore "las diferentes, y también contradictorias, líneas de investigación a las que aluden los textos de Platón". Forti, 144. Lo cierto es que, la tesis de que Platón deformó su filosofía —en particular, su doctrina de las ideas— con fines políticos, implica el reconocimiento de que esa filosofía tuvo un significado original diferente al tradicionalmente aceptado. Por último, entre las lecturas españolas Marco Díaz Marsá ha recogido críticamente la idea de Forti y distingue entre un origen fenomenológico y uno histórico de la Metafísica en Arendt: Díaz Marsá, «Metafísica y mundo moderno en Hannah Arendt: la condición humana en cuestión», 52-82. De un lado, describe el origen de la Metafísica y sus falacias como una hipóstasis de ciertos rasgos fenoménicos del pensamiento y, de otro lado, hace descansa el origen histórico enteramente sobre el *pathos* del resentimiento del filósofo hacia la *polis* tras el juicio a Sócrates. En mi opinión, esto deja a un lado todos los análisis de la experiencia filosófica y su esencial tensión con la experiencia política que Arendt hace a partir de ese acontecimiento concreto y que en sí mismos ya implican un tratamiento fenomenológico.

por la *polis* para el *sophos"* [240]. Parece que el tipo de cosas de que hasta entonces se ocupaba el filósofo —"asuntos eternos, no humanos y no políticos"[241]— hacía de él un incompetente en lo que a la política se refiere. La filosofía, el interés por aquello que se encuentra más allá del mundo humano, conducía a sus seguidores fuera de la *polis* y los incapacitaba para orientarse en ella. El interés por lo eterno y la sabiduría que conllevaba eran considerados algo muy distinto de la sagacidad que permitía al ciudadano orientarse en el mundo humano, la cual no correspondía al *sophos*, sino al *phronimos*, "el hombre comprensivo"[242]. El tipo de visión que permitía orientarse al ciudadano, la *phronesis*, lo capacitaba para reconocer lo que convenía a la ciudad en cada caso y tenía como condición necesaria una lucidez semejante en los asuntos propios. Sólo aquel que conocía lo bueno para sí, podía conocer lo bueno para la *polis*.

La principal diferencia entre este tipo de discernimiento y la sabiduría del filósofo es que no estaba interesado en cosas eternas. El hombre sensato es aquel que sabe discernir lo bueno para sí en cada ocasión, pero la ocasión es algo cambiante y siempre diferente. Lo bueno (*agathos*) significa aquí exclusivamente "*bueno-para*"[243], es decir, está referido siempre a las circunstancias del mundo humano y, por tanto, es "inestable y accidental"[244]. Por tanto, la *sabiduría* del *sophos*, referida a cuestiones eternas, invariables y que no pueden ser diferentes a como son, no era de mucha ayuda a la hora de orientarse en la inestabilidad y contingencia del mundo humano. De aquí procede "el viejo argumento

[240] Arendt, «Philosophy and Politics II», 78. Esto demuestra el carácter como poco impreciso de la tesis de Canovan de una armonía en la descripción que Arendt hace de la relación entre filosofía y política anterior a Platón: Canovan, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», 142-43. Lo cierto es que, en el relato de Arendt, antes del comienzo de la tradición, filosofía y política simplemente no convivían. Fue precisamente la irrupción de la filosofía en la *polis* lo que desencadenó el conflicto. Si bien según Arendt la práctica del pensamiento socrático podía rendir un servicio para la ciudad, a saber, ayudar a los ciudadanos a purgar sus *doxai*, estaba en cierta tensión respecto a ella por su carácter crítico y diluyente de convicciones —de ahí la condena a muerte del filósofo. La armonía de que habla Canovan es incompatible con esta tensión.

[241] Arendt, «Philosophy and Politics II», 78.

[242] Arendt, 75. Sobre esta diferencia entre la sabiduría del filósofo y la prudencia del ciudadano en relación a la cosmología griega que distinguía entre las regiones celestes y el mundo sublunar atravesado por el cambio y la contingencia, el clásico estudio de Pierre Aubenque sobre *La prudencia en Aristóteles*, sobre todo el segundo capítulo de la parte II, "Cosmología de la prudencia". Allí, Aubenque estudia minuciosamente la diferencia en oposición a la cosmología estoica y la comprensión de la prudencia que habilitó: "En una cosmología unitaria como es la del estoicismo, la distinción de dos virtudes intelectuales igualmente rectoras no tendría ningún sentido: si es lo mismo ser físico y teólogo, ya que el mundo es Dios, es también lo mismo ser sabio y prudente, puesto que se trata de poner en práctica un único saber. […] Lo que para Aristóteles separa al hombre de la sabiduría y requiere que actúe según las reglas de la prudencia, a falta de otras mejores, no es sólo su propia imperfección, sino la incompleción del mundo. […] La sabiduría de lo inmutable no nos es de ninguna ayuda en un mundo donde todo nace y perece". Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 104-5.

[243] Arendt, «Philosophy and Politics II», 76.

[244] Arendt, 76.

contra los *sophoi"*[245], la idea de que el hombre sabio, que ni siquiera sabe qué es bueno para sí mismo, es un inútil en cuestiones políticas y no puede saber qué es bueno para la ciudad.

Este argumento, que no carecía de burla, refleja algo importante. Arendt suele señalar que, antes de la irrupción de Sócrates en la ciudad, la reacción habitual de la *polis* hacia la filosofía no fue hostil, sino más bien de mofa. Porque sus intereses les llevan lejos de la ciudad, cuando regresan a ella los filósofos "parecen ridículos y son objeto común de risas"[246]. Entretenido en asuntos de dudosa utilidad para el ciudadano, el filósofo parecía incapaz de orientarse adecuadamente en el mundo que compartía con sus iguales. El ejemplo clásico de la hilaridad que despertaba el filósofo es la famosa anécdota de la doncella tracia que rompió a reír cuando Tales, que andaba mirando a los cielos sin atender a lo que tenía delante, tropezó y cayó en un pozo.

Pero la hilaridad tornó en hostilidad cuando un filósofo, Sócrates, decidió apartar su mirada de los cielos para orientarla a las mismas cuestiones que preocupaban al resto de ciudadanos[247]. Con sus constantes preguntas, Sócrates pretendió "hacer la filosofía relevante para la *polis*" [248], es decir, arrastrar a los ciudadanos al tipo de experiencia a la base de todo pensar genuinamente filosófico, pensar que, como antes advertí, tiene siempre su origen en un profundo asombro (*thaumazein*) que extraña la obviedad y familiaridad de cuanto nos rodea. Lo singular del gesto socrático es que, por primera vez, dirigió este asombro y las preguntas a las que daba lugar a asuntos que, más allá la bella armonía del *kosmos*, pertenecían al mundo humano.

Fue este cuestionamiento lo que despertó la hostilidad de la *polis* hacia la filosofía que finalmente dio lugar a la condena a muerte de Sócrates. Pero, en su lectura de este conflicto Arendt pone el acento, más que en la amenaza dirigida a la vida de un filósofo

[245] Arendt, 76.

[246] Arendt, 75. Lo cierto es que el propio Sócrates fue objeto de esta risa, de lo cual da testimonio una de las más famosas comedias de Aristófanes, *Las nubes*, en la que un risible Sócrates que colgado de un cesto observa los cielos trata de enseñar al joven Fidípides, como un sofista más, a defender el argumento más débil.

[247] Lo cierto es que esta hostilidad no se limita al episodio de la condena a Sócrates. Sabido es que, años después de la muerte de Sócrates, el propio Aristóteles tuvo que huir de Atenas para evitar que los atenienses cometieran un segundo crimen contra la filosofía. Aún siglos más tarde, el escritor británico Thomas de Quincey se permitía hablar sobre el asesinato de filósofos como uno de los crímenes más comunes. A pesar del tono burlón del autor, si el chiste puede ser entendido es porque la hostilidad y el conflicto entre política y filosofía se había convertido un lugar común: "Durante los dos últimos siglos todos los filósofos eminentes fueron asesinados o estuvieron muy cerca de ello, hasta tal punto que cuando un hombre se llame a sí mismo filósofo y no se haya atentado nunca contra su vida, podemos estar seguros de que no vale nada". Quincey, *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*, 41.

[248] Arendt, «Philosophy and Politics II», 91.

en particular, en el incumplimiento de la promesa de inmortalidad que la *polis* hacía a todos sus ciudadanos, es decir, de la posible posteridad de lo dicho y hecho por cada uno de ellos:

> "Sócrates, al fracasar al convencer a la ciudad, había demostrado que la ciudad no era un lugar seguro para el filósofo, no sólo en el sentido de que su vida esté en riesgo por la verdad que posee, sino también en el mucho más importante sentido de que no se podía confiar en que la ciudad preservara la memoria del filósofo. Si los ciudadanos pudieron condenar a Sócrates a muerte, es casi seguro que lo olvidarían cuando estuviera muerto. Su inmortalidad terrena estaría segura sólo si los filósofos podían inspirarse de una solidaridad propia que se opusiera a la solidaridad de la *polis* y de sus conciudadanos"[249].

Arendt repite a menudo que los griegos comprendieron la *polis* como una suerte de memoria organizada, un remedio contra la futilidad de la existencia individual. Lo que la condena de Sócrates hizo evidente fue que el filósofo ya no podía confiar en que la ciudad preservara su memoria, que la ciudad no era ya para la filosofía la garantía de posteridad que siempre fue para sus ciudadanos. Si la existencia de cada ciudadano estaba amenazada por el olvido que proviene del paso del tiempo, el filósofo estaba amenazado por "un olvido intencionado"[250]. De este modo, Arendt comprende la hostilidad de la *polis* hacia el filósofo como la amenaza de un paso irremediablemente efímero por este mundo y la imposibilidad de legar un testimonio de la experiencia filosófica. Lo amenazado era el propio porvenir de la filosofía. El filósofo respondió a esta amenaza para el porvenir de la filosofía con una rebelión que se concretó en la propuesta platónica de gobierno del rey filósofo, una propuesta inspirada por los intereses y condiciones de la experiencia filosófica.

La rebelión de Platón contra la ciudad consistió en una oposición frontal a la experiencia política ateniense, articulada en torno a la mutua persuasión (*peithein*) y el libre intercambio de opiniones (*doxai*) de los ciudadanos. De este modo, Platón operó una inversión radical sobre la comprensión política de los griegos, de la cual formaban parte los prejuicios hacia el filósofo que expuse antes:

> "Platón no negó que el interés del filósofo estuviera en asuntos eternos, invariables y no humanos. Pero no estaba de acuerdo en que eso le hiciera incapaz de jugar un rol político. No estaba de acuerdo con la conclusión de la *polis* de que el filósofo, sin interés por el bien humano, corriera el peligro de convertirse en un inútil […] Cuando Platón exigió el gobierno para el filósofo porque

[249] Arendt, 75. Esta ruptura de la *polis* de su promesa de inmortalidad respecto al filósofo es raramente advertida por los comentaristas, que suelen centrarse más en la defensa platónica de los intereses de la filosofía. Esta defensa de las condiciones en que la filosofía era posible sólo tuvo sentido en esta situación en que la *polis* dio la espalda al filósofo.
[250] Arendt, 91.

> solo él podía contemplar la idea del bien, la más alta de las esencias eternas, se opuso a la *polis* en dos ideas fundamentales: primero, afirmó que al ocuparse de cosas eternas el filósofo no se arriesgaba a convertirse en un incompetente y segundo, afirmó que estas cosas eternas eran incluso más «valiosas» que bellas" [251].

En su rebelión contra la ciudad, Platón volvió contra los ciudadanos el viejo argumento sobre la inutilidad política del *sophos*, que como ni siquiera sabe qué es lo bueno para sí, no puede saber qué es lo bueno para la *polis* y con ello se opuso al sentido común griego en dos ideas fundamentales. Estas dos ideas son las dos caras de la inversión original operada por Platón en su rebelión contra la *polis*, en las que Arendt reconoce en el comienzo de la tradición de filosofía política y de la tradición metafísica.

De un lado, al volver los viejos prejuicios de la *polis* respecto al *sophos* contra ella misma, Platón identificó la posibilidad de discernir lo bueno para la *polis* con el tipo de *sabiduría* que sólo el filósofo posee, habilitando así por primera vez una *téchne politiké*, es decir, un genuino saber político. Este saber trascendía la propia actividad política, del mismo modo que los modelos que guían toda actividad de fabricación trascienden la actividad del artesano. Sobre la posibilidad de esta sabiduría que sólo el filósofo conoce y que, a pesar de ser eterna, es relevante para los asuntos del mundo humano, Platón legitimó su propuesta de gobierno del filósofo sobre la ciudad e hizo de la categoría de gobierno la categoría central de la filosofía política. Sólo aquel que, liberado de sus grilletes contempla más allá de la caverna la luz del sol, la eterna idea del bien (*to agathon*), puede conocer lo bueno para la *polis*. Sólo aquel que se gobierna a sí mismo según esta verdad, puede gobernar sobre los otros. Es el filósofo el que debe gobernar la ciudad. Los ciudadanos, como los presos de la caverna, tan solo se mueven entre sombras.

Pero, de otro lado, la necesidad del filósofo de proporcionar un saber útil para la política impuso nuevas exigencias a su propia actividad y modificó de un modo determinante el sentido de la experiencia filosófica fundamental y de aquello a lo que se dirigía, eso que Platón llamó ideas y que a partir de entonces comprendió como modelos y reglas que regían el mundo humano. Arendt se refiere a esta inversión cuando dice que Platón consideró esas ideas más *valiosas* que *bellas*, lo cual se deja ver en el desplazamiento de la idea de belleza (*to kalon*) por la idea del bien (*to agathon*) como idea suprema que tiene lugar en el símil de la caverna. Desde entonces, la filosofía fue comprendida como una actividad cuya culminación era la inmóvil y solitaria contemplación de la verdad, es decir, la *theoria*. Lo interesante es que ambos giros son en verdad uno solo, las dos caras de una

[251] Arendt, 76-77.

misma inversión operada por Platón con la que dio comienzo a un mismo tiempo la tradición occidental de pensamiento metafísico y político.

Hasta aquí, he planteado cómo Arendt reconoce las raíces de la inversión original operada en la filosofía de Platón en una circunstancia concreta, el conflicto entre el filósofo y la ciudad, y cómo esa inversión consta de dos caras que se corresponden entre sí, la propuesta de gobierno del rey filósofo y el nacimiento de la *theoria*, en las que Arendt reconoce el nacimiento de la filosofía política y de la metafísica. Ahora bien, junto con la descripción de esta circunstancia histórica concreta, Arendt apunta a otros motivos que llevaron a Platón a operar la inversión original con que comenzó la tradición. La propia autora explica cómo en este acontecimiento se hizo históricamente visible una tensión más profunda. En la lectura de Arendt, el conflicto entre el filósofo y la ciudad no es sino la concreción histórica de una tensión que concierne a la propia naturaleza de ciertas experiencias humanas fundamentales:

> "Si esta huida de la filosofía de la esfera de los asuntos humanos se debiera exclusivamente a circunstancias históricas, es más que dudoso que su resultado inmediato —la separación del hombre de pensamiento del hombre de acción— hubiera podido establecer nuestra tradición de pensamiento político que ha sobrevivido dos mil quinientos años a las más experiencias políticas y filosóficas más variadas sin ser cuestionada en su fundamento. Más bien, la verdad es que en la persona y en el juicio de Sócrates apareció otra contradicción mucho más profunda entre filosofía y política de lo que podemos saber por lo que aparece en las enseñanzas del propio Sócrates"[252].

Según Arendt, Platón no hubiera podido fundar una tradición que se ha mantenido incuestionada a lo largo de siglos y siglos si la inversión operada en su filosofía se debiera simplemente a un acontecimiento histórico singular. En este acontecimiento histórico, Arendt reconoce —siguiendo un modo de proceder habitual similar al que tiene lugar en su descripción de la experiencia de Galileo— algo que trasciende lo meramente circunstancial porque concierne a la naturaleza misma de ciertas posibilidades humanas fundamentales. En la lectura que hace Arendt, el conflicto entre el filósofo y la ciudad y

[252] Arendt, 92. Un error común en las interpretaciones de la lectura arendtiana del conflicto entre el filósofo y la ciudad es atribuirle a Arendt la tesis de que el comienzo de la tradición se debió exclusivamente al *pathos* del resentimiento o a otros argumentos exclusivamente psicológicos. Por ejemplo, en una contribución en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (2000), F. M. Dolan defiende que el comienzo de la tradición sería, en la lectura de Arendt, el resultado del trauma de Platón por la condena de Sócrates: "al presentar este episodio como síntoma de un trauma, Arendt sugiere que debería impulsarnos a encontrar la cura: una comprensión más flexible del pensamiento y la acción". Dolan, «Arendt on philosophy and politics», 273. Siguiendo esta lectura psicologicista, Dolan interpreta también el interés de la propia Arendt por la *polis* como "un ejercicio de duelo" —en término freudianos— ante la pérdida irreversible de la experiencia griega: Dolan, 265. No sólo es que el lenguaje psicoanalítico hubiera disgustado enormemente a Arendt, sino que, sobre todo, al referir algo que se quiere comprender, en este caso el comienzo de la tradición, a algo tan oscuro como un trauma o un duelo, simplemente no se explica nada.

la condena a muerte de Sócrates es el reflejo histórico de una tensión entre filosofía y política en un sentido más fundamental, es decir, a una tensión entre las experiencias básicas del ser humano en tanto que piensa y en tanto que actúa acompañado de otros seres humanos.

Esta tensión tiene, como veremos de forma más detallada, un doble sentido. De un lado, porque siempre cuestiona todo lo que parece obvio y familiar, la experiencia filosófica fundamental, el asombro y el pensamiento al que da lugar, tiene que entrar en conflicto con la experiencia del ser humano que convive en el mundo con sus iguales, convivencia que siempre requiere de un ciertos supuestos que componen eso que Arendt suele llamar sentido común. El asombro de Sócrates y las extrañas preguntas a que daba lugar cuestionaron las más elementales creencias de los atenienses y esto, en opinión de Arendt, despertó la hostilidad de la ciudad. De otro lado, la fragilidad que caracteriza a los asuntos humanos, la esencial inestabilidad e impredecibilidad implicada en toda convivencia política, tiene que perturbar de algún modo la quietud que es la condición fundamental de la actividad del filósofo. Como veremos, Arendt comprende la propuesta platónica del gobierno del rey filósofo en buena medida como un remedio para esta fragilidad que asegure las condiciones de estabilidad y quietud en que la filosofía puede tener lugar.

* * *

En este capítulo quiero recorrer las dos caras de la inversión original operada por Platón tal y como fue descrita por Hannah Arendt. Para ello, estructuraré mi exposición en dos momentos. En primer lugar, me ocuparé de los análisis arendtianos que conducen a la tesis del nacimiento de la *theoria* como experiencia de contemplación de una verdad eterna en la filosofía de Platón. Según Arendt, este nacimiento fue el resultado de una prolongación del asombro filosófico (*thaumadzein*) que tuvo lugar en el seno de un conflicto abierto entre el filósofo y la ciudad a partir de la tensión natural entre la potencia crítica del pensamiento y la confianza en las creencias del sentido común. En segundo lugar, expondré el desmantelamiento arendtiano de la noción de gobierno a partir de la propuesta platónica de gobierno del filósofo, en el que la autora reconoció una sustitución de la acción (*praxis*) por la fabricación (*poiesis*). Según Arendt, el tipo de visión implicada en la *theoria* habilitó una *techné politicke*, es decir, un tipo de discernimiento político pensado a imagen y semejanza del tipo de visión que orienta en su actividad al artesano.

Arendt remite esta sustitución al mismo conflicto, pero en esta ocasión habla de una tensión entre la fragilidad esencial de la política y la quietud de la experiencia filosófica. Con este comentario pretendo mostrar las implicaciones que este comienzo tuvo para la comprensión tradicional del peculiar modo de ser de la condición humana y para la cuestión de su posible comparecencia en el mundo. Arendt solía decir que nuestra tradición de filosofía política siempre se ha preguntado por *el Hombre*, nunca por *los hombres*. Mi hipótesis es que en la inversión original operada por Platón debe hacerse visible el sentido de esta sustitución. Dicho de otro modo, en el nacimiento de la *theoria* como experiencia central de la filosofía y del gobierno como categoría central del pensamiento político tiene que hacerse visible una pérdida de la comprensión del modo de ser de la condición humana y con ella un olvido de la experiencia de su desvelamiento en el mundo.

Los textos imprescindibles de los que voy a valerme para demostrarlo son "Filosofía y política"[253], una conferencia impartida en 1954 y publicaba en 1990 en *Social Research* y que, en mi opinión, adelanta ya algunas de las tesis y análisis que Arendt desarrolla en el volumen sobre "El pensamiento" de *La vida del espíritu* (1978), especialmente en el capítulo dedicado a "La aparición". Por otro lado, "La sustitución tradicional del fabricar por el actuar", el parágrafo 31 de *La condición humana* y dos ensayos recogidos en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1968), "La tradición y la edad moderna" (1954) y "¿Qué es la autoridad?" (1958). Por último, llegado el momento recurriré a la interpretación que Martin Heidegger hizo del símil de la caverna en "La doctrina platónica de la verdad" (1940), de la cual Arendt se considera deudora.

3.2 El desmantelamiento del concepto de *theoria*.

Al caracterizar el modo de pensar de Hannah Arendt, me referí al desmantelamiento como un modo de proceder que consiste en remontarse a las experiencias que se correspondían originalmente con los conceptos que hemos heredado y cuyo sentido ha sido encubierto por la tradición. Quiero ocuparme ahora del desmantelamiento arendtiano de la *theoria*, la experiencia de contemplación de una verdad eterna que, en opinión de Arendt, fue el resultado de una prolongación del asombro filosófico (*thaumazein*) que tuvo lugar en el seno del conflicto entre el filósofo y la ciudad. Para ello, primero expondré la

[253] Con sutiles variaciones, el contenido de esta conferencia fue publicado más tarde como "Sócrates" en el primer capítulo del volumen editado en 2005 por Jerome Kohn con el título *La promesa de la política*.

interpretación arendtiana de la filosofía política de Platón como una oposición al sentido común homérico que daría lugar a las dicotomías que estructuran nuestra tradición. Después, caracterizaré la noción tradicional de *theoria* como la contraimagen de la *doxa* del ciudadano. Para terminar, expondré la tesis arendtiana del nacimiento de la *theoria* a partir de una prolongación del asombro filosófico (*thaumadzein*) operada por Platón con la intención de oponerse al punto de vista del ciudadano. Lo quiero demostrar es que, en el planteamiento de Arendt, el nacimiento de la *theoria*, que supuso una deformación de la experiencia original de la filosofía, desde entonces comprendida como experiencia de conocimiento de una verdad, implicó también la hegemonía tradicional de una experiencia en que tiene lugar un cierto aplanamiento de la diferencia que atraviesa la condición humana, que en la contemplación queda referida a la unidad de la verdad revelada.

3.2.1 La inversión al comienzo de la tradición y la *periagôge* del filósofo.

En este apartado quiero presentar la caracterización arendtiana de la inversión original que Platón operó en su filosofía como aquello que dio lugar al marco dicotómico en el que la tradición habría de desplegarse. Lo que me interesa es mostrar que Arendt vincula esta inversión a otra que concierne, no ya a la tradición, sino al ser del filósofo, la *periagôge holés tés psychés*, una inversión que Platón narró en su famoso símil de la caverna. Para plantear la relación entre estas dos inversiones, quiero referirme a la exégesis arendtiana del símil tal y como es expuesta en "Filosofía y política" y en "La tradición y la época moderna", ambos escritos en torno a 1954.

Comenzaré por "La tradición y la época moderna", un texto en el que Arendt hace un comentario de las inversiones que los grandes críticos situados al final de nuestra tradición —a saber, Marx, Nietzsche y Kierkegaard— operaron sobre ella. Según la autora, a pesar de su virulenta oposición, estas inversiones aún estaban en deuda con el ordenamiento y las categorías de la propia tradición de pensamiento occidental que, por su propia estructura dicotómica, permite este tipo de operaciones. Lo que me interesa es que Arendt remite esta estructura dicotómica a "una primera gran operación de giro"[254] que reconoce en la filosofía política de Platón. Según la autora, esta primera inversión que dio pie a todas las demás resulta aún reconocible en el símil de la caverna y está vinculada con el desplazamiento del propio filósofo en su salida y entrada de la caverna:

[254] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 35.

> "Tras estos desplazamientos, que Platón demanda sólo del filósofo, el amante de la verdad y la luz, yace otra inversión indicada generalmente en las violentas polémicas contra Homero y la religión homérica, y en particular en la construcción de su relato como una especie de réplica y reflejo de la descripción que Homero hizo del Hades en el libro undécimo de la *Odisea* […] En un sentido, la *periagôge* de Platón fue una inversión por la que todo lo que era comúnmente creído en Grecia de acuerdo con la religión homérica quedó del revés. Es como si el inframundo del Hades hubiera emergido a la superficie de la tierra. Pero esta inversión de Homero en realidad no volvió a Homero cabeza abajo, ya que las dicotomías en que tal operación puede tener lugar son casi tan extrañas al pensamiento de Platón, que aún no operaba en opuestos predeterminados, como lo son al mundo homérico"[255].

A partir del lenguaje empleado por Platón, Arendt reconoce una inversión no explícita que opera en el símil de la caverna, una inversión de la mentalidad homérica que se hace evidente también en las frecuentes discusiones con el poeta que aparecen en el mismo diálogo. Para describir el interior de la caverna y a sus prisioneros, que en el símil representan a la *polis* y a sus ciudadanos, Platón eligió exactamente las mismas palabras que Homero había utilizado para describir el inframundo, palabras que con seguridad cualquier ateniense tenía presentes. Con ello, señalaba que lo verdadero y real no era el mundo que los ciudadanos compartían, sino las ideas reveladas al filósofo. Es decir, con su relato, Platón desacreditó la experiencia de la acción y el discurso en un mundo común, la más elevada posibilidad a la que aspiraban los ciudadanos griegos y también los héroes de Homero. Con ello se opuso a la *polis* y operó una "inversión de la «posición» homérica" [256], una inversión de las creencias fundamentales que articulaban la convivencia política griega.

---

[255] Arendt, 37.

[256] Arendt, 37. Mediante una comparación de la lectura arendtiana del símil de la caverna con la de Leo Strauss, Nathan Pinkoski ha vinculado el tema del esoterismo, un motivo comúnmente asociado a Strauss, a la interpretación de Arendt. Arendt habría supuesto que Platón encubrió intencionadamente ciertos aspectos de su doctrina para esconder la arrogancia del nuevo modelo, ocultando bajo rasgos supuestamente tradicionales la radical novedad de la relación entre filosofía y política que propuso y haciendo así uso de un "esoterismo defensivo" (*defensive esotericism*). Pinkoski, «The Allegory of the Cave and the Problem of Platonism in Hannah Arendt and Leo Strauss», 201-28. En mi opinión, la propuesta de Pinkoski no concuerda bien con el hecho de que Arendt señale que Platón se opuso a la experiencia en la ciudad valiéndose del lenguaje de Homero —un gesto que no podía pasar desapercibido para ningún griego— o con los comentarios que Arendt suele hacer sobre la extrañeza que los ejemplos que Platón usaba para exponer su concepto de gobierno, como la relación del pastor con su rebaño o del médico con su paciente, debía despertar entre el resto de ciudadanos, que entendían la política como una forma de relación radicalmente diferente. Sobre estos ejemplos: Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 108-9. Otra comparación entre estos autores —con la que estoy más de acuerdo— se encuentra en: Villa, «The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates», 147-72. En él, Villa opone a la crítica arendtiana del carácter antipolítico de la tradición y su comprensión de un Sócrates que se movía entre los ciudadanos como uno más promoviendo el pensamiento de todos ellos a un Strauss que piensa la filosofía política como necesaria para orientar el juicio político, presentando a un Sócrates que busca escapar de la opinión hacia el conocimiento.

Este es el sentido en que Arendt reconoce en la filosofía política de Platón una *inversión original* operada como una oposición al sentido común homérico. Que esta inversión sea original significa que dio origen a nuestra tradición, pero sobre todo que no se derivó a su vez de otra inversión anterior ni volteó una jerarquía previa poniendo sin más arriba lo que antes se encontraba abajo. Es decir, estrictamente hablando, la filosofía de Platón no invirtió el sentido común homérico. De ser así, bastaría una nueva inversión para recuperar su ordenamiento original, lo cual, *pace* Nietzsche, no es cierto. De lo que se trata más bien es de que, en su rebelión contra la ciudad, que le llevó a formular su filosofía política como una oposición a la experiencia del ciudadano y a la cultura homérica que la inspiraba, Platón formuló por primera vez el tipo de dicotomías y oposiciones que iban a determinar nuestra tradición. A esto mismo se refiere Arendt en el tercer parágrafo de *La condición humana*, donde plantea cómo, a partir de su conflicto con la ciudad, el filósofo opuso su propia experiencia y el principio que la orientaba a la del ciudadano griego, en lugar de asumir que se trataba de dos experiencias de órdenes simplemente diferentes:

> "Cuando los filósofos descubrieron —y es probable, aunque indemostrable, que este descubrimiento fuera hecho por el propio Sócrates— que la esfera política no aseguraba de por sí el porvenir de todas las actividades más elevadas del hombre, asumieron a la vez, no que habían encontrado algo diferente además de lo que ya era conocido, sino que habían encontrado un principio más alto para reemplazar el principio que gobernada la *polis*"[257].

La rebelión de la filosofía ante la hostilidad de la *polis* dio lugar a una *inversión original* en la que Platón planteó por primera vez una oposición radical entre la experiencia del filósofo y la experiencia del ciudadano, una disyuntiva entre las posibilidades existenciales y los intereses del hombre que piensa y del hombre que actúa. En su oposición a la vida política y al sentido común que la articulaba, Platón habilitó un espacio conceptual que, articulado a partir de tales dicotomías, sería susceptible de sucesivas y repetidas inversiones. Esta inversión original y la tradición a la que dio lugar se sostienen sobre un supuesto que la propia Arendt cuestiones, a saber, "la asunción de que el mismo interés humano central tiene que prevalecer en todas las actividades del hombre"[258].

Me gustaría considerar la relación que Arendt traza entre esta inversión al comienzo de nuestra tradición y otra inversión más fundamental, un desplazamiento que concierne al propio ser humano en tanto que participa de la filosofía. Arendt reconoce esta inversión

[257] Arendt, *The human condition*, 18.
[258] Arendt, 17.

en la *periagôge holés tés psychés,* el tránsito narrado por Platón en el símil de la caverna por el que el ser del filósofo queda referido a las ideas. Para presentar esta otra inversión, quiero referirme a la interpretación del símil que se encuentra en "Filosofía y política". Allí, en el seno de una exposición del conflicto entre el filósofo y la cuidad, Arendt se refiere a cómo en su famosa parábola, Platón describió la experiencia del ciudadano en la *polis* determinado por la defensa del punto de vista y los intereses de la propia filosofía:

> "El propio Platón describió la relación entre filosofía y política en términos de la actitud del filósofo hacia la *polis*. La descripción es dada en la parábola de la caverna, que es el centro de su filosofía política, así como de la *República*. La alegoría, en la que Platón pretende dar una especie de biografía concentrada del filósofo, se despliega en tres estadios, designando cada uno de ellos un punto de inflexión, una inversión, y los tres juntos componen esa *periagôge holés tés psychés*, esa inversión de todo el ser humano que para Platón es la misma formación del filósofo"[259].

Como en muchas otras ocasiones, Arendt señala el hecho de que la descripción que Platón hizo de la *polis* en el símil está determinada por el punto de vista de la filosofía y sus intereses. Sólo desde el punto de vista del filósofo, cuya experiencia siempre le arrastra más allá de la ciudad, puede la *polis* ser descrita como una caverna que se hunde en la tierra y que tiene afuera un paisaje abierto. Sólo desde el punto de vista de alguien que ha contemplado la verdad eterna, pueden los puntos de vista temporales de los ciudadanos (sus *doxai*) aparecer como sombras e ilusiones. Arendt señala que uno de los aspectos más llamativos de la descripción que hace Platón, es que las dos actividades eminentemente políticas, la acción y el discurso, están completamente ausentes y los ciudadanos libres son representados como prisioneros encadenados sin ninguna posibilidad de hacer o decir nada. Parece que estos prisioneros estén únicamente interesados en contemplar las sombras que aparecen ante ellos. Es decir, la descripción de la *polis* en la parábola está totalmente determinada por la perspectiva de un único interés, el de la contemplación (*theoria*), y al igual que el filósofo, parece que los prisioneros "aman mirar por sí mismo, con independencia de cualquier necesidad práctica"[260], con el mismo amor que más tarde Aristóteles atribuirá a todos los hombres al comienzo de su *Metafísica*.

Pero Arendt señala también que, además de adoptar el punto de vista del filósofo, el símil es una suerte de biografía suya. Según la autora, en él Platón narró poéticamente la formación del filósofo, el acceso del ser humano a la existencia filosófica. En éste, como en otros muchos aspectos, Arendt coincide con la interpretación heideggeriana del símil,

[259] Arendt, «Philosophy and Politics II», 91.
[260] Arendt, 96.

según la cual lo expresamente narrado en el símil es la *paideia* del filósofo[261]. El término aparece al comienzo del mismo, en el en el libro VII de la *República*, dónde Sócrates pide a su interlocutor que compare "nuestra naturaleza respecto de su educación y su falta de educación"[262]. Quiero entender qué significa esta educación. Lo cierto es que, aunque *paideia* suele traducirse como "educación", no se trata en primer lugar de la adquisición de un conocimiento concreto. Arendt describe esta formación como una inversión que concierne al propio ser del hombre que, en tanto accede a la existencia filosófica, queda referido a la contemplación de las ideas. Es decir, lo que el símil narra, la formación del filósofo, no consiste primeramente en el aprendizaje de nada en concreto, sino en un vuelco por el que la existencia humana establece por primera vez una relación expresa con las ideas, de forma que a partir de ahora es la idea lo que da forma y conforma su propio existir[263].

En definitiva, la *periagôge holés tés psychés* implica una inversión operada en el ser del filósofo por la que su existencia queda referida a la contemplación de la idea. En esta referencia, con sumada en la *theoria*, la vida del filósofo encuentra su culminación. En la narración de Platón, esta inversión se cumple en tres giros, tres tránsitos claramente reconocibles en el relato: la liberación del filósofo que le permite ver las cosas mismas y el fuego que las proyecta, la salida de la caverna donde podrá llegar a contemplar la idea eterna del bien (*to agathon*) simbolizada en la luz del sol y el regreso del filósofo a la caverna junto a sus semejantes. Lo que me interesa es que Arendt da suma importancia al hecho de que, al término de este último giro con el que el filósofo regresa a la caverna tras su *periagôge*, este descubre que ya no se siente *como en casa* junto al resto de prisioneros. No es capaz de orientarse ya en la oscuridad de la caverna, ni tampoco de comunicar a los demás prisioneros lo que ha visto fuera.

Esta desorientación que Arendt señala, esta incapacidad del filósofo que ha contemplado la luz de las ideas de encontrar su camino en la oscuridad de la caverna es aquello que permite vincular la inversión operada en la existencia humana en tanto que participa de la experiencia filosófica fundamental con la inversión operada por Platón al comienzo de

[261] Heidegger, «La doctrina platónica de la verdad», 183.
[262] Platón, *República*, 514a.
[263] Para aclarar esta referencia a la idea como algo normativo implícita en el sentido de *paideia*, Heidegger recurre en su famosa conferencia sobre *La doctrina de la verdad según Platón* al término alemán *Bildung*: Heidegger, «La doctrina platónica de la verdad», 183-84. En la *Bildung* hay una referencia a la formación de la personalidad en un sentido parecido al de cuando en castellano decimos que algo "imprime carácter". La *Bildung* concierne al ser mismo del hombre, pero en este "imprimir carácter" hay de antemano una referencia esencial a un modelo (lo que se imprime, la *Vorbild* o imagen previa).

nuestra tradición. Algo en la "formación" del filósofo, en esta *periagôge* experimentada por el ser humano en la filosofía, lo alejó de las sencillas y consabidas reglas del sentido común griego. Al salir de la caverna para contemplar las ideas, el filósofo no sólo dio la espalda a sus conciudadanos, sino ante todo a las creencias fundamentales que articulaban su convivencia en la ciudad, prejuicios y costumbres vehiculados a través de los poemas de Homero que, no por casualidad, era considerado el educador de toda la Hélade.

De este modo, es evidente que en la interpretación que hace Arendt del símil de la caverna, la *periagôge holés tés psychés*, la inversión operada en la propia existencia del filósofo al quedar esta referida al ámbito de las ideas, dio lugar —de un modo que aún debemos comprender— a la inversión original con que comenzó nuestra tradición y que tuvo su concreta expresión en una oposición frontal de la filosofía política de Platón a la vida en la *polis* y al espíritu homérico que la animó. Esta oposición y las dicotomías que resultaron de ella seguramente tienen su expresión más relevante en la oposición entre la *doxa* del ciudadano y la sabiduría del filósofo, de la que quiero ocuparme ahora.

3.2.2 La noción de *theoria* como contraimagen de la *doxa*.

Quisiera referirme a la dicotomía más importante que resultó del hecho de que Platón formulara su filosofía en oposición a la vida en la *polis*, la oposición de la *theoria* del filósofo y la *doxa* del ciudadano. En mi exposición de estas dos nociones partiré de un comentario de Arendt en "Filosofía y política" (1954), en el cual explica cómo Platón, ante el fracaso de Sócrates al intentar convencer a sus jueces, desconfió de la *doxa* del ciudadano y concibió la posibilidad de una experiencia de la verdad en todo opuesta a ella:

> "La furiosa denuncia de Platón de la *doxa*, la opinión, que no sólo atraviesa como un hilo rojo sus obras políticas, sino que llegó a ser uno de los pilares de su concepto de verdad, está estrechamente conectada con su duda sobre la validez de la persuasión. La verdad platónica, incluso cuando la *doxa* no sea mencionada, es siempre comprendida como lo completamente opuesto a la opinión. El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las irresponsables opiniones de los atenienses y perdiendo la votación por una mayoría, hizo que Platón despreciara las opiniones y ansiara estándares absolutos"[264].

[264] Arendt, «Philosophy and Politics II», 74. Una descripción punto por punto de la verdad platónica como el opuesto de la *doxa* del ciudadano puede encontrarse en: Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, 21. Parekh enumera los rasgos de la verdad platónica que legitima el gobierno del filósofo sobre la ciudad en su oposición a las limitaciones de la opinión. Frente a su descripción, lo que me interesa es caracterizar y entender la génesis del punto de vista de la *theoria*.

La experiencia del juicio de Sócrates, en el que su argumentación fracasó a la hora de convencer a los jueves, hizo que Platón desconfiara de la validez de la persuasión y concibiera la posibilidad de una verdad desprendida de la relatividad y contingencia de las opiniones de los ciudadanos. Así, la noción de *theoria* como experiencia de contemplación de una verdad eterna puede ser pensada como la contraimagen de la *doxa* del ciudadano. Por tanto, para definir el concepto tradicional de *theoria*, en primer lugar expondré las experiencias de las que procede la *doxa*, para luego pensar la *theoría* como una transgresión e inversión de lo implicado en ella. En mi exposición me valdré de algunos pasajes de esta misma conferencia, el tercer parágrafo de *La condición humana* (1958) y algunos pasajes de la descripción arendtiana del carácter fenoménico del mundo en "La Aparición", el primer capítulo del volumen sobre "El pensamiento" de *La vida del espíritu* (1978). Lo que me interesa resaltar es que, mientras que la experiencia que corresponde a la *doxa* del ciudadano está enraizada en la pluralidad humana e implica el reconocimiento de los límites impuestos a la experiencia en el mundo fenoménico que Arendt describe, la noción tradicional de *theoria* implica una transgresión de estos límites y una negación de la pluralidad humana.

I. La noción de *doxa* y la naturaleza fenoménica del mundo.

Comenzaré ocupándome del término "doxa". Arendt pone en juego una recuperación de las experiencias tras este término tomando distancia de su tradicional identificación con lo ilusorio. En mi opinión, esta operación es análoga a la distinción que hace entre aparición y apariencia en sus análisis de la experiencia en el mundo fenoménico de "La Aparición", el primer capítulo del volumen sobre el pensamiento de *La vida del espíritu*. Creo que los análisis de este capítulo están en buena medida implicados ya en la descripción que Arendt hace de la *doxa* griega en su conferencia "Filosofía y política" (1954)[265]. La solidaridad entre ambos textos se hace evidente cuando Arendt emplea la expresión "*dokei moi*"[266] para referirse al *esto-me-parece*, es decir, a "la forma, quizás la

[265] La estrecha relación entre los análisis de la experiencia fenoménica de *La vida del espíritu* y los análisis arendtianos de la experiencia política ha sido ya señalada por muchos autores. Así, Borja Lucena ha puesto en relación el capítulo sobre "La aparición" con las descripciones de la vida política griega en *La condición humana*. Aún más, Lucena plantea que la experiencia en la *polis* es el modelo paradigmático a partir del cual Arendt comprende la propia experiencia en el mundo fenoménico. En este sentido, poniendo en práctica una lectura ontológica de los análisis políticos de Arendt, el autor caracteriza la política en Arendt como "la plenitud del ser: la plenitud en la que se muestra el ser del mundo y también la plenitud del *ser* humano". Lucena Góngora, «Hannah Arendt y el rescate de las apariencias: condiciones ontológicas de la vida política», 51-53.

[266] Arendt, *The Life of the Mind*, 21.

única posible, en que un mundo fenoménico es reconocido y percibido"[267]. Además, del mismo modo que la *doxa* se opone a la *theoria*, a lo largo de todo el capítulo Arendt contrapone la experiencia en el mundo fenoménico a la tradicional intención de los filósofos desde Platón de alcanzar el *verdadero ser* más allá de las *meras apariencias*. Si esto no fuera suficiente, la cercanía entre ambos análisis se hace evidente por el modo en que Arendt define la *doxa* en la conferencia de 1954 como la formulación discursiva de aquello que *le aparece* al ciudadano:

> "Para Sócrates, como para sus conciudadanos, *doxa* era la formulación en palabras de lo que *dokei moi*, esto es, «de lo que me aparece». Esta doxa tenía como tema, no lo que Aristóteles llamaba *eikos*, lo probable, los muchos *verisimilia* (a diferencia del *unum verum*, la verdad única, de un lado, y las ilimitadas falsedades, los *falsa infinita*, del otro), sino que comprendía el mundo tal y como se abre él mismo para mí. No era, por tanto, fantasía subjetiva y arbitrariedad, pero tampoco algo absolutamente valido para todos"[268].

El término *doxa* se refería originalmente a la formulación discursiva del modo en que los asuntos del mundo aparecían desde las diferentes posiciones que los ciudadanos ocupaban en él. Por tanto, la experiencia a la base del término era la discusión pública en el ágora donde, al hablar, cada ciudadano mostraba a los demás cómo se veía cualquier cuestión desde su personal punto de vista. Arendt rechaza que esta experiencia pueda reducirse, como pensó Aristóteles, a un conocimiento de lo meramente probable, es decir, de lo que a veces es cierto y a veces no. Aristóteles pudo comprender la apertura al mundo del ciudadano como un conocimiento de lo probable sólo al considerarla desde el punto de vista de la aspiración a una verdad única e invariable. En relación con esta posibilidad, la experiencia del ciudadano aparece como algo que está en falta y carece de la plenitud de la verdad a la que aspira el filósofo. Algo parecido ocurre con la identificación de Platón de las *doxai* de los ciudadanos con meras sombras proyectadas sobre una pantalla en el símil de la caverna. Es cierto que el mundo siempre le aparecía al ciudadano (*dokei moi*) de forma relativa a la posición que ocupaba en él. El modo en que los asuntos del mundo aparecen desde el carácter relativo, inmanente y condicionado de este punto de vista quizás no era válido para cualquiera, pero de ahí no se sigue que, como pretendía Platón, fuera una mera ilusión.

Esta misma distinción entre el modo en que el mundo aparece para un espectador que forma parte de él y lo ilusorio es analizada por Arendt años después en "Aparición y apariencia", el quinto parágrafo del volumen sobre "El pensamiento" de *La vida del*

[267] Arendt, 21.
[268] Arendt, «Philosophy and Politics II», 80.

espíritu. Allí, Arendt explica que la ilusión tan solo es una posibilidad inherente a la experiencia en un mundo fenoménico y que, de hecho, presupone una identificación más original de lo que aparece con la verdad:

> "Siempre hay un elemento de apariencia en toda aparición: el fundamento mismo no aparece. De esto no se sigue que todos los fenómenos sean meras apariencias. Las apariencias son posibles sólo en medio de las apariciones; presuponen la aparición como el error presupone la verdad. El error es el precio que pagamos por la verdad y la apariencia es el precio que pagamos por las maravillas de la aparición. El error y la apariencia son fenómenos estrechamente conectados; se corresponden mutuamente"[269].

Arendt parte del mismo lugar que en su análisis sobre la *doxa* del ciudadano. Porque las cosas del mundo aparecen en el modo del *dokei moi*, es decir, de forma relativa a la posición que ocupo en él, lo que aparece muestra siempre sólo una de sus caras. En este sentido, toda aparición implica a la vez cierto ocultamiento y las cosas nunca se muestran, por decirlo así, plenamente y de una vez por todas. Ahora bien, de aquí no se sigue que lo que así aparece sea una mera apariencia. Al contrario, según Arendt, las apariencias sólo resultan posibles sobre la base de una previa identificación de la verdad con la aparición en el mundo fenoménico. Sólo porque lo que aparece es comprendido ya siempre como verdadero puede ocurrir que a veces algo aparece y, sin embargo, resulta que no es verdad. Entonces, siempre puedo cambiar mi posición o acercarme para considerarlo mejor. Al hacerlo, corrijo un error y sustituyo algo que antes parecía verdadero, pero no lo es, por otra aparición que ahora reconozco como veraz.

Creo que estos análisis encajan a la perfección con la crítica que Arendt hace de la identificación tradicional de *doxa* e ilusión. La ilusión es tan sólo una posibilidad en el seno de un mundo que aparece siempre ya en el modo del *dokei moi* y no el carácter general de tal comparecencia. No es cierto que, como pretendía Platón, los ciudadanos "«solo pudieran ver lo que hay ante ellos», teniendo los ojos pegados a una pantalla"[270]. Lo cierto es que, ante un error, el ciudadano siempre podía cambiar su punto de vista o considerar el mismo asunto desde la perspectiva de cualquier otro ciudadano. Al hacerlo, no cambiaba su *doxa* por un conocimiento de orden superior. Simplemente sustituía una opinión errónea por otra que ahora le *parecía* veraz, es decir, cambiaba una *doxa* por otra.

---

[269] Arendt, *The Life of the Mind*, 38. He decidido traducir como aparición (*appearance*) y apariencia (*semblance*) lo que en la traducción disponible al castellano figura como "apariencia" e "ilusión". Aunque esta traducción, de Carmen Corral, es literal y estrictamente correcta, creo que "aparición" tiene la ventaja de estar libre de las connotaciones de engaño y error que sin duda "apariencia" tiene en castellano. En mi opinión, esto vierte de forma más adecuada la reivindicación arendtiana de la experiencia en el mundo fenoménico.

[270] Arendt, «Philosophy and Politics II», 94.

De este modo, los ciudadanos griegos descubrieron muy pronto que el mundo que tenían entre sí aparecía siempre desde tantas perspectivas como individuos vivían en él.

En lo anterior se ha hecho evidente una implicación de la pluralidad humana en la descripción que Arendt hace de la experiencia tras el término *doxa*. La experiencia de intercambio discursivo en la que cada ciudadano mostraba su punto de vista a los demás está enraizada en el hecho de la pluralidad. Esto se hace evidente de forma expresa en dos puntos de la descripción de Arendt. De un lado, Arendt hace descansar el carácter común del mundo que los ciudadanos compartían en el hecho de que aparecía desde la irreductible diversidad de sus posiciones en él, trazando una clara correspondencia entre la objetividad del mundo y la diversidad de modos de aparecer que tiene y las notas de igualdad y diferencia que componen la pluralidad humana:

> "La asunción era que el mundo se abre de forma diferente a cada hombre, de acuerdo con su posición en él; y que la «mismidad» del mundo, su carácter común (*koinon*, como dirían los griegos, común a todos) u «objetividad» (como diríamos nosotros desde el punto de vista de la filosofía moderna) reside en el hecho de que el mismo mundo se abre a todos y en que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo —y consecuentemente sus *doxai* (opiniones)— «ambos tú y yo somo humanos»"[271].

La objetividad del mundo no es aquí, como lo sería para un moderno, el modo en que ese mundo aparece más allá de la subjetividad de todo punto de vista, sino aquello que resulta de la experiencia compartida de apertura a un mundo común que, sin embargo, aparece siempre de modo diferente para aquellos que viven en él. Es evidente que la relación entre las diferentes *doxai* de los ciudadanos y la objetividad de ese mundo presupone las notas de diferencia e igualdad que forman parte de la noción arendtiana de pluralidad. De un lado, la singularidad del punto de vista de cada ciudadano emerge de la unicidad de su propia existencia individual; de otro lado, el caracter común (*koinon*) del mundo presupone el hecho de que todos son *igualmente* humanos. Pero, el modo en que la *doxa* griega presupone la noción de pluralidad se hace aún más evidente cuando Arendt se refiere a la dualidad en el significado del término, que no sólo se refería a la opinión, sino también a la fama:

> "La palabra *doxa* no sólo significa opinión, sino también esplendor y fama. En este sentido, está relacionada con el ámbito político, que es la esfera pública en que todo el mundo puede aparecer y mostrar quién es él mismo. Afirmar la propia opinión formaba parte de ser capaz de mostrarse

[271] Arendt, 80.

> uno mismo, ser visto y oído por otros. Para los griegos este era el gran privilegio vinculado a la vida pública y del que carecía la privacidad de la casa, donde uno no es visto ni oído por otros"[272].

Según Arendt, el griego *doxa* no sólo aludía a la opinión del ciudadano, sino también al esplendor y la fama a los que podía aspirar sólo en tanto participaba de los asuntos públicos. Como tal, la comunicación de la propia *doxa* presuponía la mostración, no sólo del mundo tal y como se veía desde el punto de vista de cada ciudadano sino, con él, de la individualidad del que hablaba. Al mostrar el modo en que los asuntos del mundo aparecían desde su personal punto de vista, el ciudadano mostraba a un tiempo quién era el mismo y hacía así su aparición ante los demás que estaban ahí para reconocerlo en su radical individualidad. Por tanto, el término *doxa* presupone un punto de vista estrictamente *personal* que descansa sobre la unicidad de la existencia de cada ciudadano, la misma unicidad que integra la noción arendtiana de pluralidad. Dicho de otro modo, la apertura al mundo en el modo del *dokei moi* presupone ya la pluralidad como original.

En mi opinión, esta misma solidaridad fundamental entre *doxa* y pluralidad se hace visible años después en "La naturaleza fenoménica del mundo", el primer parágrafo de *La vida del espíritu*, donde Arendt establece una implicación similar entre el carácter fenoménico del mundo humano y el hecho de la pluralidad. En esta ocasión, la autora parte de la premisa de que todo espectador que forme parte de un mundo fenoménico debe ser a su vez una aparición que, por tanto, presupone a su vez otro espectador, de lo cual se sigue que, por su propia consistencia, en el mundo fenoménico la pluralidad ha de ser originaria:

> "La mundanidad de los seres vivos significa que no hay sujeto que no sea también objeto y aparezca como tal a alguien más, que garantiza su realidad «objetiva». Lo que habitualmente llamamos «consciencia», el hecho de que soy consciente de mí mismo y por tanto en cierto sentido puedo aparecer para mí, nunca sería suficiente para garantizar la realidad (el *Cogito me cogitare ergo sum* de Descartes es un *non sequitur* por la sencilla razón de que esta *res cogitans* no aparece en absoluto a menos que sus *cogitationes* sean manifestadas en el discurso hablado o escrito, que ya está dirigido y presupone oyentes y lectores como sus receptores) […] Los seres vivos, hombres y animales, no sólo son en el mundo, sino *del mundo*, y esto precisamente porque son sujetos y objetos —percibiendo y siendo percibidos— al mismo tiempo"[273].

Arendt hace descansar el criterio de realidad del mundo fenoménico sobre el hecho de que todo cuando aparece lo hace ante otros que también pueden verlo. De este modo, incluso la realidad de cada ser humano individual descansa sobre el hecho de que también

---

[272] Arendt, 80.

[273] Arendt, *The Life of the Mind*, 19-20. En su traducción, Carmen Corral vierte "*are not just in the world*" como "no sólo están en el mundo", de forma que la velada referencia que hace Arendt al "ser-en-el-mundo" de Heidegger, se pierde. Creo que en este pasaje, valiéndose de la famosa expresión heideggeriana, Arendt pretende enfatizar el carácter fáctico y mundano de la apertura del ser humano a cuanto aparece.

él hace su aparición ante los demás. La mera aparición para sí de cada individuo en la autoconciencia nunca sería suficiente para confirmar esa realidad, que podría ser confundida con un sueño o una alucinación si se tratara de algo que solo puede ver uno mismo. Es decir, sin la presencia de otros que confirmen la realidad de todo cuanto veo, ni siquiera podría estar seguro de mi propia existencia. La aparición de todo cuanto es presupone siempre la existencia de un espectador ante el que aparecer. Pero este espectador, dice Arendt, no sólo se abre al mundo, sino que también forma parte de él, es decir él mismo es una aparición que requiere a su vez de espectadores que confirmen su realidad. De este modo, en un mundo fenoménico, la pluralidad es necesariamente irreductible. Es decir, hay una solidaridad fundamental entre el carácter fenoménico del mundo y la pluralidad, la misma solidaridad que antes he señalado al referirme a la *doxa*. Como la propia Arendt concluye, si "*Ser y Aparecer coinciden*"[274], entonces "la pluralidad es la ley de la Tierra"[275].

En estas condiciones, hay que suponer que la hipótesis de un espectador solitario es simplemente extraña a la propia naturaleza del mundo fenoménico. Es decir, la fundamental implicación entre pluralidad y experiencia fenoménica que ha quedado establecida permite señalar que la idea de un espectador solitario es contraria al carácter fenoménico del mundo humano. Incluso ese solitario espectador presupondría la existencia de alguien más ante el que hacer su aparición. Esta implicación fundamental de la pluralidad en un mundo fenoménico se corresponde con el carácter relativo de cualquier punto de vista, que siempre está en cierta relación respecto al punto de vista de alguien más. Esta relatividad sólo podría ser superada si las posiciones que ocupan los hombres sobre la tierra pudieran dejarse atrás y reducirse a una sola, es decir, si el ser humano existiera en radical soledad, ocupando una posición absoluta. Sólo entonces podría *parecer* que la mirada de ese espectador solitario agota todos los aspectos de lo que aparece, es decir, que lo que se da a ese espectador es algo así como la cosa misma desvelada en su plenitud, con independencia de todo punto de vista y, por tanto, más allá del *dokei moi*.

Pues bien, una posibilidad semejante está supuesta en la interpretación que Arendt hace de la habilitación platónica de la *theoria*. Según la autora, a diferencia de Platón, Sócrates acepto "las limitaciones de la verdad para los mortales, sus limitaciones en el *dokein*,

[274] Arendt, 19.
[275] Arendt, 19.

aparecer" [276] y comprendió que un punto de vista así no era posible para los hombres. Este es el sentido en que Arendt interpreta el famoso *gnôthi seautón*, el conócete a ti mismo inscrito en el templo dedicado a Apolo en Delfos, cuyo oráculo reconoció a Sócrates como el más sabio entre los hombres:

> "En la comprensión socrática, el conócete a ti mismo de Delfos significaba: sólo conociendo lo que me aparece —sólo a mí, y por tanto permaneciendo siempre referido a mi propia y concreta existencia— puedo alguna vez comprender la verdad. La verdad absoluta, que sería igual para todos los hombres y por tanto desvinculada e independiente de la existencia de cada hombre, no puede existir para los mortales. […] A su manera siempre equívoca, el oráculo délfico honró a Sócrates como al más sabio de todos los hombres, porque había aceptado las limitaciones de la verdad para los mortales, sus limitaciones a través del *dokein*, la aparición, y porque al mismo tiempo, en oposición a los sofistas, había descubierto que la *doxa* no era ni ilusión subjetiva ni distorsión arbitraria sino, al contrario, aquello en lo que invariablemente se encontraba la verdad"[277].

Arendt interpreta la sentencia délfica como el reconocimiento de las limitaciones de la verdad para el ser humano, es decir, para un ser al que la vida siempre le es dada bajo ciertas condiciones. Para un ser así, la verdad sólo puede llegar a aparecer en el marco de la relatividad, inmanencia y condicionalidad de su propio punto de vista, sin que esto implique que lo que entonces llama verdad deba ser comprendido como una mera ilusión. Identificar este límite con lo ilusorio significa asumir que para el ser humano es posible alcanzar un punto de vista más allá de las limitaciones que caracterizan la experiencia en el mundo fenoménico, un punto de vista que, como veremos a continuación, Platón identificó con la *theoria*. En este sentido, la sentencia délfica era un llamado a no aspirar a lo propio de los dioses, a guardar el límite entre lo humano y lo divino, a no incurrir en la desmesura (*hybris*) que los griegos consideraban la falta más grave. Si el oráculo reconoció a Sócrates como el más sabio entre los hombres fue porque supo abrazar los límites de la verdad humana, sin reducirla al relativismo y la arbitrariedad de los sofistas[278]. Cuando opuso lo revelado al filósofo en la *theoria* a las humanas limitaciones

[276] Arendt, «Philosophy and Politics II», 84.
[277] Arendt, 84-85.
[278] En este sentido, si Arendt opone la pluralidad de la *doxa* a la unidad de la verdad platónica, no por ello deja de advertir la importancia que la verdad factual tiene para la esfera pública. Si la imposición de una verdad única destruye la pluralidad de la apertura humana al mundo, la pérdida de confianza en la *objetividad* de ese mundo hunde todas las opiniones en el fango de la arbitrariedad. Esta correspondencia entre objetividad del mundo y pluralidad de opinión ya estaba implicada en la propia exposición del término *doxa*, donde asegurar el carácter común de ese mundo requería de la apertura plural a él. Lo que ahora se hace evidente es que la dependencia entre ambas nociones es mutua. En esta línea, Sánchez Madrid ha vinculado la reivindicación arendtiana de la *doxa* en "Filosofía y política" (1954) con los análisis posteriores de la autora en "Verdad y política" (1967), donde Arendt defiende el lugar primordial de la verdad factual para la vida política frente a la injerencia de gobiernos que pretenden hacer de los hechos

de la *doxa*, Platón habilitó un punto de vista que Sócrates no creía posible para los hombres. De este modo, Arendt opone la identificación platónica de la *doxa* con la ilusión a la comprensión socrática de la *doxa* como aquello a lo que inhiere la verdad. "La oposición de verdad y opinión fue con seguridad la conclusión más anti-socrática que Platón extrajo del juicio a Sócrates"[279].

II. La noción tradicional de *theoria*.

Lo cierto es que Arendt no dedicó mucho espacio a exponer la noción de *theoria* sino que, más bien, suele darla por supuesto. Seguramente esto ha influido en el hecho de que los estudios arendtianos no le hayan prestado gran atención, a pesar de su carácter determinante para una tradición cuya crítica es central en la obra de Arendt. Según la autora, Platón pensó la *theoria* en radical oposición a la *doxa* del ciudadano y a la experiencia de enunciación del propio punto de vista en el seno de un mundo compartido con otros que hemos vinculado a ella. Por tanto, voy a exponer sus rasgos como la contraimagen de esa experiencia.

De un lado, frente al carácter relativo, inmanente y condicionado de toda *doxa*, la *theoria* tiene que implicar la habilitación de un punto de vista absoluto, trascendente e incondicionado. Que este punto de vista sea absoluto significa que, mientras que el *dokei moi* expresa el modo en que el mundo aparece en relación a la posición que un espectador ocupa en él, en la *theoria* debe ponerse en juego un comparecer que está *absuelto de* la referencia a cualquier posición dada. Que sea trascendente e incondicionado, significa que ese comparecer solo es posible bajo el supuesto de un cierto más allá del mundo y de una *radical* liberación de los condicionamientos que en él limitan el punto de vista de cualquier espectador. Por todo ello, es evidente que en la noción de *theoria* hay implícitas ciertas paradojas pues, de un lado, se fiere al punto de vista de la filosofía pero, del otro, implica una transgresión de las condiciones en que en general resulta posible cualquier punto de vista, es decir, una transgresión de las condiciones impuestas a la experiencia de un espectador que se abre a un mundo del cual a la vez forma parte.

---

algo fabricado a su antojo: "asumir la opinión como criterio orientador en la discusión política no equivale a su juicio a lanzarse al abismo del relativismo, para el que todos los puntos de vista valen igual. […] Arendt conocía demasiado bien el funcionamiento de la maquinaria ideológica totalitaria como para dejar de advertir procesos análogos de corrosión civil en la falta de confianza en los hechos que la sociedad de consumo empezaba a experimentar tras la crisis cultural representada por Mayo del 68". Sánchez Madrid, *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*, 149.

[279] Arendt, «Philosophy and Politics II», 75.

De algún modo, esta transgresión está ya reflejada en el propio origen de la palabra "*theoria*", expuesto por Arendt en "Pensamiento y acción: el espectador", el parágrafo undécimo del volumen sobre "El pensamiento" de *La vida del espíritu* (1978). Allí, la autora indica que "*theoria*" tiene su origen en experiencias que aluden a la consideración de algo desde un cierto *afuera*, aunque originalmente ese afuera no se identificara con un más allá del mundo humano, sino con una falta de implicación en la acción:

> "De la palabra griega para espectadores, *theatai*, se derivó el posterior término filosófico «teoría», y la palabra «teorético» por algunos cientos de años significo «contemplar», considerar algo desde un afuera, desde una posición que implica una mirada que está oculta para aquellos que toman parte en el espectáculo y lo actualizan. Lo que se sigue de esta temprana distinción entre hacer y comprender es obvio: como espectador puedes comprender la «verdad» del espectáculo; pero el precio que debes pagar es renunciar a participar en él"[280].

Observar algo desde un punto de vista externo es una experiencia familiar que tiene una significación especial en el mundo fenoménico. El privilegio del espectador es que, al no estar implicado en la acción, puede ocupar un más allá desde el que lo acontecido se le ofrece en su totalidad y no sólo en uno de sus aspectos, de forma que el significado del todo —su "verdad"— puede serle revelado. Ahora bien, a pesar de que tiene un punto de vista más general que el de aquellos que intervienen en lo que ocurre, este espectador forma parte del mundo. Al igual que los actores, también él ocupa una determinada posición y está en cierta relación respecto a otros posibles espectadores. Considerar la posibilidad de un espectador que, sin embargo, no forma parte del mundo y que, por tanto, se encuentra al margen de toda relación con otros posibles espectadores, es contrario a la naturaleza del mundo fenoménico, en el que, como vimos, aparición y pluralidad se

[280] Arendt, *The Life of the Mind*, 93. Más adelante volveré sobre la figura de este espectador y sobre la famosa anécdota atribuida a Pitágoras en la que, en la celebración de los juegos, es a los que tan sólo observan sin buscar fama ni beneficio alguno a los que se reconoce una posición más excelsa. Es evidente que el significado de esta anécdota no se reduce sin más a la contemplación del filósofo: "Lo que es señalado aquí como más noble que la competición por la fama y el beneficio no es de ningún modo una verdad invisible e inaccesible al hombre común; ni el lugar al que los espectadores se retiran pertenece a ninguna región «más elevada» como Parménides y Platón más tarde visualizaron". Arendt, 93. Un planteamiento parecido a la oposición de las experiencias a la base de la *doxa* y la *theoria* que estoy planteando se encuentra en "De Aristóteles al *bios theôretikos* y la *theôria* trágica", el tercer capítulo de la obra de Taminiaux sobre Arendt y Heidegger. Allí, el autor opone la *theoria* ideada por Platón a una "*theôria* trágica" (*theôria tragique*), expresión con que se refiere a la experiencia del espectador de las tragedias representadas en los certámenes anuales en la *polis*: Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, 115-55. Taminiaux describe la *theoria* de los espectadores del teatro como un equivalente del juicio en el sentido de *phronesis* y expone que, mientras que el espectador del teatro era el juez de las ambigüedades de la *praxis* representada, el teórico en el nuevo sentido hace de sí el espectador de un orden trascendente y carente de ambigüedades.

corresponden originalmente. De este modo, el término "*theoria*" remite a una experiencia familiar del mundo fenoménico, pero paradójicamente implica a su vez una transgresión de las condiciones en que resulta posible esa experiencia.

De otro lado, frente a la discursividad y la esencial vinculación de la *doxa* en la pluralidad que es irreductible en el mundo fenoménico, la *theoria* debe ser la experiencia de una verdad más allá del lenguaje y debe suponer una suspensión de la condición de pluralidad que se hace visible en la tradicional soledad del filósofo. Esto se hace evidente en una de las ocasiones en que Arendt dedica cierta atención al término "*theoria*", en el tercer parágrafo de *La condición humana*, "Eternidad frente a inmortalidad", donde la *theoria* es caracterizada como una experiencia de lo eterno:

> "La experiencia de lo eterno del filósofo, que para Platón era *arrhéton* («indecible») y para Aristóteles *aneu logou* («sin discurso»), y que más tarde fue conceptualizada en el paradójico *nunc stans* («el permanente ahora») sólo puede ocurrir fuera del ámbito de los asuntos humanos y fuera de la pluralidad de los hombres, como sabemos por la parábola de la caverna en la *República* de Platón, donde el filósofo, habiéndose liberado de los grilletes que le mantenían sujeto a sus compañeros, abandona la caverna en perfecta «singularidad», es decir, ni acompañado ni seguido por otros" [281].

La propia caracterización de la *theoria* como una experiencia de lo eterno exige que esta experiencia deje atrás la discursividad del lenguaje y la pluralidad de los hombres. La eternidad no es lo mismo que la infinitud del tiempo. Más bien al contrario, implica una suspensión de lo temporal. En este sentido, lo eterno no puede ser expresado discursivamente por la sencilla razón de que hablar siempre *lleva su tiempo*. Lo que hacemos al hablar es atribuir un predicado a un sujeto y, al hacerlo, uno de los dos debe figurar *primero* y el otro *después*[282]. Por su propia naturaleza, el discurso implica siempre esta diferencia entre lo *anterior* y lo *posterior*, lo que va *antes* y lo que va *después*. De este modo, el discurso es inevitablemente temporal y, por tanto, inadecuado para expresar lo eterno. Arendt lo dice de forma muy concisa unos años después, en el parágrafo número

[281] Arendt, *The human condition*, 20.

[282] Esta argumentación presupone la exposición de Pierre Aubenque del enunciado aristotélico como un "afirmar algo acerca de algo o negar algo acerca de algo". Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 17a, 20. Dicha exposición solo se refiere a lo que Aristóteles llama decir *apofántico* (enunciado *asertivo* en otras traducciones), que muestra o pretende mostrar cómo se dan las cosas. Pero "no todo enunciado es apofántico, sino sólo aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso". Aristóteles, 17a, 4-6. En *Sobre la interpretación*, Aristóteles distingue entre el discurso en general, que es significativo y no se asemeja a aquello a lo que apunta, y ese otro discurso susceptible de verdad y falsedad que es la proposición, especie del primero "que ahora sí pretende imitar, y no ya sólo significar, si no las cosas en sí mismas —que son precisamente hablando inimitables por el discurso—, al menos la relación de las cosas entre sí: su composición o su separación […] La esencia de la proposición radica, no en los términos que hay que componer, sino en el acto mismo de la composición". Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, 98-99.

13 del volumen sobre "El pensamiento", donde refiere el constante fracaso del metafísico cuando trata de enunciar la verdad que busca con esta incompatibilidad: "la razón del «fracaso» es sencillamente que nada expresado en palabras puede jamás alcanzar la inmovilidad de un objeto de mera contemplación"[283].

Pero, además, si la *theoria* es la experiencia de lo eterno, debe tener lugar más allá de la pluralidad. Una verdad eterna es una verdad válida en cualquier tiempo y lugar, es decir, con independencia de cualquier posición particular. En este sentido, la *theoria* tiene que invalidar cualquier otro punto de vista y comprenderse necesariamente como un punto de vista único y que contempla su verdad en radical soledad, como es evidente por el relato de Platón en el símil de la caverna, donde el filósofo debe abandonar la compañía del resto de prisioneros para contemplar la verdad. Considerado desde la posibilidad de este punto de vista, el aspecto con que el mundo se ofrece a cada ciudadano debe deformar irremediablemente lo que así comparece. Porque la posibilidad de la *theoria* como experiencia de una verdad eterna exige invalidar los puntos de vista plurales de los seres humano, Arendt caracteriza la experiencia de lo eterno como "una especie de muerte" [284] en la que el filósofo abandona toda compañía humana.

En resumen, la *theoria* presupone la posibilidad de un punto de vista absoluto, trascendente e incondicionado al que se revela en absoluta soledad, es decir, más allá de la pluralidad de los hombres, una verdad más allá del lenguaje. Todo ello implica una transgresión de las condiciones en que resulta posible la experiencia en el mundo fenoménico. Para cerrar esta exposición, me gustaría referirme a la relación de la *theoria* con una diferencia fundamental que Arendt vincula en sus análisis a la propia idiosincrasia de la experiencia en un mundo fenoménico. Me refiero a la distinción entre verdad y sentido con que cierra su capítulo sobre "La aparción" en *La vida del espíritu*. Si la *theoria* supone una transgresión de las condiciones de la experiencia fenoménica, debe implicar de algún modo la transgresión de esta diferencia.

---

[283] Arendt, *The Life of the Mind*, 121.La propia Arendt es muy consciente de esta incompatibilidad entre contemplación y discurso, aunque solo le preste atención en este breve pasaje de *La vida del espíritu* dedicado al lenguaje y el carácter inefable de las actividad del filósofo. Allí deja claro que, en su opinión, "todas las dificultades a las que la «asombrosa ciencia» de la metafísica ha dado lugar desde su inicio podrían posiblemente ser resumidas en la tensión natural entre *theoria* y *logos*, entre ver y razonar con palabras". Arendt, 120.

[284] Arendt, *The human condition*, 20. La cita completa dice: "Políticamente hablando, si morir es los mismo que «dejar de estar entre los hombres», la experiencia de lo eterno es una especie de muerte, y lo único que la separa de la muerte real es que no es definitiva, porque ninguna criatura viva puede soportarla durante mucho tiempo".

Mi impresión es que la diferencia entre verdad y sentido que traza Arendt emerge directamente de la referencia original e irreductible de todo cuanto aparece en el mundo fenoménico a una pluralidad de espectadores. En un mundo que comparece en la forma del *dokei moi*, un mismo hecho, cuya facticidad puede ser constatada y su verdad conocida por todos, puede sin embargo parecer justo o vil, noble o vergonzoso según se considere desde un punto de vista u otro. La verdad del hecho es incontrovertible, pero su sentido puede variar. En el mundo fenoménico, esta diferencia entre verdad y sentido, entre *lo que* aparece y *cómo* aparece es insuperable, pues cualquier cosa siempre se puede considerar desde una irreductible pluralidad de puntos de vista.

Pues bien, si la *theoria* implica un punto de vista situado más allá de la pluralidad humana, es decir, si implica la invalidación de esa pluralidad y la institución de un punto de vista único, entonces debe suponer también una superación de esta diferencia. Dicho de otro modo, considerado desde la absoluta soledad de la *theoria*, la diferencia entre la verdad del fenómeno y su sentido se anula, porque lo que comparece no lo hace ya de forma relativa a punto de vista alguno, sino que se da, por decirlo así, plenamente. Lo dado en la *theoria* es esta pura patencia sin resto alguno. En el resplandor de esa patencia no se puede distinguir ya entre *lo que* aparece y *como* aparece, entre la verdad de la cosa y su sentido**.** El nacimiento de la *theoría* tiene que implicar el olvido de esta diferencia.

3.2.3 El origen de la *theoria* como prolongación del asombro filosófico.

En el apartado anterior he planteado cómo, en la lectura de Hannah Arendt, la noción tradicional de *theoria* se perfila como la contraimagen de la *doxa*. Esta oposición entre *theoria* y *doxa* es el caso más emblemático de la estructura dicotómica a la que Platón dio lugar al operar la inversión original con que dio comienzo a la tradición. Arendt remite esta inversión a otra más fundamental, la *periagôge holés tés psychés*, es decir, la inversión operada en la propia existencia del filósofo al quedar esta referida al ámbito de las ideas. En este apartado quiero ocuparme de esta otra inversión. Más específicamente, quiero exponer la tesis arendtiana del nacimiento de la *theoria* a partir de una prolongación del *thaumadzein*.

La pregunta por el nacimiento de la *theoria* es la pregunta por aquello que llevó al filósofo a abandonar su lugar entre los ciudadanos para ocupar una posición situada más allá de la *polis* desde la que la verdad de los asuntos humanos se revelara, por decirlo así, de una vez por todas. Este recorrido es descrito en la alegoría de la caverna, la cual, como hemos

visto, es interpretada por Arendt como una narración poética de la *periagôge* del filósofo. Sin embargo, en su narración, Platón no nos cuenta qué fue lo que liberó al prisionero de sus grilletes permitiéndole salir de la caverna. Para responder a esta pregunta, Arendt remite lo expresamente dicho en la alegoría a algo no dicho en ella pero que sin embargo determina su sentido e identifica esto no dicho con dos pasajes diferentes de Platón, uno procedente del *Teeteto* y otro de la *Carta Séptima*, en los que reconoce el origen y la culminación del *bios theoretikos*.:

> "Para responder a estas preguntas, debemos recordar dos afirmaciones de Platón que no tienen lugar en la alegoría de la caverna, pero sin la cuales esta alegoría resulta oscura y que, por decirlo así, da por hecho. Una tiene lugar en el *Teeteto* —un diálogo sobre la diferencia entre *epistémé* (conocimiento) y *doxa* (opinión)— donde Platón define el origen de la filosofía: *mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allé arché philosophias hé hauté* (porque el asombro es lo que más padece el filósofo; pues no hay otro origen de la filosofía que el asombro…). Y la segunda tiene lugar en la *Carta Séptima* cuando Platón habla sobre esas cosas que para él son las más serias (*peri hôn egô spoudadzô*), es decir, no tanto la filosofía tal y como la entendemos, sino su eterno tema y su final. De éste dice, *rhéton gar oudamôs estin hôs allá mathémata, all' ek pollés synousias gignomenés… hoion apo pyros pédésantos exaphthen phôs* (es absolutamente imposible hablar sobre esto como sobre el resto de cosas que aprendemos; más bien, después de mucho estar próximo a ello… una luz se prende como de una chispa). En estas dos afirmaciones tenemos el comienzo y el final de la vida del filósofo que el relato de la caverna omite".[285]

De un lado, Arendt identifica el origen del *bios theoretikos* en un comentario que hace Sócrates cuando Teeteto, enredado en las preguntas del diálogo que lleva su nombre, cae presa de un asombrado vértigo. Entonces, de forma aparentemente casual y no sin cierta ironía, Sócrates alaba ese vértigo y dice que es señal de que *Teeteto* tiene aptitudes filosóficas, pues el asombro es el origen mismo de la filosofía. De otro lado, la culminación del *bios theoretikos* es identificada por Platón en la *Carta Séptima* con algo que tan sólo cabe conocer en la inmediatez de la revelación y que no puede expresarse adecuadamente con palabras. Estas dos experiencias, la del profundo asombro y la de la muda contemplación de una verdad de la que no cabe hablar, son el comienzo y el final del *bios theoretikos*, un comienzo y un final omitidos como tal en el símil de la caverna. Lo interesante es que, como vamos a ver ahora, en la interpretación que hace Arendt, el comienzo de la filosofía acabó por identificarse con su final, dando lugar al nacimiento

[285] Arendt, «Philosophy and Politics II», 97. En sus traducciones al castellano, las referencias empleadas por Arendt se leen como siguen: "experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía". Platón, *Teeteto*, 155d. Y, de otro lado: "no se pueden precisar cómo se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma". Platón, *Carta VII*, 431c.

de la *theoria*. Es decir, el nacimiento de la *theoria* tuvo lugar a partir de la experiencia de asombro que es el origen de todo pensamiento filosófico y que finalmente acabó siendo comprendida como la experiencia de contemplación de una verdad.

Para dar cuenta de ello, primero me haré cargo de la descripción arendtiana de la experiencia del asombro filosófico. En esta descripción, la estática y muda admiración del asombro da paso rápidamente a las preguntas del pensar que, sin embargo, es una experiencia activa y discursiva, cuya posibilidad descansa sobre la escisión abierta en el ser humano cuando se encuentra en solitud. Después, expondré la tesis arendtiana del nacimiento de la *theoria* como una prolongación del asombro. Según Arendt, esta prolongación implicó una deformación de la experiencia filosófica original que, a partir de entonces, tendría su culminación en la contemplación. Pero también implicó algo más. Lo que quiero mostrar es cómo en la prolongación que dio lugar a la *theoria*, que será para nuestra tradición la más elevada posibilidad del hombre, se cumple un ocultamiento de la diferencia que atraviesa a la condición humana. Para dar cuenta de ello, seguiré leyendo "Filosofía y política", la conferencia de 1954, junto con algunos pasajes de "El pensamiento", el primer volumen de *La vida del espíritu* (1978).

I. La descripción arendtiana del asombro filosófico.

Para empezar, voy a ocuparme del análisis que hace Arendt del asombro filosófico. El admirado asombro que Platón identificó con el origen de todo filosofar es una experiencia concreta que tiene que poder ser descrita. Arendt describe este asombro en "Filosofía y política" a partir del breve comentario de Sócrates en el pasaje del *Teeteto* al que me he referido antes:

> "*Thaumadzein*, el asombro ante aquello que es en tanto que es, es de acuerdo con Platón un *pathos*, algo que se padece y que, como tal, es muy diferente de *doxadzein*, formarse una opinión sobre algo. El asombro que el hombre padece o que le sobreviene no puede ser contado porque es demasiado general para las palabras. Platón debió presenciarlo por primera vez en aquellos estados traumáticos frecuentemente referidos en que Sócrates caía de repente, como presa de un éxtasis, en completa inmovilidad, mirando sin más sin ver u oír nada […] Este asombro ante todo lo que es en tanto que es no se refiere a ninguna cosa en particular, y Kierkegaard por tanto lo interpretó como la experiencia de la no-cosa (*no-thing*), de la nada (*nothingness*)"[286].

En primer lugar, Arendt identifica el asombro con un *pathos*, es decir, un sentimiento, algo que embarga el ánimo del filósofo y lo sume en un estado de total inactividad. Por

[286] Arendt, «Philosophy and Politics II», 97-98.

tanto, el asombro no es algo que el filósofo haga, sino que sufre o padece. Para enfatizar el carácter esencialmente pasivo de esta experiencia, Arendt opone el *thaumadzein* al *doxadzein*, la actividad en que cada ciudadano se formaba una opinión propia. Formarse una opinión tiene en sí un elemento de acción y en toda acción está implicada siempre la iniciativa de cada ser humano. Frente a la espontaneidad de este inicio, el asombro filosófico sume al que lo padece en una absoluta inmovilidad, una completa falta de iniciativa. Imaginando esta experiencia en la piel de Sócrates, Arendt describe lo que entonces acontece al filósofo como un éxtasis (*ek-stasis*) en el sentido literal de la expresión, una experiencia en que la existencia humana está de algún modo *fuera de sí*. Es decir, en el asombro, el ser humano es arrastrado como en un arrebato más allá de la posición que habitualmente ocupa dentro de la familiaridad del mundo que habita junto a sus semejantes. En la extrañeza de este más allá, el filósofo mira absorto, pero no ve ni oye nada, es decir, ninguna *cosa particular*, lo que llevó a Kierkegaard a interpretarlo como una experiencia de la nada, aunque, sin duda, en este asombro está implicado un cierto ver y, por tanto, algo debe ser en él revelado, aunque ese *algo* no sea nada concreto. Precisamente por eso, porque no se trata de nada en particular, lo revelado en el asombro se encuentra más allá de las palabras. Nuestro lenguaje, que procede siempre distinguiendo, limitando y seccionando todo cuanto nombra, no puede expresar adecuadamente aquello que se revela en esta experiencia, pues su *generalidad* está más allá de la *particularidad* de cualquier cosa o clase de cosas.

Quiero comprender qué es eso demasiado general y que no puede ser expresado con palabras que se revela en el asombro filosófico. Arendt dice que se trata de *lo que es en tanto que es*. En la traducción al castellano, esta expresión, que Arendt utiliza siempre que se refiere a la misma experiencia, aparece como "aquello que es tal y como es"[287], una traducción estrictamente correcta, pues vierte de forma literal lo escrito por Arendt. Pero ya sabemos desde Gadamer que "la traducción, aun la meramente literal, es siempre

[287] Arendt, *La promesa de la política*, 70. En este volumen editado por J. Kohn figura con algunas variaciones la conferencia de 1954 bajo el título de "Sócrates". El problema de la traducción de Eduardo Cañas es que puede llevar a entender que el asombro se dirige a la cosa misma tal y como aparece y no al orden oculto tras el aparecer, confundiendo el significado que Arendt pretende dar a la fórmula. Es evidente que Arendt está haciendo suyo el famoso "*tò òn hê(i) ón*" con que Aristóteles define en el libro IV de la *Metafísica* el objeto de su filosofía primera, "una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen". Aristóteles, *Metafísica*, IV, I, 1003a. De hecho, en su traducción al inglés de esta misma fórmula, W. D. Ross utiliza la misma preposición que Arendt: "*There is a science which investigates being as being and the attributes which belong to this in virtue of its own nature*".

un género de interpretación"[288] y, en mi opinión, esta traducción traiciona el sentido de lo que Arendt quiso decir. Me parece evidente que con "*that wich is as it is*" Arendt está haciendo suyo el famoso "*tò òn hê(i) ón*" con que Aristóteles define en el libro IV de la *Metafísica* el objeto de su filosofía primera, "una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen"[289]. Con este gesto, Arendt identifica aquello que se reveló en este *pathos* por primera vez a la existencia humana con el que llegará a ser el objeto de la filosofía primera aristotélica y, a la postre, de toda la metafísica occidental.

Ese objeto es algo de carácter general, "lo que es en tanto que es". Pero *que es* puede ser dicho, más allá de toda diferencia, de cualquier cosa. Es decir, lo revelado no es ninguna cosa particular, pero tampoco un género o región de cosas. Queda la posibilidad de que la generalidad a la que se refiere la expresión sea la de la totalidad de las cosas que hay, la totalidad de lo que es. Sin embargo, la expresión no se refiere sin más a "todo lo que es", sino a "todo lo que es *en tanto que es*", es decir, no se refiere a la totalidad de las cosas que hay, sino a la específica cualidad de *ser* común a toda cosa. Es decir, aquello que se hizo relevante por primera vez en este asombro no fue ninguna cosa o región de cosas, ni si quiera la totalidad de *lo que* es, sino el propio *ser* que, desde Aristóteles, es el término usado para nombrar eso que se revela al filósofo. Si ahora recordamos la identificación arendtiana de ser y aparecer, podemos decir que el asombro filosófico se dirigía al hecho, por lo demás absolutamente trivial, de que las cosas aparecen y lo hacen siempre de algún modo, es decir, con un orden y articulación propios que dotan de sentido a ese aparecer. Esta articulación que armoniza todo cuanto aparece se hizo relevante por primera vez en el asombro filosófico.

Años después, Arendt identifica este mismo orden implicado en todo cuanto aparece — desde la inmortalidad del cosmos hasta la fugacidad de cualquier acontecimiento humano, que siempre requiere para ser relatado de una articulación propia— con el sentido de la aparición. Que lo revelado al filósofo en el asombro es lo mismo que Arendt llama sentido se hace evidente cuando en "La respuesta de Platón y sus ecos", el parágrafo número 15 del volumen sobre "El pensamiento", Arendt vuelve sobre el mismo pasaje del *Teeteto* y describe la experiencia de asombro que Platón reconoció como el origen de la filosofía como la admiración ante el orden invisible que articula todo lo visible:

[288] Gadamer, «Texto e interpretación», 26.

[289] Aristóteles, *Metafísica*, IV 1, 1003A 21-26. Empleo la traducción de Tomás Calvo. Es sabido que la propia traducción de esta famosa frase de Aristóteles ha sido motivo de interminables discusiones en las que no puedo entrar ahora.

> "A partir de esto, debería resultar obvio que el asombro que sobreviene al filósofo no puede referirse a nada en particular, sino que siempre es despertado por el todo que, a diferencia de la suma total de entidades, nunca se manifiesta. La armonía de Heráclito surge al escuchar reunidos los opuestos —un efecto que nunca puede ser la propiedad de ningún sonido particular. Esta armonía de algún modo está separada (*kechórismenon*) de los sonidos que produce, al igual que el *sophon*, que uno «puede y no llamar por el nombre de Zeus» es «separado del resto de cosas». En términos de la parábola de Pitágoras, es la belleza del juego del mundo, el sentido y la significatividad de todos los particulares actuando juntos. Como tal, se hace manifiesto sólo a un espectador en cuya mente los casos y secuencias particulares están unidos de forma invisible"[290].

El asombro filosófico no se dirige a ninguna cosa particular, pero tampoco a la totalidad de las cosas que hay. Arendt identifica eso a lo que se dirige el asombro del filósofo con *el todo*, con lo cual no se refiere a nada que como tal aparezca, sino más bien a algo que está supuesto en todo aparecer: la armonía que da a cada sonido su lugar, el orden invisible que articula todo lo visible. Ese todo como tal no aparece nunca, pero vincula todo cuanto aparece. No es la propiedad de ninguna cosa particular, sino la trabazón que permite que las cosas particulares existan formando parte de un todo en lugar de darse la espalda en su indiferencia. Precisamente porque no es la propiedad de nada en particular sino aquello que lo une todo, esta trabazón se hace relevante en las oposiciones de Heráclito entre la noche y el día, el cielo y la tierra, lo divino y lo humano, esa guerra que el filósofo pensaba que era el origen de todas las cosas. Pero también al mundo humano le corresponde una armonía propia, y Arendt recuerda la anécdota de Pitágoras en la que es a aquellos que asisten a los juegos sin participar activamente, permaneciendo como meros espectadores, a quienes se revela el sentido que resulta de la acción conjunta de los hombres. Incluso el más humilde ejercicio de comprensión, al narrar cualquier cosa que nos haya acontecido, implica que esa historia adquiera un orden y articulación propios en un relato que puede ser contado.

Arendt concluye su análisis de la experiencia en el mundo fenoménico en "La Aparición", el primer capítulo de *La vida del espíritu*, planteando la diferencia entre esta noción de sentido y una noción de verdad. Por un lado, la verdad del fenómeno se corresponde con *lo que* aparece, aquello que se muestra a los sentidos y es siempre igual para todos. En la

[290] Arendt, *The Life of the Mind*, 144. Cuando Arendt recupera en *La vida del espíritu* el motivo de este asombro para responder a la pregunta acerca de qué nos hace pensar, sigue considerando más que plausible la respuesta platónica a esta pregunta, pero introduce una distinción importante entre un asombro admirado tan sólo despertado por la armonía de un *Kosmos* bellamente ordenado y la necesidad socrática de pensar acerca de todo cuando hay, lo noble y lo humilde, lo bello y lo vulgar. En el planteamiento de Arendt esta distinción es relevante para comprender las limitaciones de nuestra tradición filosófica para pensar la cuestión del mal.

evidencia de los sentidos Arendt reconoce la experiencia humana más original de la verdad —lo "que me es dado en percepciones y tiene que ser *verdad"*[291]. Por otro lado, el sentido del fenómeno se corresponde, no con *lo que* aparece, sino con *el como* del aparecer, algo que no se da en percepción alguna pero que está supuesto en toda aparición. Arendt tematiza esta distinción entre verdad y sentido recurriendo a Kant y a la diferencia entre una facultad de conocer (*Verstand*) que quiere captar y aprehender los fenómenos del mundo, y una facultad de pensar (*Vernunft*), que quiere comprender qué significa para ellos ser. Eso significa que verdad y sentido se corresponden con dos intereses humanos diferentes, un interés que tiene que ver con la curiosidad humana por conocer las cosas que son y qué son las cosas y un interés que tiene que ver con la necesidad humana de pensar, que no se pregunta "qué es algo o si existe en absoluto —su existencia es siempre dada por hecho— *sino qué significa para ello ser*"[292].

Esta misma distinción entre la curiosidad por la verdad y el deseo de sentido es planteada ya en la conferencia de 1954 como la diferencia entre dos formas de preguntar, una que quiere conocer la verdad y otra que quiere pensar el sentido. Según Arendt, del carácter *demasiado* general de lo dado en la experiencia del asombro emergen la filosofía y su peculiar forma de hacer preguntas, la cual se diferencia del modo de preguntar que corresponde a la ciencia:

> "La específica generalidad de los enunciados filosóficos, que los diferencia de los enunciados de las ciencias, emerge de esta experiencia. La filosofía como una disciplina específica —y en la medida en que tiene unidad— está fundamentada en ella. Y tan pronto como el mudo estado de asombro se traduce en palabras, no comenzará afirmando nada, sino que formulará en interminables variaciones lo que llamamos preguntas últimas —¿qué es el ser?, ¿quién es el hombre?, ¿qué sentido tiene la vida?, ¿qué es la muerte? etc.— todas las cuales tienen en común que no pueden responderse científicamente. La frase de Sócrates «sólo sé que no sé nada» expresa en términos de conocimiento esta carencia de respuestas científicas. Pero en un estado de asombro esta expresión pierde su seca negatividad, porque el estado en que queda la mente de la persona que ha padecido el *pathos* del asombro sólo puede ser expresado así: ahora sé lo que significa no saber; *ahora* sé que no sé. Es de la experiencia real de no-saber, en la que uno de los aspectos básicos de la condición humana en la tierra se revela, de donde emergen las preguntas últimas —no del hecho demostrable y racionalizable de que hay cosas que el hombre no conoce, hecho que los creyentes en el progreso esperan ver plenamente enmendado algún día o que los positivistas pueden descartar como irrelevante"[293].

[291] Arendt, 57.
[292] Arendt, 57.
[293] Arendt, «Philosophy and Politics II», 98.

Arendt caracteriza el asombro filosófico como una experiencia positiva del no-saber. En este sentido, interpreta el socrático "sólo sé que no sé nada" como expresión de esta experiencia. Según la autora, la frase atribuida a Sócrates expresa en términos meramente negativos una experiencia de no-saber que no es el mero descubrimiento de un error o la constatación de que hay cosas que el ser humano no puede conocer —cuestiones a las que el creyente en el progreso espera poder dar respuesta algún día o que para el positivista son irrelevantes, pues de lo que no se puede conocer, mejor no hablar— sino la experiencia de que hay algo de un orden distinto al de lo cognoscible. En esta experiencia de no-saber se hace patente por primera vez un aspecto básico de la condición humana, la relación del ser humano con algo que está más allá de *lo que* aparece, el orden invisible que en un mundo fenoménico articula todo aparecer y que, por un instante, se revela fugazmente.

De este modo, el asombro es una experiencia de lo no cognoscible, es decir, una experiencia expresa del sentido con el que el ser humano cuenta ya siempre de algún modo porque, aunque ello mismo no aparece, está implícito en todo aparecer. Ahora bien, tan pronto como ese asombro se interrumpe, da paso a algo muy diferente, un peculiar modo de preguntar que es el propio de la filosofía. Arendt caracteriza las preguntas que surgen de este asombro como preguntas últimas porque se refieren a cuestiones que, a diferencia de las que plantea la ciencia, no tienen respuesta y que, por tanto, no encuentran su cumplimiento en el *conocimiento* de lo preguntado, sino en el mero acto de *pensar* en ello. Las preguntas de la ciencia se refieren a la diversidad de *lo que* aparece en el mundo, acerca de lo cual el ser humano pretende *conocer* su *verdad*, es decir, determinar qué cosas son, cómo son, cuándo son, dónde son o por qué son. Sea como sea, estas preguntas se refieren a cosas y por ello sus respuestas pueden ser verificadas con la incontrovertible evidencia que acompaña a la manifestación de todo *lo que* aparece. Frete a ellas, la filosofía no pregunta por cosa alguna, por nada de *lo que* aparece y por ello puede ser constatado de algún modo, sino por el *sentido* de cuanto aparece. La filosofía —a pesar de lo que su tradición haya podido llegar a afirmar— no quiere *conocer* la verdad de las cosas, sino *pensar* qué significa para ellas *ser*, pensar que significa ser un hombre, estar vivo o que las cosas sean simplemente tal y como son.

Todas estas preguntas se refieren a algo de inmediato interés para cualquier ser humano, el sentido de cuanto le rodea y de su propia existencia, algo con lo que de algún modo ya cuenta siempre pero que sólo con ocasión del asombro y del modo de hacer preguntas al que da lugar se convierte en tema explícito de consideración. Por lo tanto, las preguntas

últimas no son patrimonio exclusivo del filósofo, sino la expresión más clara de la facultad humana de pensar que, a diferencia de la facultad de conocer, no está interesada en alcanzar la verdad, sino en la búsqueda de sentido. En su descripción, Arendt deja claro que, a diferencia del asombro, que es un sentimiento que arrastra al ser humano en completa pasividad a la fugaz revelación de algo de lo que no cabe hablar, el pensamiento es una experiencia puramente activa y que tiene lugar de forma discursiva.

De un lado, cuando piensa, el ser humano es máximamente activo, pues el pensamiento tiene lugar en una retirada del mundo, en un repliegue de cada individuo sobre sí mismo, de forma que al pensar la iniciativa humana no se topa ya con los límites que habitualmente la constriñen. De otro lado, el pensamiento se interroga por el sentido de todo cuando hay, y esta interrogación tiene lugar por medio del lenguaje y se despliega en el siempre repetido juego de preguntas y respuestas que cada ser humano entabla silenciosamente consigo mismo al pensar. Esto último es precisamente lo que me interesa de la descripción que Arendt hace de esta experiencia. La autora vincula la peculiar discursividad del pensamiento con la pluralidad humana y, más en particular, con la diferencia que atraviesa al ser humano y que se manifiesta de forma prístina en el diálogo que al pensar entabla consigo mismo:

> "La facultad del discurso y el hecho de la pluralidad humana se corresponden mutuamente, no sólo en el sentido de que utilizo las palabras para comunicarme con aquellos con los que estoy en el mundo, sino en el incluso más relevante sentido de que hablando, convivo conmigo misma […] Esta es también la razón por la que la pluralidad humana nunca puede ser abolida enteramente y la huida del filósofo del ámbito de la pluralidad siempre es una ilusión: incluso si viviera enteramente sola, mientras que siguiera viva estaría bajo la condición de la pluralidad. Tengo que relacionarme conmigo misma, y en ningún lugar se muestra con más claridad este yo-conmigo-misma que en el pensamiento puro, que es siempre un dialogo entre las dos que soy yo"[294].

Arendt traza una correspondencia entre el discurso y la pluralidad que le permite comprender la relación del pensamiento con aquella. A diferencia del mudo asombro, que tiene lugar al margen de las palabras, el pensamiento es una actividad discursiva, y su peculiar discursividad tiene la forma de un diálogo en el que el ser humano se relaciona consigo mismo. De este modo, el pensamiento es una actividad que transcurre en compañía, si bien no en la de otros, sí en la de uno mismo y, por tanto, bajo la condición de pluralidad, que se anuncia ya en la diferencia que atraviesa al ser humano. Es decir, si el ser humano puede desdoblarse y ser su propio interlocutor es porque, de algún modo, su ser ya está escindido. El carácter dialógico del pensamiento remite al hecho de que el

[294] Arendt, 86.

modo de ser del hombre consiste en esta diferencia que cada vez que piensa es experimentada como el dos-en-uno de la autoconciencia. Según Arendt, en ninguna otra actividad experimenta el ser humano la diferencia que es él mismo con la misma nitidez que cuando piensa.

Aún más, según Arendt, el pensamiento extrae su criterio fundamental de esta experiencia del dos-en-uno. Al desdoblarme en el diálogo silencioso que mantengo conmigo mismo, el único principio que orienta este diálogo es el del acuerdo de las partes implicadas. Este acuerdo, al cual Arendt remite el axioma fundacional de la lógica —el de contradicción— y el de la ética —es mejor padecer injusticia que cometerla—, puede ser el principio fundamental que orienta el pensamiento porque en tanto actividad está existencialmente enraizado en la diferencia que atraviesa al ser humano. De un lado, el miedo a contradecirse es el miedo a dividirse y no reestablecer de nuevo la propia unidad, un miedo que presupone que tal unidad está ya fracturada. De otro lado, la conciencia moral emerge del hecho de que "no sólo aparezco ante otros, sino también ante mí misma"[295]. De este modo, en el planteamiento de Arendt, la legalidad implícita en el pensar tiene sus raíces en la estructura existencial del ser humano.

Es evidente que en la exposición de la conferencia de 1954 está supuesta la distinción que Arendt suele hacer entre solitud y soledad[296]. El carácter dialógico del pensamiento, en el

[295] Arendt, 87. Se intuye ya la pregunta sobre la relación de la facultad de pensar y la posibilidad de discernir entre el bien y el mal que Arendt desarrolla a partir del caso Eichmann en textos como "El pensar y las consideraciones morales" (1971). Aquí, Arendt regresa sobre la figura de Sócrates para pensar las implicaciones éticas de la falta de reflexión, trazando una fenomenología de la conciencia moral a partir de la experiencia del pensamiento, de la que se sigue que sólo aquel que inicia el diálogo silencioso consigo mismo puede experimentar la falta de acuerdo que es la mala conciencia: Arendt, *Responsabilidad y Juicio*, 177-84. Dana R. Villa ha comparado el retrato de Sócrates que Arendt traza en este texto y en "Filosofía y política", la conferencia de 1954. Según el autor, mientras que en el primer caso Arendt presenta un Sócrates en armonía con la ciudad y al servicio del sentido común de los ciudadanos, en el texto más tardío Arendt enfatiza el carácter diluyente de prejuicios y códigos sociales del pensamiento: "En «Pensar y consideraciones morales», el primer efecto de la mayéutica es purgativo, deshace la doxa. En «Filosofía y política» la actividad de Sócrates parece basarse en la premisa de que cualquier doxa, en cuanto comprensión específica del mundo, no es simple «embrión estéril» sino una «prole» que merece ser conservada […] El resultado es un Sócrates que sirve a sus conciudadanos, no desengañándoles de sus concepciones dogmáticas sobre la vida buena, ni poniendo en duda la validez de una vida al servicio de la gloria de Atenas, sino sacando la verdad de sus distintas y exclusivas *doxai*". Villa, «Arendt y Sócrates», 128-29. En mi opinión, si bien en 1954 la cuestión de la relación entre el pensamiento y la moral está en un estado muy incipiente, creo que el tratamiento que Arendt hace entonces no es contrario a sus tesis posteriores. Villa pasa por alto que "sacar la verdad de la propia *doxa*" implica ya una dimensión purgativa. Además, obvia que Arendt presenta el pensamiento en su potencia nihilista. De hecho, es esta potencia lo que según Arendt despertó la hostilidad de la ciudad contra Sócrates: "La búsqueda de la verdad en la *doxa* puede conducir al resultado catastrófico de que la *doxa* sea completamente destruida, o de que lo que había aparecido se revele como una ilusión". Arendt, «Philosophy and Politics II», 90.

[296] Por ser más precisos, Arendt suele distinguir entre aislamiento (*isolation*), soledad (*loneliness*) y solitud (*solitude*). Esta distinción se remonta ya a *Los orígenes del Totalitarismo* (1951), donde Arendt diferencia el aislamiento experimentado por la pérdida del espacio político en las tiranías tradicionales de la soledad implicada en los regímenes totalitarios, que se corresponde con una pérdida total de la compañía, incluida

que las preguntas y respuestas su suceden de forma silenciosa, resulta posible porque, a pesar de que al pensar estoy como ausente, apartado de la compañía de cuantos me rodean, no me encuentro, sin embargo, solo. De hecho, es precisamente cuando estoy separado de los demás cuando puedo encontrarme conmigo mismo. Esta misma distinción entre solitud y soledad es retomada por Arendt años después, en "El dos-en-uno", el parágrafo 18 del volumen sobre "El pensamiento" de *La vida del espíritu*:

> "Pensar, existencialmente hablando, es una empresa retraída, pero no solitaria; la solitud es esa situación humana en la que yo me hago compañía a mí mismo. La soledad tiene lugar cuando estoy solo sin ser capaz de separarme en el dos-en-uno, sin ser capaz de hacerme compañía a mí mismo, cuando, como Jaspers solía decir, «me falto a mí mismo» (*ich bleibe mir aus*) o, por decirlo de otra forma, cuando soy uno y sin compañía"[297].

Para tener lugar, el pensamiento requiere de una cierta separación de los demás. Al pensar me repliego sobre mí mismo y esto implica que, incluso aunque esté rodeado por otros, me retiro de su compañía. Sin embargo, esta separación no es lo mismo que la soledad. Cuando pienso me relaciono conmigo mismo y abandono la compañía de los demás sólo para encontrar la mía propia. Arendt llama solitud a este estado en el que el ser humano, por virtud de la fractura en que consiste su propia existencia, se encuentra consigo. A diferencia de la solitud, la soledad es un estado de radical falta de compañía humana. En soledad estoy privado de la compañía de los otros, pero también de la mía propia. Eso significa que la soledad, existencialmente hablando, tiene un carácter extremo, pues nombra un estado en el que la diferencia dada en la condición humana, esa diferencia que experimento al separarme de otros hombres y replegarme sobre mí, de algún modo está ausente.

Me he detenido a describir brevemente la experiencia del pensar y, sobre todo, la distinción que Arendt traza entre solitud y soledad porque es imprescindible para entender lo que se perdió con el nacimiento de la *theoria*. Como ya he dicho, a diferencia del asombro, que es un sentimiento que tiene lugar en total pasivad y mudez, el pensamiento que inmediatamente le sigue es una experiencia activa y dialógica y su entera posibilidad descansa sobre la diferencia que es el ser humano, sin la cual el juego de preguntas y respuestas en que se despliega no sería posible. Pues bien, la tesis arendtiana del nacimiento de la *theoria* como prolongación del *thaumazein* tiene consecuencias

---

la de uno mismo. Sobre soledad y dominación total: Di Pego, *La Modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt.*, 165-66.

[297] Arendt, *The Life of the Mind*, 185. La traducción de Carmen Corral dice: "el pensar, hablando desde el punto de vista existencial, es una empresa solitaria, pero no aislada". Arendt, *La vida del espíritu*, 207. Con ello, se confunde la distinción que la propia Arendt intenta trazar entre solitud y soledad.

importantes para la diferencia que se actualiza en la solitud del pensar. La descripción que he hecho de la experiencia filosófica, en la que el pensamiento es la actividad que sigue inmediatamente a la conmoción del asombro, se trastocó con el nacimiento de la *theoria* como culminación de la filosofía. El problema es que, si el pensamiento si el pensamiento está enraizado en la pluralidad humana, lo mismo no puede decirse de la *theoria*. Con el nacimiento de la *theoria*, la solitud del pensamiento da paso a la soledad de la contemplación y, con ello, la diferencia dada en la condición humana se aplana en correspondencia con la identidad de la verdad revelada

II. El nacimiento de la *theoria* a partir del *thaumazein*.

Hasta aquí, me he ocupado de la descripción arendtiana del asombro filosófico y he planteado cómo en la experiencia de este sentimiento se hace relevante por primera vez el sentido al que se dirige el modo de preguntar de la filosofía. De este modo, en la descripción de Arendt, el mudo asombro fugazmente experimentado en total pasividad da paso al diálogo del pensamiento, una experiencia activa en la que la diferencia dada en la condición humana se hace patente en el diálogo que el ser humano entabla consigo mismo. Ahora, me gustaría ocuparme de la tesis arendtiana del nacimiento de la *theoria* como prolongación del *thaumazein*. Para mi investigación, esta tesis es relevante porque permite comprender cómo, en la interpretación de Hannah Arendt, el comienzo de la tradición de filosofía coincide con una pérdida de la comprensión de la diferencia constitutiva de la condición humana. Arendt reconoce el origen de la noción tradicional de *theoria* en una prolongación del asombro filosófico en la que la diferencia abierta en el diálogo del pensar quedó referida a la soledad de la contemplación. Tradicionalmente, la *theoria* llegó a ser la posibilidad más excelsa a la que podía aspirar el ser humano, una posibilidad en que la comprensión que el ser humano tiene de su propio modo de ser refleja la identidad de la verdad revelada.

Ya me he referido antes a la tesis de un "doble recorrido"[298] en la comprensión arendtiana del comienzo de la tradición en Platón, según la cual interpretes tan influyentes como Simona Forti distinguen entre una "explicación histórica"[299], referida al conflicto entre el filósofo y la ciudad, y otra explicación "más ontológica que histórica"[300], referida a la

[298] Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.*, 138.
[299] Forti, 138.
[300] Forti, 139. Además, Forti afirma que la necesidad de la tesis ontológica, que considera la naturaleza de la experiencia filosófica, se hace más clara en las últimas obras de la autora. Como quiero plantear, esta tesis ya está presente junto con la descripción histórica del conflicto entre el filósofo y la ciudad en un texto

propia naturaleza de la experiencia filosófica. En mi opinión, en el planteamiento de Arendt ambas cuestiones están tan íntimamente relacionadas que no cabe hablar de dos tesis diferentes. Creo que Arendt interpreta el conflicto entre el filósofo y la ciudad como el acontecimiento en que se manifestó históricamente por primera vez una tensión fundamental entre la experiencia filosófica —el asombro y el pensamiento al que da lugar— y la experiencia política —la convivencia en un mundo que el ser humano comparte con sus iguales— y esta tensión ya no es una cuestión histórica, sino que concierne a la propia naturaleza de estas experiencias.

En "Filosofía y policía", Arendt caracteriza la tensión del asombro filosófico con la convivencia política a partir de dos de los rasgos de la experiencia filosófica fundamental. En primer lugar, en tanto que se dirige a algo que no puede ser expresado con palabras, el asombro tiene que impedir al que lo padece comunicar a aquellos con quienes convive lo que ha experimentado en él. Esta privación del discurso, la capacidad humana fundamental en la convivencia en la *polis*, situó al filósofo más allá de la pluralidad de los ciudadanos, que compartían con sus iguales la diversidad de sus puntos de vista mediante la formulación discursiva de su *doxa*. Además, Arendt explica que el asombro interpela al ser humano "en su singularidad, es decir, ni en su igualdad con otros ni en su absoluta distinción respecto a ellos" [301]. Es decir, por su propia naturaleza, este sentimiento arrastra al que lo padece más allá de la pluralidad humana, hasta una posición que es descrita por Arendt como una anticipación de la muerte, que singulariza a todos los hombres separándolos de sus iguales y enfrentándolos al *todo* del universo. Mientras dura el asombro, el ser humano existe en *singular*, como si en ese fugaz momento no los hombres, sino tan sólo el *Hombre* habitara la tierra.

Ambos rasgos, el carácter no discursivo y la potencia singularizante del asombro, implican una separación del ser humano de la pluralidad. Como hemos visto, Arendt identifica este sentimiento con aquello que en la alegoría de la caverna permitió al filósofo deshacerse de sus grilletes y apartarse del resto de ciudadanos. El asunto es comprender cómo esta separación originalmente abierta en el asombro finalmente se convirtió en el abismo que con el nacimiento de la *theoria* iba a abrirse entre la verdad del filósofo y la *doxa* del ciudadano. En el planteamiento de Arendt, lo que propició este nacimiento fue el hecho de que, al hacer del *thaumazein* su experiencia fundamental, el filósofo no sólo

tan temprano como "Filosofía y política", de 1954, en el que es la naturaleza de la propia experiencia filosófica en su tensión con la convivencia política lo que da lugar al nacimiento de la *theoria* en el seno del conflicto entre el filósofo y la ciudad.

[301] Arendt, «Philosophy and Politics II», 100.

se separó de sus conciudadanos, sino que también abandonó los supuestos del sentido común que regían la ciudad y con ello se puso en una situación de clara desventaja repecto a ellos:

> "Ya que el *pathos* del asombro no es extraño a los hombres sino, al contrario, una de las características más generales de la condición humana y, ya que para la mayoría el camino para salir de él es formar opiniones allí donde no son adecuadas, el filósofo entrará inevitablemente en conflicto con estas opiniones, que encuentra intolerables. Y ya que su propia experiencia allende al discurso tan sólo se expresa en la emergencia de preguntas sin respuesta, en el momento en que regresa al dominio político está de hecho en una desventaja decisiva. Él es el único que no sabe, el único que no tiene una *doxa* distinta y claramente definida para competir con otras opiniones, cuya verdad o falsedad es determinada por el sentido común" [302].

El *pathos* del asombro no es patrimonio exclusivo del filósofo. Según Arendt, en él se revela una de las características generales de la condición humana, a saber, el hecho de que al moverse en el mundo que percibe a través de sus sentidos el ser humano siempre cuenta ya con un sentido invisible que armoniza todo lo visible. El asombro es la experiencia en que ese sentido se hace relevante por primera vez. Lo que diferencia al filósofo del resto de ciudadanos es que, mientras que el filósofo es, por decirlo así, "un experto en asombrarse y en hacer esas preguntas que emergen del asombro"[303], la mayoría de los seres humanos huyen de esta experiencia.

Ante el vértigo del asombro que da lugar a preguntas que no tienen respuesta, la salida más sencilla es aferrarse a alguna opinión familiar acerca de esas mismas cuestiones, una opinión que siempre tiene como presupuesto el sentido común que sirve de orientación en la convivencia política. Frente al dogmatismo de estas opiniones que tienen como presupuesto el sentido común, la única verdad que el filósofo conoce tras su experiencia es la del carácter cuestionable de los supuestos comúnmente aceptados por la ciudad. Es decir, mientras que el asombro le embarga, el filósofo no sólo se separa de la pluralidad de los hombres, sino que consigue des-ligarse por primera vez de aquello que en la *polis* ligaba a todos los ciudadanos, a saber, las normas y prejuicios del sentido común que son el supuesto fundamental sobre el que resulta posible la convivencia en cualquier comunidad humana.

De este modo, la experiencia del asombro que da inicio a las preguntas del pensar es la experiencia en la que lo hasta entonces incuestionado aparece como cuestionable por primera vez. Lo que el filósofo descubre en ese *más allá* al que es arrastrado por el

[302] Arendt, 100.
[303] Arendt, 100.

asombro es que lo que antes le parecía obvio, en realidad no lo es y que, además, hay cuestiones acerca de las que no es posible llegar a conocer su verdad. Por su propia naturaleza, esta experiencia tiene que llevarle a entrar en un cierto conflicto con el sentido común de la ciudad y con las diferentes opiniones que defiende como verdaderas. Como ya dije antes, el conflicto entre la ciudad y el filósofo tuvo su origen en el hecho de que Sócrates, que pretendió hacer relevante la filosofía para la ciudad, hacía partícipes a todos aquellos con los discutía del asombro y de la potencia cuestionadora del pensamiento al que da lugar. Este mismo conflicto es descrito pormenorizadamente por Arendt años después, de nuevo en el décimo parágrafo de "El pensamiento", como un conflicto interno al propio ser humano, una tensión esencial entre dos posibilidades humanas fundamentales:

> "Toda la historia de la filosofía, que nos dice tanto de los objetos de pensamiento y tan poco de los procesos del pensamiento y la experiencia del que piensa, está atravesada por una guerra interna entre el sentido común del hombre, ese sexto sentido que ajusta nuestros cinco sentidos a un mundo común, y la facultad humana del pensamiento y la necesidad de la razón, que empujan al ser humano a apartarse por periodos considerables de él"[304].

Esto significa que el conflicto entre el filósofo y la ciudad que culminó en la condena a muerte de Sócrates remite a una tensión esencial a ciertas experiencias fundamentales del ser humano, a saber, la del pensamiento que cuestiona y disuelve todos los prejuicios que habitualmente asumimos y la de la convivencia humana en un mundo compartido que necesita de las consabidas reglas del sentido común. Como tal, este conflicto es interno al propio ser humano y, según la autora, encontró su expresión tradicional en el conflicto entre alma y cuerpo descrito por Platón. Ahora bien, si volvemos al episodio histórico, Arendt habla de una desventaja decisiva entre el filósofo, que hace suya la experiencia de la cuestionabilidad de todo lo habitualmente incuestionado, y el ciudadano, que huye de ella. El problema del filósofo es que al entrar en conflicto con el sentido común se encuentra en clara desventaja frente al ciudadano: mientras que este se aferra firmemente a su *doxa*, él no tiene nada que oponerle. El asombro y el pensamiento no traen consigo ninguna respuesta, sino tan solo preguntas y la única verdad que proporcionan al filósofo es la de la cuestionabilidad de lo que antes parecía obvio.

En la interpretación de Arendt, el nacimiento de la *theoria* vino propiciado por esta situación de conflicto e indefensión del filósofo y la experiencia del pensar frente al dogmatismo de la *doxa* del ciudadano y el sentido común de la ciudad. Para poder

[304] Arendt, *The Life of the Mind*, 81.

oponerse a ellos, Platón decidió prolongar el asombro que da inicio a todo pensar y convirtió el fugaz chispazo en que el sentido se reveló por primera vez al filósofo en una experiencia de contemplación de la verdad. Arendt describe esta transformación como una prolongación del *thaumadzein*:

> "Para ser capaz de competir con el dogmatismo del *doxadzein*, Platón propuso prolongar indefinidamente el mudo asombro que está en el comienzo y el final de la filosofía. Intentó convertir en una forma de vida (el *bios theôretikos*) lo que sólo puede ser un fugaz momento o, por usar la metáfora del propio Platón, la chispa de fuego que flota entre dos piedras. En esta tentativa, el filósofo se establece y basa toda su existencia en esa singularidad que experimentó cuando padeció el *pahos* del *thaumadzein*. Y de este modo destruye la pluralidad de la condición humana dentro de sí mismo"[305].

Que Platón prolongó el *thaumadzein* quiere decir que hizo del origen del *bios theôretikos* su culminación. Así, el comienzo (*arché*) y el fin (*telos*) de la experiencia filosófica se convirtieron en una misma cosa, la inmóvil contemplación de algo demasiado general para ser expresado con palabras que se manifiesta al filósofo en total pasividad cuando se encuentra separado de sus iguales. Es evidente que, en su descripción del *thaumazein*, Arendt pone mucho cuidado en señalar que en él resultan ya visibles muchos de los rasgos que más tarde compondrán el *bios theôretikos*. La descripción del asombro como un *pathos*, anticipa el carácter esencialmente pasivo de la *theoria*. El hecho de que el sentido explicitado en el asombro sea demasiado general para las palabras, adelanta el carácter incomunicable de la verdad revelada en la contemplación. Por último, en el hecho de que el asombro aísle al ser humano, arrastrándolo más allá de toda compañía, se aprecia ya la tradicional soledad del filósofo. Todo esto significa que, en el planteamiento de Arendt, el concepto tradicional de *bios theôretikos*, el peculiar modo de vida del filósofo, remite a la propia naturaleza de una experiencia accesible a cualquier ser humano.

Ahora bien, esta prolongación del asombro, llevada a cabo por Platón para oponerse a la *doxa* del ciudadano, implicó una deformación del significado original de esta experiencia. La cuestión es entender cómo la fugaz manifestación del sentido que es el origen de todo pensar devino en la noción tradicional de *theoria*, la muda y solitaria contemplación de

[305] Arendt, «Philosophy and Politics II», 100-101. La misma tesis es repetida poco después en "¿Qué es la autoridad?" (1958), un ensayo que más tarde sería añadido a *Entre el pasado y el futuro* (1961) y en el que Arendt interpreta la torsión de la filosofía Platón puso en práctica en el símil de la caverna como un intento de otorgar una estabilidad a los asuntos humanos similar a la que la autoridad, una noción de origen romano y extraña a los griegos, proporciona: "Más que cualquier otra cosa, la "teoría" griega es la prolongación de este asombro inicial y la filosofía griega, la articulación y conceptualización. Ser capaz de ello era lo que separaba a los pocos de los muchos, y permanecer dedicado a ello es lo que los separa de los asuntos humanos". Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 115.

la verdad. Para ello, Arendt señala que la *doxa* tiene "una fuerte connotación de lo visible"[306] y la define como la formulación discursiva del *punto de vista* del ciudadano. Pues bien, al exigir que la experiencia filosófica rivalizase con la *doxa* del ciudadano, Platón no pudo evitar comprenderla a partir de esa misma visualidad y referirse a ella mediante las mismas metáforas visuales que quizás son válidas para describir la experiencia del *dokei moi*, pero que, desde luego, no pueden dar cuenta de forma adecuada del diálogo del pensar. Esto ocurre claramente en el símil de la caverna, dónde en la relación del filósofo con la idea es descrita de forma análoga a la relación del ciudadano con las sombras, es decir, en términos de visión y desvelamiento de algo que aparece. De este modo, Platón prolongó el *thaumadzein* hasta comprenderlo como un punto de vista más, eso sí, uno que se oponía a las *doxai* de los ciudadanos y que, por tanto, se encontraba más allá de su carácter relativo, inmanente y condicionado.

Me parece evidente que esta tesis del nacimiento de la *theoria* como prolongación del *thaumadzein* en oposición a la visualidad de la *doxa* es solidaria y, de algún modo, adelanta ya, una de las tesis fundamentales de *La vida del espíritu*. Arendt la plantea en "La metáfora y lo inefable", el parágrafo 19 de "El pensamiento", donde se refiere al vínculo entre la que reconoce como "la falacia básica, que antecede a todas las falacias metafísicas específicas"[307], la confusión entre verdad y sentido, y el uso tradicional de metáforas visuales para comprender la experiencia filosófica:

> "Lo que hizo recomendable la visión como metáfora guía en la filosofía —y, junto a la visión, la intuición como ideal de verdad— no solo fue la «nobleza» del más cognitivo de nuestros sentidos, sino la muy temprana idea de que la búsqueda de sentido del filósofo era idéntica a la búsqueda de conocimiento del científico"[308].

Del mismo modo que en *La vida del espíritu* Arendt señala que la comprensión de la filosofía como una actividad visual está relacionada con la temprana confusión entre la búsqueda de verdad de la ciencia y la búsqueda de sentido de la filosofía, en su temprana interpretación del nacimiento de la *theoria* en "Filosofía y política", expone como Platón prolongó el *thaumadzein* para habilitar un punto de vista que pudiera hacer frente a la *doxa* del ciudadano. Lo que me interesa es que, en la interpretación de Arendt, esta prolongación del *thaumadzein* implicó una deformación del significado original de la filosofía y, sobre todo, que esta deformación tuvo importantes consecuencias para el modo en que la condición humana es comprendida en ella.

---

[306] Arendt, «Philosophy and Politics II», 94.
[307] Arendt, *The Life of the Mind*, 15.
[308] Arendt, 121.

Por un lado, la prolongación del *thaumadzein* implicó una perversión de la relación entre el asombro y el pensamiento y una confusión respecto a su objeto[309]. Al prolongar el asombro para dar lugar a la *theoria*, Platón interrumpió el diálogo al que éste daba lugar, que es el peculiar modo en que se manifiesta el pensamiento, y comprendió la filosofía como una actividad orientada a la búsqueda de una verdad que opuso al carácter ilusorio de la opinión. En su sentido original, el pensamiento y sus interminables preguntas eran aquello a lo que el asombro filosófico daba lugar, de forma que del chispazo en que se hacía relevante el orden invisible de lo visible, surgía un impulso inquisitivo que, lejos de perseguir el conocimiento de la verdad, era la expresión más pura del deseo humano de sentido. Al prolongar el asombro y hacer de él un punto de vista, el pensamiento fue comprendido como algo meramente propedéutico, una actividad dirigida a la muda contemplación en total pasividad de la *theoria* y, a partir de entonces, el sentido que se reveló por primera vez en ese asombro fue comprendido como una verdad de orden superior y la filosofía como una actividad orientada a *conocer* una *verdad* más allá del mundo y no a *pensar* el *sentido* de *este* mundo.

Por otro lado, Arendt habla de una destrucción de la pluralidad humana dentro de la existencia del filósofo. Este aspecto de su descripción del nacimiento de la *theoria* es fundamental para mi investigación. ¿Cómo se consuma y en qué consiste esta destrucción de la pluralidad en el filósofo? Esta destrucción está implicada en el modo en que la prolongación del asombro trastocó su relación original con el pensamiento, hasta hacer de este último una actividad que culminaba en la contemplación. De este modo, la destrucción de la pluralidad en el filósofo tiene lugar como una remisión de la solitud del pensamiento, en la que cada individuo experimenta la diferencia que es él mismo, a la soledad de la *theoria*, en la que el filósofo existe al margen de toda compañía humana, la del resto de ciudadanos, pero también la suya propia. En este desarrollo, una actividad en la que el ser humano hace la experiencia de la diferencia que le atraviesa da paso a otra en la que comprende su propio ser en *radical* singularidad. El significado del tránsito de la solitud a la soledad se cumple como un aplanamiento de la diferencia dada en la condición humana.

[309] De nuevo en el ensayo sobre la autoridad de 1958, Arendt se refiere a esta confusión y dice que resulta evidente ya en "la famosa interpretación de Aristóteles del asombro como *aporein* (estar desconcertado a causa de la ignorancia, la cual se puede desvanecer mediante el conocimiento)". Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 121. En el libro I de la *Metafísica*, Aristóteles repite la tesis platónica que identifica el asombro con el origen del filosofar, pero comprende este asombro como mera confusión o perplejidad ante la propia ignorancia, algo que siempre puede ser superado mediante los esfuerzos por conocer la verdad.

Esto significa que, en la lectura arendtiana del comienzo de la tradición, este coincide con una deformación, no sólo de la experiencia filosófica, sino de la comprensión que el ser humano tiene de su propio modo de ser. Desde entonces, el *bios theôretikos*, es decir, una forma de vida plenamente asentada sobre la singularidad experimentada en la *theoria*, fue comprendido como la única forma de vida libre y propiamente humana[310] lo que dio lugar al tradicional olvido de la diferencia constitutiva del ser de todo hombre. La tradicional soledad del filósofo estaba anticipada ya en ese carácter singularizador del asombro que, por un instante, arrastra al ser humano más allá de la pluralidad —incluso de esa pluralidad que experimenta en sí mismo. El nacimiento de la *theoria* como prolongación del *thaumazein* implicó la constitución de una forma de vida que se comprendió plenamente de este modo.

En definitiva, la indefinida prolongación del *thaumazein* con que Platón dio lugar al nacimiento de la *theoria* implicó que el diálogo silencioso del pensamiento, en el que el ser humano experimenta la diferencia que es él mismo, quedara supeditado a la inmóvil contemplación de la verdad. En esta contemplación, la diferencia dada en la condición humana queda clausurada al quedar referida a la identidad de la idea. Ahora bien, como trataré de exponer en el siguiente apartado, esta clausura de la diferencia existencial, anticipada en la *theoria*, alcanza su pleno cumplimiento con la idea platónica del gobierno del filósofo sobre la ciudad y, sobre todo, en la que Platón concibió como la condición necesaria para formar parte de este gobierno, el gobierno de sí, en el que toda iniciativa queda referida a la idea y, por tanto, la libertad humana queda subyugada por la verdad revelada.

3.3 El desmantelamiento del concepto de gobierno.

El desarrollo anterior da cuenta del nacimiento de la *theoria* como experiencia de contemplación de una verdad eterna y del inicio de una tradición para la que la dicotomía entre contemplar la verdad en radical soledad y estar atrapado en las relatividades de los asuntos humanos devino incuestionable. He procurado remontarme con Arendt desde la caracterización de la *theoria* en su oposición a la *doxa* hasta su nacimiento a partir de la tensión entre la experiencia filosófica fundamental, el asombro (*thaumadzein*) y el

[310] Arendt da cuenta del establecimiento de esta hegemonía al explicar el origen tradicional de la *vita activa* en "El término *vita activa*", el segundo parágrafo de *La condición humana*: "La acción fue entonces reconocida también entre las necesidades de la vida terrena, de forma que la contemplación (el *bios theôretikos*, traducido como vita contemplativa) quedó como la única forma de vida verdaderamente libre". Arendt, *The human condition*, 14.

pensamiento al que da lugar, y el cotidiano habitar y moverse en un mundo humano en el que, orientado por las pautas del sentido común, el ciudadano no puede evitar formarse una opinión (*doxadzein*) sobre todo cuanto considera.

Una vez comprendido esto, quiero recorrer la otra cara de la inversión original con que Platón dio comienzo a la tradición. Para ello, en primer lugar, me referiré a la tensión que llevó a Platón a introducir el concepto de gobierno en su filosofía política, la tensión entre la quietud de la *theoria* y la fragilidad de la política. Luego, expondré la torsión que Platón tuvo que realizar en la doctrina de las ideas, torsión que Arendt identifica con la sustitución de lo bello (*kalon*) por lo bueno (*agathon*) como idea suprema en el símil de la caverna, y compararé esta lectura con la interpretación heideggeriana del símil. En último lugar, a partir de la identificación de Arendt del símil con la habilitación de una *téchne politiké*, me referiré al desmantelamiento arendtiano del concepto de gobierno.

Lo que quiero mostrar es que en el planteamiento de Arendt, la introducción platónica del concepto de gobierno como la categoría central a partir de la cual pensar los asuntos humanos en cualquier respecto, implicó el olvido de la comprensión del ámbito político como el espacio en que era posible la distinción humana y la aparición de la individualidad, pero también una clausura de la diferencia constitutiva de la condición humana, clausura que tiene su expresión más clara en la idea platónica de un gobierno de sí.

3.3.1 La tensión entre la quietud de la *theoria* y la fragilidad de la política.

Para comprender el interés de Platón por hacer del gobierno el concepto central de su filosofía política, en este apartado quiero exponer una segunda tensión que Arendt saca a la luz entre la experiencia filosófica y la experiencia política y que se suma a la tensión entre la potencia cuestionadora del pensamiento y la experiencia de convivencia en el mundo bajo un sentido común. Para ello, voy a referirme a algunos pasajes de *La condición humana*, especialmente al parágrafo 31. Allí, Arendt llama la atención sobre el hecho de que, precisamente en la *República*, un diálogo político, Platón se decidiera por lo bueno en vez de por lo bello como idea de las ideas, es decir, como aquella idea que determina el carácter general de todas las demás. Lo cierto es que, en otros diálogos, como el *Banquete*, lo bello, que tiene connotaciones de brillo y resplandor, ocupa ese lugar, lo cual parece más adecuado desde la perspectiva de las propias ideas, que Platón "describe

como lo «más resplandeciente» (*ekphanestaton*)" [311]. Arendt vincula este desplazamiento operado por Platón en la doctrina de las ideas con el propósito de superar la fragilidad esencial de la política:

> "Esta transformación fue necesaria para aplicar la doctrina de las ideas a la política y es esencialmente por un propósito político, el propósito de eliminar el carácter de fragilidad de los asuntos humanos, por lo que Platón encontró necesario declarar lo bueno, y no lo bello, como la más alta idea"[312].

Quiero entender la relación entre este desplazamiento de lo bello por lo bueno y el propósito del filósofo de superar la fragilidad propia de la política, propósito que motivó un cambio en el significado de la doctrina de las ideas. Este desplazamiento tiene lugar en la *República*, donde, según la propia Arendt suele señalar, toda la vida en la *polis* fue reorganizada con el único interés de asegurar el modo de vida del filósofo[313]. Por tanto, el propósito de superar la fragilidad de los asuntos humanos debe estar íntimamente vinculado a los intereses de la filosofía. Lo que explica el interés de Platón por superar la esencial fragilidad de los asuntos humanos es una tensión fundamental entre esta fragilidad y las condiciones necesarias del *bios theôretikos*. Para comprender mejor esta tensión, quiero referirme a algunos parágrafos anteriores de *La condición humana*.

Ya en el primer parágrafo, Arendt dice que "la pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política"[314]. Esto sígnica que actuar y hablar políticamente requieren siempre de la compañía de otros que, por supuesto, también actúan y hablan. Arendt evidencia esta esencial referencia de la acción (*praxis*) a la pluralidad más adelante, en "La fragilidad de los asuntos humanos", el parágrafo 26 de la obra, donde se refiere al hecho de que los antiguos disponían de dos palabras diferentes con las que nombrar la acción. En esta dualidad se hace manifiesta la esencial correspondencia que en la antigua comprensión de la acción se daba entre las iniciativas que cada individuo emprendía y el concurso de la pluralidad de aquellos con quienes convivía:

> "Para ilustrar lo que aquí está en juego podemos recordar que el griego y el latín, a diferencia de las lenguas modernas, tenían dos palabras completamente diferentes y aun así interrelacionadas para designar el verbo «actuar». A los dos verbos griegos *archein* («iniciar», «liderar», finalmente «gobernar») y *prattein* («llevar a cabo», «realizar», «finalizar») corresponden los dos verbos

[311] Arendt, 225.
[312] Arendt, 226.
[313] En este sentido, para el filósofo "la mejor forma de gobierno sería un estado de cosas en que los filósofos tengan una máxima oportunidad de filosofar, y esto significa una en que todo el mundo se conforme a estándares que provean las mejores condiciones para ello". Arendt, «Philosophy and Politics II», 81.
[314] Arendt, *The human condition*, 7.

> latinos *agere* («poner en movimiento», «liderar») y *gerere* (cuyo significado original es «portar»)"[315].

Arendt plantea que esta dualidad en el lenguaje común de los antiguos hace visible una dualidad aún más fundamental en el sentido mismo de la *praxis* como actividad posible para la existencia humana. En todo actuar hay, por decirlo así, dos momentos esencialmente interrelacionados: de un lado, un iniciar que emerge del agente y, de otro lado, un cumplimiento en el que lo iniciado alcanza a otros que, porque también actúan, intervienen con su participación y concurso. Es decir, el acto de un ser humano siempre involucra a la pluralidad de aquellos con quienes convive y por tanto nunca es su acto en el mismo sentido en que la obra del fabricante es de su autoría.

Pues bien, precisamente de esta esencial referencia de la acción a la pluralidad humana se deriva lo que Arendt llama "fragilidad de los asuntos humanos"[316]. Porque actuar es siempre actuar con otros que también actúan, todo iniciar tiene lugar siempre en un medio donde innumerables y contrapuestos propósitos se cruzan y encuentran. En estas condiciones, todo agente es también paciente y, en tanto actúa, sufre también los actos de otros. Por lo mismo, el proceso iniciado con su acción escapa a su completo control y su resultado es, en último término, impredecible. Comparada con otras actividades como la fabricación, en la que el autor controla su acto de principio a fin y cuyo resultado está determinado de antemano, a la acción le corresponde esta peculiar precariedad.

Arendt parte de esta fragilidad para comprender el propósito de Platón al introducir el concepto de gobierno dentro del pensamiento político. Lo interesante es que la autora reconoce algo en la propia experiencia de la *theoria*, la actividad en torno a la que se articula el *bios theoretikos*, que entra en conflicto con la fragilidad esencial de la política. Ya he dicho que la *theoria*, en la que la existencia queda referida a la revelación de una verdad eterna, tiene como condición existencial una completa inmovilidad que se corresponde con el carácter invariable de lo revelado en ella. Pues bien, esta quietud solo es posible para el filósofo en el seno de una cierta ociosidad, la cual es caracterizada por Arendt como una total liberación de las inquietudes que provienen de la vida y los quehaceres de la política en el segundo parágrafo de la misma obra:

> "La palabra griega *skhole*, como la latina *otium*, significa primariamente libertad de la actividad política y no simplemente tiempo de ocio, aunque ambas palabras eran también usadas para indicar

[315] Arendt, 189.
[316] Arendt, 188.

> libertad del trabajo y las necesidades de la vida. En cualquier caso, siempre indica una condición libre de problemas y preocupaciones"[317].

La *quietud* (*skhole*) necesaria para poder dedicarse a la *theoria* sólo es posible para un individuo cuya vida transcurre libre de preocupaciones y quehaceres que la perturben, lo cual, para el ciudadano de una *polis* griega, dispensado como estaba por sus esclavos y hacienda de la menesterosidad de la vida, debía significar llevar una existencia libre de los vaivenes y preocupaciones de la política. De este modo, estar liberado de la inestabilidad de la política se convirtió en una condición necesaria para garantizar la quietud de la *theoria*. Para Platón, el problema era cómo vivir en una comunidad política sin verse perturbado por la inestabilidad e impredecibilidad que se siguen de la acción (*praxis*). Según Arendt, la respuesta que Platón dio a este problema concreto fue la identificación de la política con el gobierno en su propuesta del rey filósofo.

El hecho es que, ante el abismo de los insondables resultados de la acción, el filósofo eligió eludir la carga de la libertad humana, una libertad que, por serlo de un ser condicionado, solo es posible en compañía de otros, y "encontrar un sustituto para la acción con la esperanza de que el ámbito de los asuntos humanos pueda escapar de la caoticidad e irresponsabilidad moral inherente a una pluralidad de agentes"[318]. Y ya que ese carácter caótico se sigue de la pluralidad como condición y límite de la acción, ese sustituto tiene que ser una actividad en la que un hombre, aislado, actúe solo. Es aquí cuando Arendt se refiere a la propuesta platónica de gobierno del rey filósofo, "cuya sabiduría solventa las perplejidades de la acción como si se tratara de solubles problemas de conocimiento"[319]. La tesis de Arendt es que, en último término, la propuesta de Platón responde a la necesidad de la *theoria* de encontrar refugio de las calamidades de la acción, inaugurando con ello una tradición de filosofía política que se funda sobre el encubrimiento del sentido original de la *praxis*[320].

---

[317] Arendt, 14.
[318] Arendt, 220.
[319] Arendt, 221.
[320] En *La condición humana* Arendt encuentra una redención para las calamidades de la acción diferente a la prescrita por nuestra tradición, una redención que no consiste en un retroceso ante nuestra libertad, sino en un ahondamiento en la asunción de su misma carga: "El remedio contra la irreversibilidad e impredecibilidad de los procesos iniciados por la acción no procede de otra facultad diferente y posiblemente superior, sino que es una de las potencialidades de la propia acción. La redención posible para el problema de la irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer aquello que uno ha hecho, aunque no supiera ni pudiera saber lo que estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio para la impredecibilidad, para la caótica inseguridad del futuro, está contenido en la facultad de hacer y mantener promesas". Arendt, 236-37.

3.3.2 La modificación de la doctrina de las ideas.

Como ya he dicho, el deseo de superar la fragilidad de la política aparece vinculado en la lectura de Arendt a un viraje en el significado de la doctrina de las ideas, a saber, la sustitución de lo bello (*to kalon*) por lo bueno (*to agathon*) como idea de las ideas. Para comprender mejor este desplazamiento y su relación con la propuesta platónica de gobierno del filósofo, en el siguiente apartado quiero considerar la relación de esta tesis de Arendt con la interpretación del símil de la caverna de Martin Heidegger.

Aunque en *La condición humana* no hay ninguna referencia a Heidegger[321], la propia Arendt reconoció en al menos dos ocasiones que su propia interpretación del símil estaba en deuda con la de su maestro. En primer lugar, en una carta escrita el 8 de mayo de 1954, Arendt cuenta a Heidegger en qué está trabajando y, entre otras cosas, le dice que "partiendo de la parábola de la caverna (y de tu interpretación)" [322] trabaja en una descripción de la relación tradicional entre filosofía y política y añade: "lo decisivo es, a mi entender, que Platón convierte el *agathón* en idea suprema – y no el *kalón*; creo que por motivos políticos"[323]. En segundo lugar, en "¿Qué es la autoridad?" (1958), al exponer su propia lectura de la alegoría platónica, Arendt añade una nota donde dice lo siguiente:

> "Esta presentación está en deuda con la gran interpretación de la parábola de la caverna de Martin Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna, 1947. Heidegger demuestra como Platón transformó el concepto de verdad (*aletheia*) hasta que devino idéntico con la corrección (*orthotes*) de los enunciados. De hecho, la corrección, y no la verdad, sería necesaria si el conocimiento del filósofo es la habilidad de medir"[324].

De este modo, vincula su propia interpretación sobre la modificación de la doctrina de las ideas, la sustitución de la belleza (*kalón*) por el bien (*agathón*) como idea suprema, a la tesis heideggeriana sobre la transformación del sentido de la verdad en la filosofía de Platón[325]. En este apartado, voy a hacer una breve comparación de ambos planteamientos.

---

[321] Esto no es extraño. Arendt evitó mencionar expresamente a Heidegger en *La condición humana* y como testimonio de esta intencionada omisión queda una famosa carta del 28 de octubre de 1960. En ella, Arendt anuncia a Heidegger el envío de la obra y le dice que, dada la situación entre ellos, ha decidido no dedicársela, si bien afirma que "surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos". Arendt y Heidegger, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, 140.

[322] Arendt y Heidegger, 140.

[323] Arendt y Heidegger, 140. Como Forti dice, si bien respecto a *La vida del espíritu*: Esta deuda con Heidegger fue motivo repetido de disputa de Arendt con su maestro Jaspers, que acusó a su discípula de estar demasiado influenciada por la lectura heideggeriana de la filosofía de Platón. De esta discusión, que se extendió a lo largo de varias cartas de 1956, se hace eco Laure Adler, la biógrafa de la autora: Adler, *Hannah Arendt*, 333-34.

[324] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 235.

[325] Esta deuda confesa de la autora con el planteamiento de Heidegger es una buena ocasión para referirme a algunas lecturas clásicas que evalúan la distancia y proximidad entre ambos autores. Un tipo de lectura se ha esforzado en acentuar la distancia entre ambos filósofos, enfatizando la influencia sobre Arendt de

Lo que me interesa mostrar es que, más allá de las peculiaridades de cada uno de ellos y a pesar de que cada autor remite este cambio a experiencias diferentes, la modificación que Arendt reconoce en la doctrina de las ideas es análoga al desplazamiento en el sentido de la verdad señalado por Heidegger. Este desplazamiento debe ayudar a entender lo implicado en el otro. Para ello me valdré fundamentalmente de la exposición de Heidegger en "La doctrina platónica de la verdad" (1940) y la compararé con el desplazamiento en la doctrina de las ideas al que Arendt se refiere en el parágrafo 31 de *La condición humana*.

---

otros autores, como Jaspers o Kant. En esta línea, E. Vollrath presenta una Arendt que se determina en todo por oposición a Heidegger: donde la autora reivindica la pluralidad y la contingencia el filósofo cae en el egocentrismo y el solipsismo: Vollrath, «Hannah Arendt und Martin Heidegger», 357-72. M. Canovan limita también la influencia de Heidegger sobre Arendt mediante una identificación —muy común y en mi opinión imprecisa, aunque tiene su base en testimonios de la autora— de la posición del filósofo con el Platón de los análisis arendtianos, reivindicando el gesto de Arendt al tomar partido por Sócrates: Canovan, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», 135-65. Otras lecturas tienden a mostrar la influencia del Heidegger de la década de los 20, con el cual la autora mantendría un diálogo crítico. El más famoso probablemente sea *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger* (1992), donde J. Taminiaux interpretó algunos motivos centrales en la filosofía de Arendt como una réplica a Heidegger, en particular a su apropiación de Aristóteles. Si de esta obra resulta una interpretación brillante de Arendt, tengo la impresión de que en algunas ocasiones Taminiaux tiende a forzar su lectura de Heidegger para mantener la postura crítica de Arendt. Un ejemplo de ello está en el segundo capítulo, "*L'individuation spéculative et la vie de quelqu'un*", donde al oponer el desvelamiento del individuo en Arendt a la noción heideggeriana de transparencia (*Durchsichtigheit*), Taminiaux interpreta como conocimiento intuitivo de sí mismo lo que en Heidegger no es sino autointerpretación: Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, 77-115. De forma parecida, Benhabib también hace énfasis en la oposición entre los dos autores: la deuda de Arendt con Heidegger se cifra en que piensa algunos de sus conceptos fundamentales en oposición a él, llevando a cabo "una transformación fundamental de la ontología de Heidegger". Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 107-8. Por otro lado, Simona Forti hace una comparación más matizada, en la que ambos autores no se oponen sin más como imágenes especulares, resaltando las continuidades en un planteamiento que caracteriza el talante de Arendt como "la intención de proceder junto a Heidegger para ir más allá de Heidegger". Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.*, 86. En mi opinión, la comparación que Dana R. Villa ha desplegado a lo largo de numerosos escritos —por nombrar algunos, *Arendt and Heidegger: the fate of the political* (1996), "*Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger*" (2001), "*Arendt, Heidegger and the Tradition*" (2007)— sigue siendo la más acertada a la hora de sopesar las continuidades y discontinuidades entre ambos autores. Villa constata las raíces heideggerianas de la relación con la tradición de Arendt y de su crítica a la modernidad. Particularmente perspicaz es el modo en que el autor hace descansar la distinción arendtiana entre la fabricación y el trato que habilita con el mundo y la experiencia política de la acción en una "espacialización" de la distinción heideggeriana entre autenticidad e inautenticidad: Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 136-43. En el ámbito nacional, por citar algunos ejemplos, Neus Campillo ha rastreado la deuda y la distancia que las nociones arendtianas de la comprensión como modo humano de estar vivo y del mundo como espacio de aparición sostenido sobre la pluralidad tienen con la filosofía de Heidegger: Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político.*, 57-80. Por último, J. Álvarez Yágüez remite las maniqueas oposiciones a las que las comparaciones de ambos filósofos suelen dar lugar a una distinción fundamental: los análisis de la condición humana en general y de la experiencia en la *polis* en particular están determinados por dos perspectivas diversas en ambos autores, una estrictamente ontológica del lado de Heidegger, y otra política y antropológica del lado de Arendt: Álvarez Yagüez, «Polis y política: M. Heidegger y H. Arendt», 195-215. Lo interesante de este planteamiento es que permite concluir que, hasta cierto punto, resulta tramposo oponer "tesis" formuladas como respuestas a dos formas de preguntar radicalmente diferentes.

I. La interpretación heideggeriana del símil de la caverna.

En su lectura de símil de la caverna, Heidegger parte de lo dicho por Platón para remontarse hacia lo no dicho. De este modo, da algo así como un paso atrás[326], salvando la diferencia entre aquello expresamente enunciado en el símil y el fondo no explicitado que le da su ley. Como ya dije antes, lo que el símil narra expresamente es la formación del filósofo, la *paideia*. La tesis de Heidegger es que la *paideia* —en la que el filósofo llega a establecer una relación expresa con la idea en la *theoria*— descansa en su posibilidad sobre un viraje en el sentido de la verdad que es para la filosofía platónica lo no-dicho que le da su ley. "Sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la «formación» en su entramado fundamental"[327].

En este viraje en el sentido de la verdad, la que era la comprensión original de la verdad de los griegos, la *aletheia*, va a quedar referida a una comprensión de la verdad novedosa, la corrección (*orthotes*) del mirar, que será determinante para el establecimiento de la *adaequatio* como concepto tradicional de verdad. Para mejor entender lo que hay en juego en este desplazamiento, quiero comenzar exponiendo el modo en que Heidegger comprende la noción griega de *aletheia* en términos de desocultamiento (*Unverborgenheit*):

> "Inicialmente, para los griegos el ocultamiento reina como un encubrirse u ocultarse sobre la esencia del ser y por ende también determina a lo ente en su presencia y accesibilidad («verdad»), y por eso el término griego para lo que los romanos llaman «veritas» y nosotros «verdad» se define por su *a* privativa (*a-letheia*)"[328].

---

[326] En este sentido emplea Heidegger esta expresión en una discusión con Hegel, dónde dice textualmente que "para nosotros, el diálogo con la historia del pensar ya no tiene carácter de superación, sino de paso atrás". Heidegger, *Identidad y diferencia*, 111. En palabras de Ramón Rodríguez: "se trata de que el pensamiento no se queda en el contenido, en las tesis explícitas de una filosofía, sino que, guiado por el pensamiento de la diferencia ontológica, busca en ella *lo no pensado*, *lo no preguntado*, pero que late como el fundamento sobre el cual se mueve. De esta manera el paso atrás nos saca, en cierto sentido, fuera de lo pensado, pero para llevarnos a su esencia". Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, 136. Las semejanzas entre este paso atrás y el tipo de ejercicio realizado por Arendt cuando se remontaba desde lo contado por Platón en el símil hacia la experiencia de asombro que está en el origen de todo filosofar son evidentes.

[327] Heidegger, «La doctrina platónica de la verdad», 183.

[328] Heidegger, 187. Del mismo modo que en Arendt la traducción de términos originales griegos al latín suele implicar un encubrimiento de su sentido original, también aquí, en la traducción de *aletheia* por *veritas*, hay implicado un encubrimiento de la original remisión a una ocultación primera. Arturo Leyte señala el componente de ocultamiento que hay implicado en esta caracterización de la verdad griega: "«verdad» no define una posición, sino el interno movimiento de llegar a aparecer, del cual son constituyentes tanto lo que se desvela o desoculta como el velamiento y ocultamiento. Porque a todo des-encubrimiento es inherente su encubrimiento". Leyte, *Heidegger*, 182. Esta caracterización de la *aletheia* guarda obvias semejanzas con la descripción de la aparición de Arendt, en la que la autora señalaba que toda aparición implica siempre un elemento de ocultación. Lo que se habilita en la contemplación de la idea es precisamente una suerte de *plena patencia*, es decir, en ella ya no hay referencia alguna a una ocultación anterior, es decir, es puramente presente. La conclusión necesaria de esto la saca Pöggeler: "La idea, que sin embargo sólo es tal sobre la base (*Grund*) del des-ocultamiento, no remite ya a ocultamiento alguno.

Que el ente *es* significa que aparece de un modo u otro. Como en la descripción arendtiana del mundo fenoménico, aquí ser y aparecer son una misma cosa. Según Heidegger, este aparecer fue comprendido originalmente por los griegos como un sustraerse a una ocultación primera. En este sentido, lo ente tal y como aparece en cada caso es comprendido como lo desoculto (*alethés*), lo verdadero en el sentido original del término, y Heidegger identifica el sentido original de la verdad (*aletheia*) con la desocultación, es decir, el acontecimiento por el que lo ente aparece en su ser. Según Heidegger, el término "*aletheia*" es empleado por Platón una y otra vez en los distintos estadios del símil, que se diferencian entre sí según los diversos grados de este desocultamiento, trazando así un arco en el que la existencia se remonta desde los encubrimientos de las sombras en la caverna a "lo más desocultado de todo"[329], las ideas resplandecientes bajo la luz del sol:

> "Y, sin embargo, por mucho que en el «símil de la caverna» la *aletheia* sea expresamente experimentada y nombrada en pasajes destacados, no por eso deja de surgir en el lugar del desocultamiento otra esencia de la verdad que acaba tomando la delantera"[330].

Lo interesante de la lectura heideggeriana del símil platónico como el lugar en que surge un sentido inédito de la verdad es que esta novedad no tiene lugar a espaldas de la comprensión original de la verdad como *aletheia*, sino precisamente en el intento platónico de pensar tal desocultación como manifestación de la idea. Es decir, en opinión de Heidegger, la propia tematización que Platón hizo de la *aletheia* en términos de venir a presencia de la idea dio lugar al viraje en la noción de la verdad que el filósofo identifica con "el vértice supremo de la filosofía platónica"[331]. Algo en la tematización de la *aletheia* a partir de la idea iba a implicar la irremediable ruina de la comprensión original de la verdad.

Aletheia nombra el desocultamiento del ente en su salirle al paso a la existencia en cada caso. Platón interpretó el sentido de esta aparición del ente como un venir a presencia. Ser es eso, asumir una presencia, donde "presencia" nombra el conjunto de notas que determinan *qué* es el ente. De este modo, según Heidegger, la cuestión del ser fue pensada por Platón como cuestión de la manifestación del *qué* del ente, es decir, de su entidad. Para nombrar esta entidad, Platón no eligió cualquier palabra. Idea era una palabra que en el lenguaje común griego significaba "aspecto" o "figura". Y es que, precisamente

---

Cuando la esencia de la verdad es entendida a partir de la idea, la verdad abandona entonces el rasgo fundamental del desocultamiento, la referencia a la ocultación". Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 120.

[329] Heidegger, «La doctrina platónica de la verdad», 185.

[330] Heidegger, 188.

[331] Heidegger, *De la esencia de la verdad*, 54.

cuando contemplamos el aspecto de una cosa, ésta se nos hace *presente* de un modo eminente. De este modo, Platón comprendió la descoultación del ente, su venir a presencia, como el resplandecer de la idea, cuyo brillo hacía posible que el ente fuese visible en su entidad. Por supuesto, esta visión se refiere a un ver totalmente diferente a lo que comúnmente llamamos "ver", pero guarda cierta relación con la experiencia común de ver una cosa. Con total normalidad digo que "veo este libro" o "veo ese árbol" y cuando lo digo me refiero a un cierto hacérseme presente el ente en su ser. Pero el *ser-libro* de este libro, el *qué-es* de este ente concreto, no se me da en el mismo sentido en que se me da el ente[332].

Esta relación entre la idea y un cierto "ver" es determinando para el viraje en la verdad que Heidegger reconoce en el símil de la caverna. Heidegger plantea que, en tanto Platón comprendió la desocultación del ente como un venir a presencia de su aspecto (*idea*) y en tanto que este aspecto presupone un cierto mirar, el desocultamiento (*aletheia*) del ente fue referido por Platón en su exposición a esta relación entre el aspecto (*idea*) y el mirar (*ideín*). Entonces, Heidegger se pregunta: ¿qué es lo que hace posible esta relación según Platón? ¿Qué posibilita que la idea aparezca para el mirar de forma que tenga lugar la desocultación del ente? La correspondencia entre el resplandecer de la idea y el poder-ver de la existencia debe encontrar un "yugo"[333] común. Según Heidegger, Platón identifica este yugo con la idea suprema del bien, *to agathon*, representada en el símil mediante la imagen del sol.

To agathon, la idea del bien, que según Arendt desplazó a *to kalon* como idea de las ideas, aparece aquí. Quiero comprender qué significa según Heidegger la caracterización platónica de *to agathon* como idea suprema. *To agathon* es, de un lado, una idea y ya he dicho que la idea era para Platón la entidad, el *qué-es* de algo. Sin embargo, en tanto que "idea de todas las ideas"[334], *to agathon* se encuentra de algún modo más allá de toda idea. Es decir, la idea de las ideas es aquello que determina en qué consiste ser una idea y, por tanto, la esencia misma de la idea. ¿Qué hay implicado en el hecho de que Platón identifique esta esencia con *to agathon*? Según Heidegger, "to agathon significa, pensado

[332] Extraigo esta exposición de una del propio Heidegger en *De la esencia de la verdad*, un seminario impartido durante el semestre de invierno de 1931 en la Universidad de Friburgo. El seminario estaba dedicado a la lectura del símil de la caverna y del *Teeteto* de Platón y complementa y amplía lo dicho en su famosa conferencia. En él Heidegger dice: "Jamás veríamos algo como un libro si no fuéramos capaces de ver ya en un sentido más amplio y *más original*. En cualquier caso, de este «ver» forma parte un *comprender* qué es eso que sale al paso: libro, puerta, casa, árbol. […] De lo que sale al encuentro, observamos *qué aspecto tiene, qué* es. *Vemos* su *ser-qué*". Heidegger, 54.

[333] Heidegger, «La doctrina platónica de la verdad», 190.

[334] Heidegger, 190.

en griego, aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible"[335]. Para entender esta utilidad, podemos recurrir de nuevo a la analogía con el sol: del mismo modo que ni el ojo puede ver, ni los colores aparecer sin la luz del sol —aquello que ilumina—, la manifestación de la entidad (idea) que da lugar al desocultamiento del ente y el poder percibir tal entidad con los ojos del espíritu (*nous*) es posibilitado por *to agathon*. Es decir, mediante la determinación de su carácter general como *to agathon*, la idea se convierte en lo posibilitante, aquello que sirve "para que algo aparezca en lo que es y de ese modo pueda venir a la presencia"[336].

De la caracterización del carácter general de la idea como lo posibilitante se siguen, según Heidegger, dos consideraciones fundamentales. La segunda de ellas es muy importante para comprender el planteamiento de Arendt. Antes de exponerla, la primera se refiere al hecho de que, si la idea es comprendida como aquello que hace posible que todo cuanto es aparezca, entonces la idea es finalmente comprendida como "lo que auténticamente se manifiesta"[337]. Heidegger lo argumenta del siguiente modo: si ser es comprendido como venir a presencia, el desocultamiento de lo ente es entendido como manifestación del aspecto (*idea*). Pero el ente no *es* propiamente tal aspecto, pues tan pronto es como no es, tan pronto se hace presente como ausente. Ser es ser presente, pero lo plenamente presente no es lo que comúnmente llamamos ente. Lo único plena y propiamente presente es la presencia misma, es decir, la idea. Pero entonces, concluye Heidegger, la idea ya no es tan sólo aquello que posibilita la comparecencia del ente, sino que ella misma es, en tanto lo plenamente presente, lo auténticamente ente.

La segunda implicación, la más importante para el planteamiento de Arendt, se refiere al hecho de que la comprensión de la idea a partir de *to agathon* tiene que implicar la introducción de cierta instrumentalidad en su seno. Por seguir con la analogía, Heidegger dice que el sol no sólo ilumina con su luz, sino que también irradia calor y hace posible que todo crezca y salga afuera, apareciendo en su consistencia propia. Es decir, *to agathon* no posibilita sin más la desocultación, también brinda el calor gracias al cual la facultad de ver y las cosas visibles devienen entes. He repetido varias veces ya que, según Heidegger, Platón interpretó la desocultación del ente como un hacerse presente. *To agathon* es aquello que hace posible ese presenciar y, en este sentido, es la causa última de todo lo ente:

[335] Heidegger, 190.
[336] Heidegger, 190.
[337] Heidegger, 190.

> "Para todas las cosas y su carácter de cosa, la idea suprema es el origen, es decir, la causa o cosa originaria. «El bien» concede la manifestación del aspecto, en la que lo que se presenta tiene su consistencia en aquello que es. Gracias a esta concesión, lo ente es incluido y «salvado» en el ser"[338].

Pero entonces, si *to agathon* es la causa última de todo ente y, al mismo tiempo, la idea de las ideas, entonces la esencia de toda idea consiste en posibilitar lo ente en este sentido, en ser su causa. Es decir, mediante la posición platónica *to agathon* como la idea suprema, las ideas son comprendidas como aquello que hace al ente apto para ser ente, las causas, modelos y patrones últimos de todo lo ente.

La principal consecuencia de este desarrollo en el planteamiento de Heidegger es que, en tanto el desocultamiento del ente queda referido a la relación entre el mirar (*ideín*) y la idea, entendido ahora como lo *propiamente ente* que es la causa de todo lo ente, la comprensión de la verdad como *aletheia* queda supeditada al problema de asegurar esa relación de la mirada con la idea y perseverar en un recto mirar. A partir de ahora, el acceso a la verdad del ente exige tomar en cuenta la idea que, en tanto causa de todo lo ente, constituye la medida a partir de la cual discernir en cada caso. De este modo, la noción de verdad como desocultación (*aletheia*) queda referida a una noción de verdad como corrección o rectitud del mirar (*orthotes*). Hacia el final de su conferencia, Heidegger concluye que, como consecuencia de este desarrollo, "desde entonces existe una aspiración a la «verdad» en el sentido de la corrección del mirar" [339], una aspiración que durante siglos será confundida con el interés propio de la filosofía.

II. El desplazamiento de la belleza por el bien.

Se consuma así el viraje anunciado por Heidegger en el sentido de la verdad, desde su carácter original como desocultación (*aletheia*) hasta su determinación como corrección del mirar (*orthotes*). ¿De qué modo este viraje es relevante para comprender el planteamiento de Arendt? En mi opinión, la tesis arendtiana de que Platón transformó la doctrina de las ideas al sustituir la idea de lo bello (*kalon*) por la de lo bueno (*agathon*)

[338] Heidegger, 191. Para evitar malentendidos: que *to agathon* posibilita el llegar a ser ente de lo ente no quiere decir que sea causa de la *fáctica* existencia del ente, entendida esta como el ser *efectivo* de la cosa. Esto es evidente, entre otras cosas, porque la causa de la existencia del ente en este sentido fáctico sólo podría ser otra cosa efectivamente existente, algo incompatible con el sentido platónico del *eîdos*.

[339] Heidegger, 191. Sería interesante comparar esta constitución de un deseo de verdad a la que se refiere Heidegger, deseo que encubrió el significado original de la pregunta por el ser en nuestra tradición filosófica, con la que Arendt considera la falacia fundamental de todo pensamiento metafísico en *La vida del espíritu*: "*La necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de verdad sino por la búsqueda de sentido. Y verdad y sentido no son lo mismo*. La falacia básica, anterior a todas las falacias metafísicas específicas, es interpretar el sentido según el modelo de la verdad". Arendt, *The Life of the Mind*, 15. Parece claro que ambos autores se refieren a una misma cosa.

implica un desplazamiento que coincide con el descrito en la conferencia de Heidegger. Por supuesto, ambos autores difieren en sus objetivos teóricos al dar cuenta de esta transformación: Heidegger quiere comprender el origen del concepto tradicional de verdad como *adaequatio*, mientras que Arendt se pregunta por la constitución del concepto político de gobierno. Además, las experiencias a las que ambos autores remiten este desplazamiento son diversas: si Heidegger vincula este desplazamiento al peso que la relación del mirar (*ideín*) con la idea adquirió en la comprensión platónica de la desocultación, Arendt reconoce el origen de esta modificación en el deseo platónico de hacer que la experiencia del filósofo fuera *útil* en el marco de un conflicto con la ciudad, el cual es completamente obviado en la interpretación de Heidegger[340].

Para plantear la familiaridad del planteamiento de Arendt con el de Heidegger, quiero referirme de nuevo a un pasaje del parágrafo 31 de *La condición humana* en el que Arendt se refiere a la modificación de la doctrina de las ideas. La autora llama la atención sobre el hecho de que esta modificación siempre tiene lugar en contextos de discusión política:

> "Cuando Platón no estaba ocupado con la filosofía política (como en el *Banquete* y otros lugares), describía las ideas como lo "más resplandeciente" (*ekphanestaton*) y por tanto como variantes de lo bello. Sólo en el *República* fueron las ideas transformadas en estándares, medidas y reglas de comportamiento, todo lo cual son variantes o derivaciones de la idea de "lo bueno" en el sentido griego de la palabra, esto es, de lo "bueno para" o de lo apto"[341].

Para entender lo que hay implicado en este desplazamiento, hay que recordar algo que ya hemos dicho con Heidegger. Platón tomó el término "idea" del lenguaje común griego, donde no significaba nada más que aspecto o figura, y le dio por primera vez un uso específicamente filosófico cuando buscaba una palabra con la que tematizar la cuestión de la aparición del ente, es decir, la cuestión del ser. Por tanto, lo que hay en juego cuando Arendt habla del significado de la doctrina de las ideas de Platón, de si esta se determina a partir de lo bello o de lo bueno, es el significado de esta pregunta[342].

---

[340] La propia Arendt es consciente de esta diferencia y la señala en la nota de "¿Qué es la autoridad?" a la que me he referido antes en que hace explícita su deuda con la lectura de Heidegger: "Aunque menciona explícitamente el riesgo que corre el filósofo cuando tiene que regresar a la caverna, Heidegger no es consciente del contexto político en que la parábola aparece. De acuerdo con él, la transformación tiene lugar porque el acto subjetivo de la visión (el *ideín* y la *idéa* en la mente del filósofo) adquiere preeminencia sobre la verdad objetiva (*aletheia*)". Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 284.

[341] Arendt, *The human condition*, 226.

[342] Con el característico enfoque ontológico que tiene su lectura de Arendt, Borja Lucena ha precisado muy bien lo implicado en esta torsión en la doctrina de las ideas. Según el autor, la interpretación arendtiana permite reconocer el origen de la comprensión platónica del ser a partir del modelo de lo fabricado, que determinará toda la ontología occidental de entonces en adelante, en su deseo de estabilidad para la ciudad: "De esta manera, la ontología platónica plasmada en la teoría de las formas estaría, en origen, atravesada por intereses eminentemente políticos, el carácter técnico de las ideas —que hace que el ser tome en Platón,

En tanto la idea sea comprendida a partir de lo bello (*to kalon*), que en griego implicaba cierta noción de brillo o resplandor, la pregunta del ser es comprendida como la pregunta de la luminosidad que permite a cada cosa aparecer con el aspecto que le es propio. En este caso, la filosofía está orientada a admirarse ante aquello que ordena y armoniza el *aparecer* de todo cuanto es. Pero en tanto sea el bien (*to agathon*), que significaba en griego algo así como "lo apto" o "lo que hace que algo sea apto", aquello que determina el carácter de toda idea, la filosofía se dirige a conocer lo que posibilita las cosas o las hace aptas para ser tales cosas, esto es, los modelos, reglas y normas que las conforman. Por tanto, en la sustitución de la belleza por el bien como idea de las ideas se cumple una transformación respecto al objeto mismo de la filosofía. Sólo a partir de este desplazamiento —como ocurría también en la exposición de Heidegger— la filosofía será comprendida como una actividad orientada a conocer las causas últimas de todo cuanto es, el objeto tradicional de la Metafísica.

Lo importante en el planteamiento de Arendt es entender que, al hacer de *to agathon* la idea de las ideas en la *República* y deformar la filosofía para hacer de ella una empresa de conocimiento de las causas últimas que conforman las cosas, Platón hizo de la contemplación de la idea un saber muy útil para orientarse en el mundo humano. Arendt reconoce en esta sustitución de lo bello por lo bueno un interés político, la habilitación de un saber con el que poder competir con la *doxa* de los ciudadanos —algo de lo que ya hemos hablado al describir el nacimiento de la *theoria*. Y, a pesar de que esto pase desapercibido para Heidegger, en este punto se aprecia la solidaridad fundamental de su interpretación con la de Arendt. El viraje descrito por Heidegger en el sentido de la verdad implicaba que el desocultamiento del ente a partir de ahora era referido en cada caso a la corrección de un mirar orientado a la idea. Esto mismo está supuesto en el planteamiento de Arendt, en el que, al hacer de *to agathon* la idea de las ideas, Platón habilitó un saber que permite juzgar los asuntos humanos con la mirada siempre fija en las ideas que son sus modelos últimos. Este saber es identificado por Arendt como un peculiar tipo de discernimiento, una *téchne politiké*. Sobre el significado de esta *téchne politiké* y su relación con el gobierno voy a ocuparme en el siguiente apartado.

como advirtiera asimismo Heidegger, la configuración de producto— procede, en tal coyuntura, de la voluntad de conformar técnicamente la unidad de la polis". Lucena Góngora, «Política y Fabricación: la crítica de Hannah Arendt a la ontología política de Platón», 125.

3.3.3 El concepto de gobierno como sustitución de la *praxis* por la *poiesis*.

Hasta aquí, he expuesto la esencial tensión entre la quietud de la *theoria* y la fragilidad de la política que Arendt reconoce tras la propuesta platónica del gobierno del rey filósofo y la torsión que Platón perpetró en la doctrina de las ideas para hacer de ellas un conocimiento útil a la ciudad. En este apartado, quiero analizar propiamente el ejercicio de desmantelamiento que Arendt acomete sobre el concepto de gobierno. Para ello, primero expondré el modo en que Arendt caracteriza el contenido de este concepto tradicional para, después, mostrar cómo reconoce la experiencia que fue su fuente original. Lo que pretendo es mostrar las consecuencias de la postulación platónica del gobierno como concepto central desde el que pensar la política para la posible comparecencia en el mundo del ser del hombre y la comprensión que tiene de sí mismo. Mi hipótesis es que esto me permitirá demostrar que, en la lectura de Arendt, el comienzo de la tradición en Platón coincidió, no sólo con un olvido de la comprensión de la esfera política como el ámbito en que la individualidad humana puede comparecer, sino del propio modo de ser de la condición humana. Para ello, me valdré fundamentalmente de "La sustitución tradicional de la fabricación por la acción", el parágrafo 31 de *La condición humana*.

I. El concepto tradicional de gobierno y la *téchne politiké*.

En primer lugar, me ocuparé del modo en que Arendt determina el contenido del concepto tradicional de gobierno. Según la autora, en esta noción hay en juego una cierta escisión de la convivencia humana y una velada sustitución de la acción (*praxis*) por la fabricación (*poiesis*). Para comprender ambas tesis en su relación, es necesario tener en cuenta lo que motivó la introducción platónica del concepto de gobierno en el pensamiento político y el hecho de que este gesto coincidió con la habilitación de una peculiar forma de discernimiento político.

A lo primero ya me he referido extensamente. Arendt ve en la noción de gobierno la respuesta de Platón a la incompatibilidad de las condiciones existenciales de la *theoria* y la fragilidad de los asuntos humanos. Para dar lugar a un ordenamiento político estable, el filósofo decidió refugiarse de las calamidades de la acción (*praxis*) mediante su sustitución por una actividad diferente. Arendt vincula a esta huida de la fragilidad la escisión de la convivencia humana que la noción de gobierno comporta:

> "La huida desde la fragilidad de los asuntos humanos a la solidez de la quietud y el orden tiene tanto a su favor que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría fácilmente interpretarse como varios intentos de encontrar fundamentos teóricos y modos prácticos de huir

> de la política por completo. El sello característico de tales huidas es el concepto de gobierno, es decir, la noción de que los hombres sólo pueden convivir legal y políticamente cuando a algunos se les permite mandar y a otros se les obliga a obedecer. La idea común, ya presente en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política se compone de aquellos que gobiernan y aquellos que son gobernados (asunción sobre la que a su vez se basan las definiciones corrientes de formas de gobierno —el gobierno de uno o monarquía, el gobierno de pocos u oligarquía, el gobierno de muchos o democracia) descansa sobre una sospecha de la acción más que sobre el desprecio por los hombres, y emerge del más genuino deseo de encontrar un sustituto para la acción más que de cualquier voluntad de poder irresponsable o tiránica"[343]

Según Arendt, tras el concepto de gobierno no se esconde una voluntad de dominio del ser humano sobre sus semejantes, sino una huida de las calamidades que la acción comporta y el deseo de propiciar un ordenamiento político estable. El problema es que, paradójicamente, cuando los hombres actúan libremente, no tienen pleno control sobre lo que hacen. Y ya que esta falta de control se deriva del hecho de que actuar es siempre actuar con otros, en su huida de la acción Platón tuvo que refugiarse en una actividad en la que en la que la pluralidad humana no interfiera en el pleno control que el individuo tiene sobre sus iniciativas. En este sentido, Arendt identifica el contenido sustancial del concepto de gobierno con una cierta escisión en la convivencia humana. El concepto de gobierno implica una articulación de la convivencia en la ciudad a partir de una determinada diferencia, a saber, la diferencia entre gobernante y gobernado, que permite al gobernante convertirse en el dueño y señor de sus actos. Desde su formulación en Platón, la idea de que la vida política se articula a partir de esta diferencia atraviesa como un supuesto fundamental toda nuestra tradición de filosofía política. Sobre esta obvia identificación de política y gobierno se sostienen las discusiones y clasificaciones sobre la mejor forma de gobierno que fueron una constante en esta tradición.

Lo cierto es que, de entre las actividades que integran la *vita activa*, sólo en la fabricación, que transcurre en total soledad, tiene el ser humano un control semejante sobre sus actos. En este sentido, Arendt reconoce operando en la noción de gobierno un desplazamiento de la acción (*praxis*) por la fabricación (*poiesis*). Para comprender mejor este desplazamiento, puede ser útil recordar que, según la autora, la propuesta platónica de gobierno del filósofo coincidió con la introducción de cierta instrumentalidad en la doctrina de las ideas, de lo cual ya hemos hablado. Esta instrumentalidad, reflejada en la elección de Platón de la idea del bien (*to agathon*) como idea suprema en el símil de la caverna, implicaba que, desde ahora, "las ideas se relacionan con la variada multitud de

[343] Arendt, *The human condition*, 222.

cosas concretas del mismo modo que un metro se relaciona con la variada multitud de cosas medibles"[344]. Por tanto, el nacimiento del concepto de gobierno coincidió con la habilitación de un peculiar tipo de discernimiento que todo lo interpretaba según su adecuación con modelos dados.

Esta forma peculiar de discernimiento se corresponde con aquello que los griegos llamaban "*téchne*". *Téchne*, que habitualmente traducimos como arte o pericia, es un cierto *saber-cómo* tratar y manejarse con las cosas siempre según la orientación de un modelo dado. En el famoso seminario sobre el *Sofista* de Platón al que Arendt asistió en el semestre de invierno de 1924-25, Heidegger caracterizaba la *téchne* como "un modo de desvelamiento del ente que no se detiene en el mero desvelamiento del ente, sino que está orientado a la ejecución de algo"[345]. Es decir, la *téchne* es un tipo de visión que acompaña siempre a una actividad. Y ¿qué actividad es esa a la que acompaña la *téchne*? Esta actividad es lo que los griegos llamaban *poiesis*, la fabricación (*work*). Arendt hace una descripción de esta actividad en relación al tipo de discernimiento que implica en "Reificación", el parágrafo 19 de *La condición humana*:

> "El verdadero trabajo de fabricación es ejecutado bajo la orientación de un modelo de acuerdo con el cual el objeto es construido. Este modelo puede ser una imagen sostenida por el ojo del espíritu o bien un boceto en el que la imagen ya ha encontrado una materialización tentativa a través de la fabricación. En cualquier caso, lo que guía el trabajo de fabricación está más allá del fabricante y precede el verdadero proceso"[346].

El fabricante (*technités*) determina su trato con todo cuanto aparece, materiales, útiles o herramientas, siempre a partir del modelo, orientado por el objetivo de producir un objeto determinado. Según Arendt, en el símil de la caverna Platón habilitó un tipo de discernimiento similar al que orienta al fabricante en su actividad. Pero en el símil, no se trataba de la fabricación de cosa alguna. Aquello de que se ocupan los habitantes de la caverna y para lo que Platón pretende haber encontrado su causa última en la idea del bien (*to agathon*), es el tipo de cuestiones que incumben a los ciudadanos y que Arendt —tomando una expresión de Platón, *ta tón anthrópón pragmata*— llama asuntos humanos. Es decir, lo habilitado en el símil es una *téchne*, pero una *téchne* referida a los fenómenos propios de la *pólis*. Se trata, por tanto, de una *téchne politiké*, un saber-cómo que permite discernir adecuadamente en todo lo relacionado con los asuntos del mundo humano. ¿Y qué actividad es esa que se orienta según esta pericia política? Puesto que la

[344] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 110.
[345] Heidegger, *Plato´s Sophist*, 37..
[346] Arendt, *The human condition*, 140.

téchne es el modo de discernimiento propio de la *poiesis* y hablamos de una *téchne* que concierne a los asuntos de la *pólis*, la actividad que buscamos debe ser una actividad política pensada, sin embargo, en términos de *poiesis*. Esta actividad, aquella en la que Platón buscó refugio de las calamidades de la acción (*praxis*) para estabilizar la esfera de los asuntos humanos y posibilitar la quietud que es condición de la *theoria*, es el gobierno, en el que el filósofo se relaciona con los asuntos de la ciudad como el artesano con su obra[347].

En definitiva, en opinión de Arendt, el concepto tradicional de gobierno implica una partición de la convivencia política según la diferencia entre gobernante y gobernado la cual supone a su vez una comprensión de la actividad política en términos de fabricación. Evidentemente, lo uno está vinculado a lo otro: la articulación de la convivencia a partir de la distinción entre gobernante y gobernado, extraña por completo al modo en que los griegos comprendían la vida en la *polis*, sólo pudo ser legitimada por Platón mediante la habilitación de una *téchne politiké*, un discernimiento político pensado según el modelo de la pericia del fabricante. Pues bien, es esta habilitación lo que, como veremos a continuación, permitió a Platón trazar una distinción entre aquellos que sabían y aquellos que no sabían, entre aquellos ciudadanos que eran competentes en política y por tanto debían gobernar y aquellos que, porque no lo eran, debían ser gobernados.

Aunque hoy en día es difícil percibir la originalidad de la propuesta de Platón, Arendt suele insistir en la extrañeza que debió despertar entre sus conciudadanos. Como expliqué en la introducción a este capítulo, para los griegos el único modo de discernimiento relevante para la ciudad era la *phronesis*, es decir, la mirada del ciudadano que siempre toma en cuenta los diferentes puntos de vista de aquellos con quienes convive. Esta forma de discernimiento descansa sobre la experiencia común de quien vive en un mundo que comparte con otros, es decir, es un saber profano que no exige ningún tipo de pericia particular. En este sentido, para la comprensión griega, la posibilidad de una *téchne politiké*, es decir, de un saber profesional concerniente a cuestiones políticas, era prácticamente un oxímoron[348]. De este modo, Platón escindió mediante el gobierno la

[347] La comprensión de la política con una actividad de fabricación habilita la imagen del gobernante como una artista cuya obra es la ciudad. A partir de este motivo y mediante una hermosa comparación del símil de la caverna de Platón con *La invención del dibujo*, un fresco de Vasari, Adriana Cavarero ha profundizado en las consecuencias de la crítica arendtiana al comienzo de la tradición, realizando un retrato de Platón como artista en: Cavarero, «Regarding the Cave», 1-20.

[348] En "¿Qué es la autoridad?", la autora lo dice claramente: "Aquí, el concepto de experto entra en el ámbito de la acción política por primera vez y se entiende que el político es competente para tratar con los asuntos humanos en el mismo sentido en que el carpintero es competente para hacer muebles". Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 111. Adriana Cavarero, comentando esta

convivencia en la ciudad introduciendo por primera vez en política el criterio de la pericia, que legitimó el dominio de unos hombres sobre otros.

II. La experiencia tras el concepto tradicional de gobierno.

Ahora bien, en opinión de Arendt, ¿cuál fue el ámbito de experiencia original del que Platón extrajo este concepto? A pesar de que atribuye su longeva influencia a lo largo de nuestra tradición al hecho de que Platón lo interpretó "en términos de realización y fabricación"[349], lo cierto es que Arendt reconoce la experiencia original de la que el filósofo extrajo su noción de gobierno en un ámbito muy distinto al del taller del artesano. La originalidad de la propuesta de Platón no procedió sólo del hecho de que ningún griego hubiera pensado en la posibilidad de una *téchne politiké* antes que él. Además, está el hecho de que para la comprensión común griega, el gobierno no era una noción política, sino que, al contrario, nombraba un tipo de relación que pertenecía al orden de lo doméstico.

En la experiencia de los ciudadanos griegos, el gobierno refería el tipo de convivencia que el cabeza de familia establece con sus familiares y esclavos en el ámbito de la casa. Esto significa que, cuando Platón propuso hacer del gobierno la actividad política fundamental, pensó la convivencia política según el modelo de la convivencia entre el amo, que ordena cuanto debe ser hecho, y el esclavo, que cumple sus órdenes. Arendt reconoce este gesto a partir de una lectura del *Político*, en el que, según la autora, Platón cercena la comprensión original de la acción que tenían los griegos mediante una separación del saber y el hacer:

> "Platón fue el primero en introducir la división entre aquellos que saben y no actúan y aquellos que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción como iniciar y realizar, de modo que saber qué hacer y hacerlo llegaron a ser dos actividades completamente diferentes. Puesto que el propio Platón identificó la línea divisoria entre pensamiento y acción con la brecha que separa a los gobernantes de aquellos sobre quienes gobiernan, es obvio que las experiencias sobre las que descansa la división platónica son las de la casa, dónde nada sería jamás hecho si el amo no supiera qué hacer y no diera órdenes a los esclavos que, sin conocimiento, las ejecutan.

extrañeza entre la sabiduría del filósofo y los asuntos humanos, caracteriza la "teoría política" como un oxímoron para hacer una crítica de la comprensión tradicional de la política como una técnica de ordenamiento de lo político en: Cavarero, «Politicizing Theory», 512-13. De una forma bastante ingeniosa y en oposición al gesto con que Platón inauguró la tradición, Cavarero plantea la necesidad, no de teorizar la política, sino de politizar la teoría ("*politicizing theory*") mediante la ontología política de Arendt. Es decir, ya no se trata de construir teorías s*obre* la política, sino de que la teoría se reformule a partir de la pluralidad, contingencia y singularidad propias de lo político.

[349] Arendt, *The human condition*, 225.

> […] De acuerdo con la comprensión griega, la relación entre gobernar y ser gobernado, entre ordenar y obedecer, era por definición idéntica con la relación entre amo y esclavos"[350].

Según Arendt, la originalidad del gesto de Platón estriba en que, haciendo de saber y hacer dos actividades por completo distintas, llevó a cabo una separación conceptual de los dos momentos esenciales de la acción visibles en el lenguaje común griego, *archein* ("iniciar") y *prattein* ("realizar"), en los que, como ya dije antes, se hace visible la esencial referencia de la capacidad humana de actuar a la pluralidad y que para los griegos eran inseparables. Platón transformó el iniciar (*archein*) en una actividad referida a un cierto saber y separada de todo hacer y el realizar (*prattein*), en una actividad separada de todo saber y orientada a la mera realización de una tarea. A partir de ahora, el que sabe cómo iniciar, ordena lo que debe ser hecho erigiéndose en gobernante, y los que no saben cómo iniciar, se limitan a cumplir órdenes como sus súbditos. Para Arendt resulta evidente que esta escisión platónica entre saber y hacer y el modo en que articula la pluralidad bajo la lógica del gobierno está pensada teniendo como modelo la relación entre el amo de la casa, que conoce lo que debe ser hecho, y el esclavo, que cumple sus órdenes.

Como ya he dicho, la intención de Platón era conseguir que aquel que inicia la acción fuese el dueño y señor de sus actos. La escisión de los dos sentidos de acción, que separa al que inicia de aquellos que realizan, garantiza al primero un pleno control sobre lo iniciado, lo cual nunca es posible en el seno de la pluralidad. Sólo si los otros no participan libremente y de propia voluntad en lo iniciado por el gobernante, sino que se limitan a cumplir sus órdenes de forma que éste permanezca como el único actor, y solo si el que gobierna no se involucra en la realización de lo por él iniciado, lo que le llevaría a padecer a su vez lo hecho por los otros, puede el *actor* político devenir *autor* de sus actos. Platón concibió mediante esta separación la habilitación de una libertad comprendida ahora como capacidad de iniciar al margen de las iniciativas de otros, una libertad que transgrede los límites de la capacidad humana de actuar, siempre condicionada por la pluralidad de los hombres. Se perfila aquí ya la tradicional confusión de libertad y soberanía de la que Arendt hablará unas páginas más adelante. Entonces, Arendt define la soberanía como "el ideal de autosuficiencia sin concesiones y dominio"[351] y aclara que

[350] Arendt, 223.

[351] Arendt, 234. Esta confusión entre libertad y soberanía es análoga a otra muy importante, la confusión entre dominio y poder. En una reciente lectura de la interpretación arendtiana de Platón, Cristina Basili ha centrado su atención en esta confusión por la cual, la idea de gobierno del filósofo sobre la ciudad determinará la comprensión tradicional del poder político como un instrumento de control técnico basado en un saber superior a la noción de poder (*dynamis*) supuesta en la experiencia griega prefilosófica, en la que el poder emergía de la acción conjunta de los hombres. De este modo, Basili reconoce en el planteamiento de Arendt una oposición entre el poder ejercido "sobre" los hombres y el poder que emerge

es contradictoria con la propia condición humana de pluralidad. En tanto la libertad es identificada con ella, la libertad es comprendida como una capacidad de iniciar no limitada ya por la presencia de otros que también inician y cuyos actos, por tanto, debo padecer. Pero lo cierto es que, según dice Arendt, "ningún hombre puede ser soberado porque no el hombre, sino los hombres, habitan la tierra"[352].

En resumen, según la interpretación de Arendt, el concepto tradicional de gobierno tuvo su origen en experiencias de carácter doméstico. Para hacer de él el concepto central de su pensamiento político, Platón operó una partición de lo que para los griegos eran dos momentos inseparables en toda acción, iniciar (*archein*) y realizar (*prattein*), valiéndose de una distinción entre saber y hacer, completamente extraña a la acción (praxis), pero natural en el tipo de relación que el amo mantenía con sus esclavos en la casa y en aquellas actividades como la fabricación (*poiesis*). Con ello, habilitó una comprensión de la convivencia pública articulada a partir de lógicas propias de la experiencia doméstica y la idea de una capacidad de acción política no limitada ya por la pluralidad humana. Lo que quiero pensar a continuación es qué se siguió de esta comprensión de lo político habilitada por Platón, sobre todo si, como sabemos, el ámbito público del *agora* fue para los griegos el espacio en que la individualidad humana podía hacer su aparición.

III. El gobierno de la ciudad y el gobierno de sí.

"La ley es el déspota de los gobernantes,
y los gobernantes son los esclavos de la ley".

Platón, *Leyes*, 715.

Para cerrar estas reflexiones en torno al significado del desmantelamiento arendtiano del concepto de gobierno, me gustaría pensar en las consecuencias que tuvo la centralidad de esta noción en la comprensión platónica de los asuntos humanos para la comprensión del ser de la condición humana. Para medir estas consecuencias en toda su magnitud, es necesario tomar en cuenta la generalidad que la categoría de gobierno adquirió en la comprensión platónica de los asuntos humanos. El gobierno no sólo se convirtió en la forma de relación que articulaba la convivencia en la ciudad. Según Arendt, el filósofo le

"entre" los hombres: "Ese poder de los filósofos «sobre» la ciudad sería, para Arendt, todo lo contrario del poder que surge «en» la ciudad, que representaría, en cambio, la dimensión auténtica de la política" Basili, «El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica.», 62.

[352] Arendt, *The human condition*, 234.

concedió un significado mucho mayor. Esta significación se revela en el hecho de que Platón concibió el gobierno de sí como condición del gobierno sobre los otros y, de este modo, se valió del concepto de gobierno para comprender la relación que el ser humano mantiene con su propio ser. Arendt da cuenta de ello en el parágrafo 31 de *La condición humana*:

> "Históricamente, aunque tuvo su origen en la casa y el dominio familiar, el concepto de gobierno ha cumplido su rol más decisivo en la organización de los asuntos públicos y para nosotros está invariablemente relacionado con la política. Esto no debería llevarnos a obviar el hecho de que para Platón fue una categoría mucho más general. Vio en él el principal dispositivo para ordenar y juzgar los asuntos humanos en cualquier respecto. Esto no es sólo evidente por su insistencia en que la ciudad-estado debe considerarse «un gran hombre» y por su construcción de un orden psicológico que en realidad sigue el orden público de su ciudad utópica, sino que es incluso más evidente por la grandiosa consistencia con que introdujo el principio de la dominación en el trato del hombre consigo mismo. El criterio supremo de aptitud para gobernar a otros es, en Platón y en la tradición aristocrática occidental, la capacidad de gobernarse a sí mismo. Así como el rey filósofo domina la ciudad, el alma domina el cuerpo y la razón domina las pasiones. En el propio Platón, la legitimidad de esta tiranía en todo lo relacionado con el hombre, su conducta hacia sí mismo no menos que hacia los demás, aún está firmemente enraizada en el significado equívoco de la palabra *archein*, que significa tanto comenzar como gobernar; es decisivo para Platón, como dice expresamente al final de las *Leyes*, que sólo al comienzo (*arché*) le está permitido gobernar (*archein*)"[353].

Para la comprensión tradicional, el concepto de gobierno está tan indisolublemente ligado a la política, que nos resulta extraño pensar que las experiencias originales de las que Platón lo extrajo fueran de orden doméstico. La implicación más inmediata de esta tradicional identificación de la política con el gobierno es que la comprensión original de la convivencia política frente a la que Platón formuló su filosofía fue olvidada. Pero esta tradicional identificación de la política con el gobierno no debería impedirnos apreciar que la categoría de gobierno tuvo un significado mucho más general para Platón, que consideró el gobierno de sí como la condición del gobierno sobre los otros y, de este modo, hizo del concepto de gobierno la categoría a partir de la cual pensar, no ya la convivencia de los ciudadanos en la ciudad, sino el modo en que el ser humano se relaciona consigo.

[353] Arendt, 224. De nuevo, en la traducción de Gil Novales al castellano resulta difícil comprender algunos aspectos de este pasaje. Por ejemplo, Gil Novales traduce el original "*his insistence that the city-state must be considered to be «man writ large»*" como "su insistencia en que la ciudad-estado ha de considerarse como «amplio mandamiento del hombre»". Con ello, resulta imposible entender que Arendt se refiere a que Platón comprendió la *polis* y a sus ciudadanos según la imagen de un gran hombre. También traduce "*only the beginning (arché) is entitled to rule (archein)*" como "sólo el comienzo (*arché*) da derecho a gobernar (*archein*)", con lo cual se pierde la idea que Arendt quiere expresar, a saber, que es el *arché* lo que va a gobernar la ciudad y que ese *arché* es para Platón únicamente la idea.

Esto significa que, para Platón, el concepto de gobierno no sólo determinó la comprensión de la convivencia política, sino de la propia vida humana, la comprensión que el ser humano tiene de su propio modo de ser. Esto nos va a permitir entender en su justa medida lo que Arendt quiere decir con eso de que, desde su comienzo, la tradición ha ignorado a *los hombres*, pensando sólo en *el Hombre*. Lo importante es entender que, en último término, el olvido de la tradición que comenzó con Platón no concierne sólo a la pluralidad de la ciudad, sino a la propia diferencia que atraviesa a la condición humana.

De un lado, la articulación de la convivencia política a partir de la noción de gobierno tiene que implicar un olvido de la comprensión griega del ágora como el ámbito reservado para la distinción humana. Como comenté al exponer el término *doxa*, al participar de la vida pública y enunciar su peculiar opinión de los asuntos del mundo común, los ciudadanos no sólo mostraban como ese mundo aparecía desde su personal punto de vista, sino que, a la vez, mostraban quienes eran ellos mismos. El olvido de esta experiencia se hace evidente cuando Arendt señala que Platón concibió la ciudad según la imagen de un gran hombre, es decir, subsumiendo la pluralidad de los ciudadanos bajo la identidad del gobernante. Arendt dice esto mismo de forma expresa en una conferencia de 1934 publicada como "La tradición de pensamiento político" donde, al hilo de unas consideraciones sobre la correspondencia fundamental entre pluralidad y política, Arendt se refiere a Platón:

> "Es posible concebir un mundo humano en el sentido de un artificio levantado por el hombre en la Tierra bajo la condición de la unidad del hombre y, de hecho, Platón lamenta el hecho de que haya muchos hombres y no uno sólo viviendo en la Tierra. Lamenta el hecho de que ciertas «cosas son por naturaleza privadas, como los ojos, y los oídos, y las manos», porque impiden que los muchos sean incorporados en un cuerpo político donde todos vivirían y se comportarían como «uno» (*Leyes*, V, 739). Platón concibió su «uno» en el mudo e inmóvil final del pensamiento, que es la percepción de la verdad como suprema posibilidad de estar a la altura, por así decirlo, de la unidad de la «idea» o de Dios"[354].

En la filosofía política de Platón, el mundo humano es comprendido como la obra de un artesano, el gobernante que tiene pleno control sobre la ciudad. Por esta razón, Platón lamenta el hecho de que la irreductible diferencia que distingue a los hombres imponga aún ciertos límites a la unidad bajo la que el gobernante aspira a subsumirlos. Como forma de articular la convivencia humana, el gobierno hace posible la imposición de esta unidad porque, por la propia naturaleza de esta relación, el gobernado, al hablar y actuar, reproduce la misma posición del gobernante que, en el planteamiento de Platón, refleja a

[354] Arendt, *The promise of politics*, 61.

un tiempo la unidad del modelo, la unidad de la idea revelada en la contemplación (*theoria*). Bajo el gobierno de la idea, la ciudad ya no es el espacio en que la diferencia que cada ser humano es puede hacerse valer de forma que su individualidad comparezca en el mundo.

Por esta razón, Arendt suele afirmar que la tradición, desde su comienzo, pensó la política como si sólo el *Hombre* habitara la Tierra. Ahora bien, en mi opinión, esta afirmación tiene un significado aún más profundo y Arendt va más allá en su consideración de las consecuencias de la categoría de gobierno en la comprensión platónica de los asuntos humanos. La autora señala que Platón concibió el gobierno de sí como condición del gobierno sobre la ciudad y al hacerlo comprendió el trato del ser humano consigo mismo a partir de la categoría de gobierno. ¿Qué significa este gobierno de sí? Significa que, al igual que el filósofo gobierna la ciudad, el alma gobierna el cuerpo y la razón gobierna las pasiones. Es decir, significa que, a partir de ahora, toda iniciativa queda determinada por la idea y, con este gesto, la libertad, que escinde en dos el ser del filósofo, queda sometida a la identidad de la verdad revelada.

Según Arendt, para Platón lo importante era que sólo el comienzo (*arché*) está legitimado a gobernar y esta identificación de comienzo y gobierno, dice la autora, descansaba sobre el hecho de que una misma palabra, *archein*, significaba comenzar y gobernar en griego. Pero, cuando Platón pensó el gobierno de sí como condición del gobernante apto, pensó la facultad humana de comenzar a partir de la noción de gobierno, remitiendo el comienzo que es todo ser humano a la verdad de la idea. Dicho de otro modo, si la libertad es comprendida como gobierno de sí, la existencia queda referida en todo a la idea y, entonces, el único comienzo (*arche*) que propiamente queda en la *pólis* es la verdad revelada. De este modo, dice la autora, "la más elemental y auténtica comprensión de la libertad humana desapareció de la filosofía política"[355].

En definitiva, si en la *theoria* la existencia del filósofo quedaba referida en total pasividad a la verdad eterna—es decir, en una absoluta falta de iniciativa y de compañía, incluida la suya propia—, con el gobierno de sí, las iniciativas del hombre quedan en todo determinadas por ella. La comprensión que Platón habilitó del gobierno como forma de trato del ser humano consigo mismo ha de implicar un olvido, no ya de la política como el ámbito reservado para la distinción humana, sino de la propia diferencia dada en la

[355] Arendt, *The human condition*, 224.

condición humana. En el *Hombre* ideado por Platón, se desdibuja esta diferencia y el ser humano es comprendido en su ser según una identidad que le es extraña.

Capítulo 4. Inmortalidad: la experiencia agonal y la aparición en el mundo del *alguien*.

Andersen comenzó a escribir sus cuentos en el mismo momento en que las historias del folclore oral europeo, que se habían contado desde siempre y que no tenían autor, comenzaron a conocerse como "cuentos de hadas", negándoles así toda relación con la realidad. Desde entonces "contar cuentos" significa contar mentiras. Pero los cuentos de Andersen, cuentos que ahora sí tenían un autor, podían esconder mucha verdad en su interior. En *El ruiseñor*, un emperador que gobierna su imperio desde un palacio de porcelana quiere encerrar en él a un ruiseñor cuyo bello canto despierta la admiración de todos. Pero el ruiseñor no puede vivir preso en un palacio: su canto solo puede brillar en libertad y a oídos de todo el pueblo. El emperador lo sustituye por un ruiseñor mecánico, hecho de oro y piedras preciosas, que reproduce una y otra vez, de forma previsible y exacta la misma melodía. "Con el ruiseñor de verdad no se puede prever nunca lo que va a pasar, pero con el pájaro mecánico todo es seguro. ¡Es así y no de otro modo! Uno puede fiarse de él"[356]. El final del cuento coincide con ese único final que a todos nos alcanza por igual. La muerte visita al emperador y, ante ella, el canto del ruiseñor mecánico, a pesar de su precisión y constancia, es impotente. Sólo la belleza del canto del verdadero ruiseñor puede conjurar a la muerte que, al escuchar la melodía entonada por el ave decía "¡sigue, ruiseñor, sigue!"[357], un ruego que nos recuerda a la famosa exclamación del Fausto de Goethe, "¡Detente, instante, eres tan bello!".

4.1 Introducción: la aspiración griega a la inmortalidad.

El cuento de Andersen nos enseña que hay ciertas cosas que, a pesar de su natural fugacidad, por su peculiar modo de aparecer despiertan una admiración tal que nos hace pensar que merecerían permanecer siempre en el mundo. De una forma parecida, los

[356]Andersen, «El ruiseñor», 195.
[357] Andersen, 205.

antiguos griegos pensaron que, si conseguían dotar a sus actos y palabras de una cualidad excepcional que mereciese la alabanza de todos, conseguirían alcanzar, a pesar de su natural mortalidad, un lugar permanente en el mundo, dejando un recuerdo imborrable más allá de su muerte. Según Arendt, esta aspiración a la inmortalidad dio lugar al conocido espíritu agonal de las ciudades-estado griegas, en las que cada ciudadano se esforzaba por distinguirse demostrando a través de la grandeza de sus actos y palabras que era el mejor de todos (*aien aristeuein*), el mismo empeño que había empujado a los héroes de Homero, aspirando con su ejemplo a alcanzar como ellos una fama inmortal. Esto implicó que la vida en la *polis* se articulaba a partir de la constante confrontación de sus ciudadanos, una confrontación de la que, por descontado, la violencia estaba descartada, y que se desplegaba en términos discursivos. En los interminables debates a los que esto daba lugar, el ciudadano tenía la oportunidad de mostrar con actos y palabras *quién* era él mismo, compitiendo con sus iguales por demostrar su propia excelencia.

En el tercer parágrafo de *La condición humana*, "Eternidad frente a Inmortalidad", Arendt reconoce las raíces de la aspiración griega a la inmortalidad en la comprensión que los griegos tenían de la naturaleza y de la divinidad:

> "Inmortalidad significa permanencia en el tiempo, vida sin muerte en esta tierra y en este mundo tal y como fue dada, de acuerdo con la comprensión griega, a la naturaleza y los dioses olímpicos. Frente a este trasfondo de la siempre recurrente vida de la naturaleza y las vidas sin vejez y sin muerte de los dioses se encontraban los hombres mortales, los únicos mortales en un universo inmortal, pero no eterno"[358].

Rodeados, de un lado, de dioses que no conocían la muerte y, de otro lado, de una naturaleza en la que cada especie animal alcanzaba una permanencia similar mediante la recurrencia del ciclo vital, los griegos se comprendieron como los únicos seres mortales en un universo inmortal. Esta condición mortal se correspondía con el carácter individual de la vida humana. En tanto que mero ejemplar del género humano, los hombres participaban también del tipo de inmortalidad que toda especie animal alcanza en la procreación. Pero considerada en su individualidad, la vida humana (*bios*) trascendía la circularidad de la mera vida animal (*zoe*) describiendo una trayectoria rectilínea jalonada de sucesos que encuentran en la muerte un final que ya no puede redimirse en la recurrencia de lo natural.

[358] Arendt, *The human condition*, 18.

De este modo, la aspiración griega a la inmortalidad emergió de la condición de un ser mortal que formaba parte de un universo inmortal y que, para "encontrar su lugar"[359] en él, tenía que dotar a sus obras de una cualidad por la que mereciesen permanecer para siempre. De entre todas las cosas que resultan de la actividad humana, los griegos reconocieron esta cualidad en la peculiar grandeza alumbrada en los actos y palabras humanos. Estos actos y palabras, que a lo largo de la vida desvelan la individualidad de cada ser humano, fueron considerados en un sentido eminente "la obra del hombre"[360] (*ergon tou anthropou*). Pero, precisamente porque deben su existencia exclusivamente al trato humano, sin mediación de materia alguna, los actos y palabras son las más efímeras de todas las creaciones humanas y nunca sobreviven al preciso momento de su aparición. Esto llevó a los griegos a enfrentar, según dice Arendt, una paradoja: de un lado, identificaban la grandeza como tal con el modo de aparecer de aquellas cosas que son para siempre; de otro lado, entendieron que la peculiar grandeza humana residía precisamente en los más efímeros de los productos humanos, las obras de la libertad.

La paradoja requería de redención y esta redención, según Arendt, fue originalmente poética y política. De un lado, los griegos atribuían al poeta y el historiador la tarea de salvar la memoria de las grandes gestas de los hombres mediante su relato, de forma que los seres humanos mortales pudieran encontrar, por medio de la posteridad de sus nombres, el lugar permanente en el mundo al que aspiraban. De otro lado, los griegos pensaron la fundación de la *polis* como un remedio para la futilidad humana, la conformación de un espacio en que los ciudadanos podían hacer su aparición y salvar la memoria de las gestas de sus antepasados.

Muchos comentaristas han visto en la centralidad que Arendt otorgó a estas experiencias una señal de intolerable nostalgia y anacronismo. La autora, desencantada con el rumbo del Mundo Moderno, se evade en el esplendor de un pasado irrecuperable. Otros lectores, que aprecian más la obra de Arendt, piensan sin embargo que con su recuperación de la

[359] Arendt, 19. En esta identificación de la aspiración a la inmortalidad y en general de la interpretación arendtiana de la experiencia agonal en la *polis* con el interés del ser humano por encontrar su lugar propio hay evidentes ecos del motivo heideggeriano de la *Eigentlichkeit*. Esto ha sido hecho notar por muchos intérpretes, en ocasiones de forma algo indiscriminada, como en el caso de Wolin: "para Arendt, igual que para Heidegger, la política es en lo esencial […] un terreno de prueba para la autenticidad". Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Kar Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, 117. Pero lo cierto es que las descripciones de Heidegger en *Ser y Tiempo* (particularmente en el capítulo cuarto, "El estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. El «Uno»"), arrojan una visión del dominio público que en principio excluye la autenticidad. En este sentido, Dana Villa ha planteado de forma más matizada y, en mi opinión, adecuada que Arendt lleva a cabo una apropiación de la noción heideggeriana que "politiza" y "espacializa" el par autenticidad/inautenticidad. Sobre esta interpretación: Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 130-43.

[360] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b22.

experiencia agonal griega, Arendt propone un modelo de acción incompatible con la vida política presente y, además, contradictorio con otros modelos presentes en su obra. Algunos asumen que la influencia de la experiencia griega ha contagiado a Arendt de un cierto elitismo. En mi opinión, como ya he dicho, el uso que Arendt hace de la experiencia agonal es fundamentalmente metodológico. Dada la impronta fenomenológica de su pensamiento, es natural que la autora recurra a experiencias en que aquello que quiere entender resulta observable de forma clara. Teniendo en cuenta la formulación que Arendt da a la pregunta de la política como pregunta por la posibilidad del *alguien*, el recurso a la experiencia agonal es lógico. Si uno quiere entender en qué consiste en general que haya *alguien*, que ese peculiar modo de aparecer que corresponde al ser humano cobre realidad fenoménica, entonces la vida agonal de la *polis* griega, en la que todo estaba orientado a propiciar la revelación de los ciudadanos en su singular distinción, es un ámbito de experiencias idóneo en qué observar cómo esto resulta posible.

* * *

En este capítulo quiero considerar las descripciones de Hannah Arendt de la experiencia política prefilosófica de los griegos con el horizonte de la pregunta que me ocupa, la pregunta por la posibilidad del *alguien,* el peculiar modo de ser de la condición humana. Creo que Arendt se dirigió a la experiencia política de los griegos, una experiencia por completo orientada a propiciar y conservar la aparición de sus ciudadanos en su distinción, porque era un espacio fenoménico especialmente propicio para poder dar respuesta a esta pregunta y a partir de su consideración debe ser posible comprender cuales son las condiciones que hacen posible la aparición en el mundo de la individualidad humana y el modo en que esta en general acontece[361]. Me gustaría estructurar mi exposición en dos

[361] Esta comprensión metodológica del gesto arendtiano de regreso a la *polis* es útil a la hora de hacer frente a las ya clásicas acusaciones de O'Sullivan y Wolin de "nostalgia helénica" o "envidia de la polis": O'Sullivan, «Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society», 228-51.; Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Kar Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, 117. Ambos autores dibujan a una Arendt cuya idealización del pasado político griego la lleva a proponer un paradigma político inservible para el mundo contemporáneo. Entender que en el regreso a experiencias anteriores al comienzo de la tradición tiene el sentido metodológico de emplear material en el que se hagan visibles distinciones más tarde olvidadas, permite matizar estas críticas. M. Canovan argumenta de forma parecida para desmarcar a Arendt de la nostalgia típicamente alemana por la antigua Grecia, señalando que su recurso al pasado está "mediado, no es *directo*: no se trata de revivir antiguas formas, sino de usar experiencias olvidadas como fuente de iluminación sobre capacidades humanas fundamentales". Canovan, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 140. En respuesta a las acusaciones de grecomanía y performatividad, un texto de J. Taminiaux se ha vuelto ya un clásico. En él, Taminiaux señala las limitaciones que Arendt reconoce al modelo performativo de la acción griega, lo que la lleva a buscar una

partes. En la primera, me ocuparé del acontecimiento de la aparición original del alguien tal y como es descrito por Arendt en la experiencia política griega. En la segunda, de los remedios que redimen esa aparición de su futilidad de forma que pueda llegar a ser un fenómeno estable del mundo.

En lo que se refiere al acontecer del desvelamiento del *alguien*, en primer lugar, me referiré a ciertos prejuicios que Arendt crítica y contra los que piensa. Luego, me ocuparé de las condiciones que hacen posible la aparición original del *alguien* en el planteamiento de Arendt, valiéndome para ello de la descripción arendtiana del tránsito del ciudadano griego desde la casa al ágora. Por último, cerraré con una descripción del modo en que acontece esta aparición a partir de los análisis arendtianos en torno al espíritu agonal griego. El objetivo último de mi exposición será extraer de la descripción que Arendt hizo de la experiencia de aspiración a la inmortalidad la comprensión original de la condición humana que la autora reconoce en ella y que coincide con la suya propia.

En lo que se refiere a la redención de la futilidad de esta aparición original, me ocuparé de los remedios que los griegos encontraron para ello y del modo en que Arendt los comenta. Según la autora, estos remedios fueron de dos tipos: poéticos y políticos. Por tanto, me ocuparé de los comentarios de Arendt en torno a la narración del poeta como redención de la futilidad de la acción y a la comprensión griega de la *polis* como una forma de memoria organizada. Para todo ello, fundamentalmente me valdré del segundo y quinto capítulo de *La condición humana* (1958), "El concepto de Historia: antiguo y moderno" y "¿Qué es la libertad?", ambos de 1961 y de algunos pasajes de *La promesa de la política* (2005), editada por Jerome Kohn.

4.2 La aparición original del *alguien* a partir de la experiencia agonal griega.

En este apartado quiero entender cómo tiene lugar la aparición original del alguien en el puro flujo de la acción y el discurso a partir de la descripción que Arendt hizo de la experiencia de los ciudadanos en la *polis* griega. Estructuraré mi exposición en tres partes. En primer lugar, me referiré a ciertos prejuicios que dificultan el acceso a la experiencia

redención para su *hybris* en el perdón cristiano y el poder de la promesa, que remite al derecho romano. Taminiaux también hace valer la preponderancia que Arendt reconoce a la a la *lex* romana frente al *nomos* griego: Taminiaux, «¿"Perfomatividad" y "grecomanía"?», 84-98. En esta misma línea, más recientemente, E. Straehle ha puesto en valor las limitaciones que Arendt señala en la experiencia política griega, que carecía de contrapesos que pudieran estabilizar la política, recordando la admiración arendtiana de la *auctoritas* de la experiencia política de los romanos y, fundamentalmente, de la *lex* que, por su carácter relacional, era más cercana a los planteamientos de Arendt que el *nomos* griego: Straehle, «Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido.», 81-98.

griega tal y como fue descrita por Arendt: la idea moderna de que la individualidad humana encuentra su ámbito de aparición adecuado en la intimidad y el prejuicio tradicional que comprende la política como una actividad necesaria. En segundo lugar, me referiré a las condiciones que hacen posible la aparición del *alguien* en el mundo. En el planteamiento de Arendt, estas condiciones se hacen visibles en la descripción del tránsito del *oikos* al *agora* del ciudadano griego y se concretan, en mi opinión, en una determinada articulación en igualdad de la convivencia humana que da lugar a la apertura de un espacio público de aparición en el que el *alguien* puede llevar a ser un fenómeno del mundo humano.

En tercer lugar, para comprender como acontece la aparición del *alguien* y qué es revelado junto a él, me dirigiré a los análisis de la experiencia agonal griega, en la que la confrontación de los ciudadanos era la ocasión en que cada uno de ellos exhibía su propia excelencia (*areté*). En primer lugar, a partir de la caracterización arendtiana de la imparcialidad homérica, precisaré la peculiar noción de combate que determinó la convivencia en la *polis* griega. Después, haré una descripción de la experiencia de aspiración a la excelencia del ciudadano. En último lugar, caracterizaré la aspiración griega a la inmortalidad como una actualización del propio modo de ser de la condición humana. Más allá de delinear las condiciones y el modo en que en general acontece la aparición del *alguien* en el mundo, mi propósito es mostrar cómo, en último término, Arendt reconoció en la aspiración griega a la inmortalidad una comprensión original de la condición humana que fue olvidada por la tradición de filosofía occidental.

4.2.1 Los prejuicios que dificultan el acceso al planteamiento de Arendt.

Hay ciertas razones por las que un planteamiento como el arendtiano, que busca en la experiencia política de los antiguos griegos un ámbito fenoménico que permita comprender cómo ocurre y en qué consiste en general que haya *alguien* en el mundo, nos despierta extrañeza. Estas razones tienen que ver con dos tipos de prejuicios diferentes: uno se refiere al ámbito al que nosotros, herederos de la modernidad, asociamos el desvelamiento de la individualidad; el otro, a la comprensión tradicional de la política. Por un lado, Arendt reconoce que para la comprensión moderna el ámbito en que la individualidad encuentra comúnmente su espacio de comparecencia no es el espacio público, sino el estrecho y resguardado reducto de la intimidad. Por otro lado, señala ciertos prejuicios tradicionales que han hecho de la política una actividad más al servicio

de la necesidad y que de este modo nos impiden entender el modo de convivencia tan peculiar que implicaba para los griegos, un modo de convivencia cuyo carácter *específicamente* humano hacía posible el establecimiento del ámbito en el cual la individualidad hace su aparición original.

Para hacer a un lado esta extrañeza, en este apartado quiero ocuparme brevemente de estas dos dificultades tal y como son comentadas por Arendt. Para ello, primero me referiré al tratamiento arendtiano del descubrimiento de la intimidad como respuesta a la emergencia de lo social en el parágrafo sexto de *La condición humana* que tiene ese mismo título; después, me ocuparé de los prejuicios tradicionales mediante una lectura conjunta de "El término Vita Activa" y "El hombre: un animal político o social", el segundo y cuarto parágrafo de la misma obra, y un extracto de unas conferencias de 1955 editadas por Jerome Kohn como "El fin de la Tradición".

I. Los prejuicios modernos: la intimidad y la sociedad.

Una de las razones por las que nos cuesta tanto entender que la experiencia política griega pueda ser un ámbito adecuado para plantear la pregunta de la realidad fenoménica de la individualidad es que este planteamiento es completamente extraño a las experiencias de esta aparición que conocemos y nos resultan familiares. Desde la Edad Moderna, la comparecencia de la individualidad es algo que sólo puede tener lugar al abrigo de la intimidad, el único ámbito en el que el hombre moderno puede ser quien auténticamente es, al margen de los roles y máscaras que la sociedad le impone. Para dar cuenta de las dificultades que esta situación puede implicar para comprender el planteamiento de Arendt, quiero referirme brevemente a la interpretación que la autora hace del descubrimiento moderno de la intimidad en el parágrafo sexto de *La condición humana*. En primer lugar, expondré la noción arendtiana de los social. A partir de ella, me referiré a la fuerza igualadora (el "conformismo") que en opinión de Arendt la sociedad ejerce sobre todos sus miembros. Por último, plantearé la interpretación arendtiana del descubrimiento de lo íntimo como una reacción a la normalización social.

Arendt comprende la sociedad como un fenómeno peculiarmente moderno en el que la convivencia pública es determinada por el hecho de la mutua dependencia que los intereses de la vida generan entre los seres humanos. Este fenómeno era desconocido para los antiguos, que restringían las actividades destinadas al cuidado de lo necesario para la vida al ámbito privado, reservando el público para aquellas actividades que, porque tenían

lugar al margen de la necesidad, permitían a cada ser humano encontrar su propia individualidad. Lo que me interesa son las consecuencias que este carácter híbrido de la sociedad, en el que lo privado y lo público se solapan y confunden, tiene para la posible revelación de la individualidad. Creo que el tipo de convivencia implicada en lo social supone la destrucción de las condiciones en que tal revelación resulta posible, lo que se hace evidente porque, como indica Arendt, comprendemos la sociedad según la imagen de una gran familia:

> "La sociedad siempre demanda que sus miembros actúen como si fueran miembros de una enorme familia que tiene sólo una opinión y un interés. Antes de la desintegración moderna de la familia, este interés común y opinión única era representado por el cabeza de familia que gobernaba de acuerdo con él y evitaba la falta de unidad entre los miembros de la familia. La llamativa coincidencia de la emergencia de la sociedad con la decadencia de la familia indica claramente que lo que en realidad ocurrió fue que la unidad familiar fue absorbida en los grupos sociales correspondientes. La igualdad de los miembros de estos grupos, lejos de ser una igualdad entre pares, no se parece a nada tanto como a la igualdad de los miembros de la casa ante el poder despótico del cabeza de familia, excepto que en sociedad, donde la fuerza natural del interés común y de la opinión unánime es tremendamente reforzada por el puro número, pudo finalmente prescindirse del gobierno efectivo de un hombre representando el interés común y la opinión correcta. El fenómeno del conformismo es característico del último estadio de este desarrollo moderno"[362].

Nuestra comprensión de la sociedad según la imagen de una familia revela que esta impone sobre sus miembros un gobierno similar al que en la antigüedad ejercía el cabeza de familia, que imponía un único interés común sobre los habitantes de la casa. Lo peculiar de la convivencia social respecto del modelo de convivencia doméstico radica fundamentalmente en que bajo condiciones de sociedad el lugar del que gobierna está bacante. En sociedad, la imposición sobre todos del interés común es enormemente potenciada por la mera fuerza del número, que hace que no sea necesario el gobierno efectivo de un individuo particular para que todos que conviven entre sí se comporten como si obedecieran a un único interés y tuvieran una única opinión.

Este efecto de igualación y homogeneización que la convivencia social tiene sobre quienes participan de ella es reconocido por Arendt en el fenómeno del conformismo

[362] Arendt, *The human condition*, 39-40. Sobre la cuestión del conformismo social en Arendt, consultar el apartado "La tensión constitutiva de lo social: normalización y diferenciación" en: Di Pego, *La Modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt.*, 304-16. También el apartado "Lo privado y lo social" de la monografía de Simona Forti, que la autora concluye con una reflexión sobre cómo el deseo de distinción que había sido el motor de la acción política se satisface en sociedad apelando a la moda y la diferenciación superficial: Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.*, 345-53.

moderno. El conformismo se cumple como una imposición de ciertos patrones de conducta —lo que "se dice", lo que "se hace"— según el rango o función que cada individuo ocupa en la sociedad y una consecuente restricción de las condiciones en que la acción espontánea y la distinción resultan posibles. Al reproducir las mismas conductas, los miembros de la sociedad se conducen a sí mismos como gobernados, a pesar de que la posición del gobernante está vacía.

Arendt interpreta el descubrimiento moderno de la intimidad como una respuesta a esta situación. El hombre moderno reaccionó ante las exigencias igualadoras de la sociedad instaurando un ámbito protegido de su influencia en el que aún pudiera subsistir la individualidad humana. Y por supuesto, remite el descubrimiento de este ámbito a Rousseau:

> "La intimidad del corazón, a diferencia de la hacienda privada, no tiene un lugar objetivo y tangible en el mundo, ni puede la sociedad contra la que protesta y se afirma a sí mismo localizarse con la misma seguridad que el ámbito público. Para Rousseau, ambos lo íntimo y lo social eran, más bien, modos subjetivos de la existencia humana, y en su caso, era como si Jean-Jacques se revelara contra un hombre llamado Rousseau. El individuo moderno y sus interminables conflictos, su incapacidad para estar en casa en sociedad o para vivir por completo al margen de ella, su ánimo siempre cambiando y el radical subjetivismo de su vida emocional, nació en esta rebelión del corazón"[363].

[363] Arendt, *The human condition*, 39. La distinción que Arendt establece entre su propia comprensión y la idea moderna de la autenticidad del individuo como una realidad sustancial e interior hace que determinadas interpretaciones del desvelamiento del agente en Arendt sean particularmente erradas. Me refiero a las interpretaciones que comprenden este desvelamiento como la expresión de una interioridad, es decir, la emanación de algo que inhiere al propio sujeto y que, por tanto, ya existe con independencia de su aparición pública. Esta idea es común a ciertas lecturas, como la de M. P. D'Entrenves o S. Benhabib, que afirman que la acción es comprendida por Arendt —en particular en sus descripciones de la experiencia agonal griega— como la expresión de una esencia interior: P. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 84-85.; Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 126. Este planteamiento y los presupuestos ontológicos implicados en él son particularmente explícitos en la exposición de Benhabib que, aunque afirma que hay diferentes modelos de acción en Arendt, asume que la descripción arendtiana de la experiencia agonal implica "«el manifestarse de lo que es interior»" y que en ella "la acción parece manifestar o revelar una esencia anterior". Benhabib, 126. Más adelante me referiré a las críticas que autores como Dana R. Villa o E. Tassin han hecho a este tipo de planteamientos. En mi opinión, esta interpretación expresivista de la revelación del agente en la acción agonal asume ciertos supuestos ontológicos incompatibles con el modo en que Arendt comprende la condición humana y que, más bien, asumen una ontología similar a la de Rousseau en su comprensión del yo auténtico resguardado en la interioridad. En *La condición humana*, recurriendo a Aristóteles, Arendt identifica el modo de ser de la vida genuinamente humana —la del ciudadano— con el de una pura actualidad (*energeia*), lo cual excluye esta comprensión: Arendt, *The human condition*, 206. Esto implica que *quién* es el ser humano sólo adquiere su plena realidad en el momento mismo de la acción que, por decirlo así, engendra al individuo más que suponerlo como una esencia anterior. Este error se hace aún más grosero en una interpretación más reciente de Anna Yeatman, en la que la autora pretende que, en su comprensión de la individualidad, "Arendt está más cercana de lo que hubiera deseado al psicoanálisis". Yeatman, «Individualityt and Politics: Thinking with and beyond Hannah Arendt», 71. La autora centra su comentario en la cuestión de la relación entre la vida interior y el desvelamiento de la individualidad en Arendt y concluye que Arendt no había conseguido dar cuenta satisfactoriamente de "la relación dinámica entre los aspectos intersubjetivos y los intra-psíquicos de la experiencia individual". Yeatman, 73. Desde mi punto de vista, nunca fue la intención de Arendt desarrollar

Frente a la intromisión de la sociedad en lo más propio del ser humano, el individuo moderno reaccionó replegándose sobre sí para refugiarse en lo más profundo de su corazón. Quiero destacar dos consecuencias de este desarrollo que generan ciertas dificultades para comprender el planteamiento de Arendt. De un lado, el enorme enriquecimiento que la vida privada experimentó durante la edad moderna nos impide comprender el "rasgo privativo de la privacidad"[364] para los antiguos, el hecho de que para ellos una vida que transcurría al margen de lo público estaba privada de actividades que son propiamente humanas. Hoy, nosotros nos limitamos a presentarnos de obra y palabra en la estrechez de nuestras vidas privadas, a la cual hemos reducido nuestra capacidad de acción y discurso.

De otro lado, me interesa el hecho de que la institución de lo íntimo frente a lo social no nombre dos ámbitos objetivos definidos, sino dos modos de la subjetividad. El conflicto entre el individuo y la sociedad es pensado como un conflicto abierto en el seno del propio sujeto moderno, del cual la falsedad y lo auténtico, una subjetividad dominada por el despotismo de lo social, o una subjetividad que abraza su ser más auténtico, parecen dos caras inseparables. Frente a esta escisión dada en el propio sujeto, la comprensión arendtiana de la cuestión de la posible revelación de la individualidad humana remite al tránsito entre dos ámbitos, el privado y el público, que se sostienen sobre dos modos distintos de estar con los otros. Es decir, otra dificultad para nuestra comprensión del planteamiento de Arendt que se sigue de que desde la edad moderna comprendemos el desvelamiento de la individualidad como un acontecimiento que remite a condiciones subjetivas, mientras que las condiciones de este desvelamiento tal y como lo comprende Arendt se refieren a una cierta articulación de la convivencia humana en el mundo. En estas circunstancias, nos resulta muy difícil pensar que "encontrarse a sí mismo" requiera de algún modo de la compañía de los otros como su condición esencial. Al buscar en la vida política griega las condiciones de desvelamiento de la individualidad Arendt supone precisamente que entre las condiciones de posibilidad de ese desvelamiento se encuentra una articulación muy peculiar de tal compañía.

II. Los prejuicios tradicionales: la *vita activa* y el *zoon politikon*.

En este apartado quiero considerar muy brevemente ciertos prejuicios tradicionales respecto a la política que conllevan un desdibujamiento de su especificidad y su

un planteamiento como este. Para la autora la individualidad es un fenómeno del mundo, algo que hace su aparición ante la mirada de los demás y que se constituye en la espontaneidad de la acción.

[364] Arendt, *The human condition*, 38.

consiguiente nivelación con otro tipo de actividades. Para ello, voy a hacer una lectura conjunta del desmantelamiento arendtiano del término *vita activa* y del artistotélico *zoon politikon*. Creo que el tipo de encubrimiento del sentido de la política que Arendt reconoce en ambos es análogo, lo que se hace evidente porque la propia autora señala que la indistinción de la política respecto a otras actividades destinadas al cuidado de lo necesario implicada en el término *vita activa* se ha legitimado tradicionalmente en una comprensión del *zoon politikon* aristotélico como una definición de la naturaleza humana, lo que habría permitido comprender la política como una actividad necesaria para el hombre. Es necesario desmontar esta comprensión antes de intentar exponer la peculiar posibilidad que la actividad política y el tipo de convivencia que implicaba representaba para los griegos y cómo sólo en ella se hacía posible el desvelamiento de la individualidad humana.

En primer lugar, me ocuparé de la tesis arendtiana del origen del término *vita activa* en la hegemonía del punto de vista de la *theoria*. Para ello, voy a leer conjuntamente "El término Vita Activa", el segundo parágrafo de La condición humana, y un extracto de unas conferencias de 1955 publicado por Jerome Kohn como "El fin de la Tradición". En segundo lugar, me referiré a la crítica arendtiana de la comprensión tradicional del *zoon politikon* como una definición de la naturaleza humana, que ha propiciado una comprensión de la política como una actividad necesaria impuesta a los hombres por su propia naturaleza. Para ello, me valdré de un apartado de *¿Qué es la política?* titulado "El sentido de la política" y del cuarto parágrafo de La condición humana, "El hombre: un animal social o político".

Al comienzo de "El término vita activa", el segundo parágrafo de La condición humana, Arendt enuncia el supuesto sobre el que descansa su reconsideración de este concepto: "El término *vita activa* está cargado, sobrecargado, de tradición"[365]. El modo en que este término refiere las experiencias que nombra encubre su sentido original y ese encubrimiento se debe al tipo de experiencia que originalmente determinó su acuñamiento al comienzo de la tradición. *Vita activa* es la traducción común al latín medieval del griego *bios politikos*, que Aristóteles emplea para referirse a una vida dedicada a los asuntos de la *polis*. El carácter de *bios* que Aristóteles reconoce a la política indica que su comprensión como "un modo de vida autónomo y auténticamente humano"[366], donde lo auténticamente humano se sigue precisamente de la autonomía, es

[365] Arendt, 12.
[366] Arendt, 13.

decir, del hecho de que la existencia disponga libremente de su iniciativa. Los griegos comprendían esta libertad como "total independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban"[367]. La idea es que una existencia determinada en todo por las necesidades e intereses que la vida genera no podría distinguirse de la de cualquier animal y por tanto no podría ser una existencia propiamente humana.

En el resto de actividades de la *vita activa*, en el trabajo y la fabricación, la iniciativa del ser humano se deja determinar bien por las necesidades del cuerpo que debe atender, bien por el fin que se propone alcanzar. Por esta razón, ni la vida del esclavo, atrapada en los ciclos de trabajo que satisfacen las necesidades de su amo, ni la del artesano, que determina sus actos siempre en función del objeto que quiere producir, o la del comerciante, que lo hace según convenga a su particular ganancia, constituían en la comprensión griega una forma de vida auténticamente humana. De entre las actividades que componen la *vita activa*, sólo en la acción la existencia se determina a partir de sí, es decir, sólo en la acción se actualiza la diferencia dada en la condición humana y, puesto que esta diferencia es lo distintivo de tal condición, el modo de vida del ciudadano era considerado por los griegos una forma de vida específicamente humana.

El tránsito del griego al latín, del *bios politikos* a la *vita activa*, implica un olvido de esta antigua dignidad reconocida a la política y el consiguiente desdibujamiento de su especificidad respecto a cualquier otra forma de actividad en el mundo. Arendt reconoce que el origen de esta indistinción se encuentra en la tradicional hegemonía del punto de vista de la *theoria* y en la que Arendt identifica como su condición existencial necesaria, la quietud. Es decir, la *theoria* es la experiencia que originalmente determinó la constitución del término vita activa y el nivelamieno e indistinción que este implica.

Ya he planteado que la *theoria* es la experiencia en que la eternidad se revela al ser humano y que la revelación de la eternidad como pura e inalterable presencia debe corresponderse con el cese de toda actividad, de modo que nada perturbe su manifestación. Es decir, a la patencia de lo eterno le corresponde la absoluta quietud de la existencia humana. Pues bien, es evidente que para la mirada de una existencia que ha hecho de la *theoria* su forma de vida, es decir, para la consideración del filósofo, toda actividad tiene que aparecer indistintamente como una interrupción de la quietud que es la condición de su actividad. Desde la perspectiva del completo reposo implicado en la contemplación, toda actividad se manifiesta necesariamente como una perturbación. Por tanto, desde el

[367] Arendt, 12.

punto de vista de la *theoria*, las diferentes actividades que componen la *vita activa* comparecen bajo el común denominador de la inquietud, quedando así encubiertas las diferencias que otorgaban su particular distinción a cada una de ellas:

> "El término *vita activa*, que comprehende todas las actividades humanas y definido desde el punto de vista de la absoluta quietud de la contemplación, se corresponde más estrechamente con la *askholia* (inquietud) griega, con la que Aristóteles designaba toda actividad, que con el *bios politikos* griego"[368].

El tránsito del *bios politikos* a la *vita activa* implicó consiguientemente una deformación del sentido original de la actividad política, que fue comprendida por el filósofo como una actividad más al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas. Es decir, este tránsito implicó el sometimiento de la política al yugo de la necesidad y por tanto la pérdida de una comprensión de la misma como el ámbito en que la diferencia dada en la condición humana podía actualizarse y hacer su aparición en el mundo. El sentido de esta degradación de la política es expuesto por Hannah Arendt de forma muy sintética en un pequeño texto extraído por Jerome Kohn de unas conferencias de 1955 y publicado con el título "El fin de la tradición". En él Arendt resume esta degradación como una privación de la política de fin y origen propios:

> "En términos aristotélicos, la política es un medio para un fin; no tiene fin en y por sí misma. Aún más, el fin propio de la política es en cierto sentido su opuesto, a saber, la no participación en asuntos políticos […] Quizás incluso de mayor repercusión para la degradación de la política es que a la luz de la filosofía —para la que el origen y el principio, el *arché*, son una y la misma cosa— la política no tiene un origen propio: llegó a existir sólo por el hecho elemental y prepolítico de la necesidad biológica, que hace a los hombres necesitarse mutuamente en la difícil tarea de mantenerse vivos"[369].

---

[368] Arendt, 15.

[369] Arendt, *The promise of politics*, 110-11. La centralidad que los textos de Aristóteles tienen en la recuperación arendtiana de la experiencia política griega ha dado lugar a una identificación de la autora con el neo-aristotelismo, a pesar de que —como se aprecia en este fragmento— Arendt mantiene a menudo posturas críticas con la filosofía de Aristóteles. En este sentido, Franco Volpi reconocía la publicación en Alemania en 1960 de *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, la versión alemana de *La condición humana*, como un hecho decisivo en la emergencia de esta corriente: Volpi, «Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-Aristotelismo», 317-18. Lo cierto es que, si bien muchos de los rasgos con que Volpi identifica el neoaristotelismo —como el rechazo de las ciencias sociales y su tecnicismo o la defensa de la racionalidad práctica (*phronesis*) frente a la teoría— son relevantes en Arendt, la autora, en mi opinión, se vale de Aristóteles como de una fuente privilegiada en la que se hace visible la comprensión común griega de la política y, de forma frecuente, es crítica con posturas del filósofo, como cuando este identifica en la *Ética a Nicómaco* la aspiración a la inmortalidad con la contemplación del filosofo o cada vez que caracteriza la *praxis* en términos teleológicos. Dana R. Villa ha opuesto el carácter antipolítico de esta caracterización teleológica que en ocasiones Aristóteles hace de la *praxis* a la comprensión teatral y performativa de la acción en Arendt: Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 42-57. Una nota en el *Diario* de la autora es bastante esclarecedora sobre la medida del aprecio y uso que Arendt hizo de Aristóteles: Ha seguido siendo decisivo para la filosofía política el hecho de que ésta comenzó con el ocaso de la *polis* y la

De un lado, la política es comprendida como una actividad que tiene su fin en un destino humano más elevado que ella misma, pues todo medio es querido sólo en función del fin que persigue. La política fue así reducida al estatus de un medio destinado a garantizar un fin superior y por tanto como una actividad sujeta a la consecución de lo necesario para alcanzar dicho fin. Esto ya se hizo visible cuando expuse el desmantelamiento arendtiano de la filosofía de Platón, donde la comprensión de la política como gobierno hacía de ella una actividad destinada a asegurar la estabilidad de los asuntos humanos para garantizar la quietud requerida por la *theoria*. En estas circunstancias, la pregunta de la política se reduce a ser la pregunta por el mejor medio —el mejor tipo de gobierno— para alcanzar el fin que se persigue. De otro lado, la confusión entre principio y origen de la que habla Arendt alude claramente a lo que la autora suele llamar "la tesis del origen material de la política"[370], la comprensión de que la convivencia política tiene su origen en la mutua necesidad que los seres humanos tienen de sus iguales para poder sobrevivir. Pero, al margen de que el inicio de la convivencia humana estuviera marcado por esta necesidad, lo cierto es que una convivencia propiamente política está articulada por un principio muy diferente.

Arendt vincula estos prejuicios tradicionales en torno a la política, la idea de que es una actividad que emerge de la necesidad y está orientada a su satisfacción, con la asunción de que "la política ha existido en todo tiempo y lugar"[371]. Es decir, ya que las mismas necesidades son comunes a todos los miembros del género humano y que la tradición ha comprendido la política como una actividad necesaria para la vida humana, ha tenido que asumir que la política ha sido *necesariamente* una realidad allí donde han vivido los hombres. Es decir, que la política es una actividad necesaria para el ser humano y que se sigue de la propia naturaleza humana. Arendt advierte que esta asunción suele encontrar su legitimación en la clásica definición de Aristóteles del ser humano como *zoon politikon*. Pero puede que este recurso se sostenga sobre un malentendido similar al que hay en juego en el término *vita activa*. Lo que me interesa es que Arendt advierte que este recurso ha dado lugar a una deformación del sentido original de la caracterización arstotélica del ser humano. En lo que sigue quisiera analizar el intento arendtiano por enmendar esta errada interpretación.

---

reacción de Platón ante la corrupción de lo político. Aristóteles intenta suavizar esto, nada más". Arendt, *Diario Filosófico 1950-1973*, 401.

[370] Arendt, *The human condition*, 37.

[371] Arendt, *The promise of politics*, 116.

Arendt analiza la tradicional deformación del sentido del aristotélico *zoon politikon* en dos ocasiones. Por un lado, en un apartado de *¿Qué es la política?* titulado "El sentido de la política", Arendt señala que el prejuicio tradicional que comprende la política como una actividad orientada al cuidado de las necesidades humanas y que por tanto tiene que darse necesariamente allí donde viven los hombres, encuentra su legitimación en una comprensión de la caracterización aristotélica del ser humano como *zoon politikon* que asume que con su famosa expresión Aristóteles estaba definiendo un rasgo de la naturaleza humana:

> "Para Aristóteles la palabra *politikon* era un adjetivo que se aplicaba a la organización de la *polis*, y no una designación para cualquier forma de convivencia humana sin más, y con seguridad no pensaba que todos los hombres son políticos o que hay política, es decir, una *polis*, dondequiera que vive la gente. Su definición no sólo excluía a los esclavos, sino también a los bárbaros, quienes eran gobernados por déspotas en los imperios asiáticos, pero de cuya humanidad jamás dudó. Lo que quería decir era tan sólo que es único en el hombre que *puede* vivir en una *polis* y que la *polis* organizada es la forma más alta de convivencia humana y así, algo específicamente humano, alejado por igual de los dioses, que pueden existir en y por sí mismos en completa libertad e independencia, y de los animales, cuya convivencia, si tienen tal cosa, es una cuestión de necesidad"[372].

Es decir, por un lado, *politikon* no nombraba estrictamente hablando un atributo *del* hombre, una propiedad que pudiera inherir en un hombre aislado, sino que se refería a una actividad que sólo era posible en el seno de una particular forma de convivencia humana, la que se establecía entre los ciudadanos que participaban de una *polis*. De otro lado, esta particular forma de convivencia no era considerada necesaria, es decir, no se originaba en las exigencias y necesidades a las que estamos sujetos como seres vivos, lo que se hace evidente por el hecho de que los griegos comprendieron precisamente la peculiar forma de convivencia que hacía posible la política como aquello que los diferenciaba de sus vecinos los persas ("bárbaros"), cuyos gobiernos despóticos no reconocían como algo político. Los rasgos esenciales se dan de forma necesaria en todos los ejemplares que de la misma especie y, por tanto, los griegos no pudieron comprender la política como un rasgo esencial de la naturaleza humana, reconocer a los bárbaros como humanos y al mismo tiempo entender que la política era aquello que les diferenciaba de ellos.

[372] Arendt, 116.

Por tanto, en su famosa caracterización, Aristóteles —que "sólo formuló la opinión corriente de la *polis*"[373]— no comprendía la política como algo necesario, sino tan sólo posible: una concreta posibilidad dada a la existencia humana que requería de una particular forma de convivencia. Eso sí, una posibilidad específicamente humana, alejada por igual de los dioses, cuya divinidad está libre de toda necesidad y por tanto no requieren de la compañía de otros, y de las bestias, cuyo vínculo con sus semejantes está totalmente determinado por las necesidades de la vida. A diferencia de los dioses, los seres humanos sí necesitan de sus semejantes y a diferencia de las bestias, son capaces de establecer una forma de convivencia libre de la necesidad que la vida impone. Esto significa que, como ya hemos visto antes, en la comprensión de los griegos el lugar de la política coincidía con el lugar de lo específicamente humano en el que debe hacerse de algún modo patente lo propio del hombre, aquello que lo diferencia por igual del modo de ser de los dioses y de los animales.

En el cuarto parágrafo de *La condición humana*, "El hombre: un animal social o político", Arendt comienza señalando también este carácter específicamente humano de la política e indica como esta especificidad quedó tempranamente encubierta en nuestra tradición con la traducción del *zoon politikon* al latín como *animalis socialis*. "Más que ninguna elaborada teoría, esta sustitución inconsciente de lo social por lo político delata hasta qué punto la original comprensión griega de la política se había perdido"[374]. La traducción de *politikon* por *socialis*, dice Arendt, podría parecer justificada por la especial referencia de la política a la compañía de otros, es decir, por el hecho de que la política es una actividad que solo resulta posible en el seno de la convivencia humana. Pero lo cierto es que esta convivencia implicaba una muy particular forma de compañía.

Aunque el término latino *societas* tuvo en origen un significado político, cuando *animalis socialis* se convirtió en la traducción estándar del *zoon politikon* aristótelico extrajo su sentido de la idea de una *societas generis humani*, es decir, de una sociedad del género humano en la que los hombres, como miembros de una misma especie, viven sujetos a idénticas necesidades y requieren para sobrevivir de la compañía de sus congéneres. "La compañía meramente social, natural de la especie humana era considerada una limitación impuesta sobre nosotros por las necesidades de la vida biológica que son iguales para el animal humano y para otras formas de vida animal"[375]. Pero si la política era considerada

[373] Arendt, *The human condition*, 27.
[374] Arendt, 23.
[375] Arendt, 24.

por los griegos una posibilidad específicamente humana, vedada tanto a dioses como a bestias, debía implicar también una forma de compañía específicamente humana y diferente por tanto de la mera convivencia natural supuesta en lo social, pues en tanto que necesita de sus congéneres para sobrevivir el ser humano no es diferente del resto de animales.

4.2.2 Las condiciones de la aparición del *alguien* a partir de la vida en la *polis*.

En el anterior apartado, me ocupé de la crítica arendtiana de ciertos prejuicios modernos y tradicionales. Una vez aclarados, en este apartado quiero exponer el modo en que Arendt reconoce, a partir de una descripción de la experiencia del ciudadano griego en la casa y en el ágora, las condiciones que hacen posible la aparición de *alguien* en el mundo en el planteamiento de Arendt, las cuales, curiosamente, se delinean en clara oposición a aquellos dos prejuicios. De un lado, frente a la identificación tradicional de la política con una actividad vinculada a la naturaleza humana, Arendt reconoce en la vida política griega una forma de convivencia arrancada de los vínculos de carácter natural que habilita el espacio en el cual puede aparecer el ser de cada individuo en su radical unicidad. De otro lado, frente al prejuicio moderno según el cual la penumbra de la intimidad es el lugar apropiado para preservar el ser auténtico de cada individuo, Arendt señala que este ser sólo puede alcanzar plena realidad exhibiéndose en el espacio público de aparición establecido por la acción y el discurso. De este modo, espero plantear que la revelación del *alguien* en el pensamiento de Arendt tiene como condición una determinada articulación de la convivencia humana y el espacio de visibilidad que emerge de ella. En mi exposición me valdré fundamentalmente de los parágrafos 5, 7, 24 y 28 de *La condición humana* (1958) y de algunos pasajes de *La promesa de la política* (2005).

I. El tránsito del *oikos* al *agora* y el establecimiento de una convivencia en igualdad.

En este apartado quiero ocuparme de la peculiar articulación de la convivencia que en el planteamiento de Arendt habilita el espacio en el cual puede aparecer el ser de cada individuo en su radical unicidad. Esta articulación se hace visible en las descripciones que Arendt hizo de la experiencia griega en dos ámbitos diferentes, la casa (*oikos*) y la plaza pública (*agorá*), a partir de las cuales la autora traza su famosa distinción entre lo

privado y lo público[376]. Para ello, voy a hacer una lectura de "La *polis* y la familia", el parágrafo quinto de *La condición humana* (1958) y de algunos pasajes que corresponden a su inacabado proyecto de una *Introducción a la política* editado por Ursula Lutz y recogido más tarde por Jerome Kohn en *La promesa de la política* (2005). Lo que me interesa resaltar en los análisis de Arendt es que, de un lado, en el ámbito privado de la hacienda, una convivencia atravesada por una diferencia fundamental —la diferencia expresada en la noción de gobierno tal y como se hace visible en el gobierno del amo sobre los esclavos— da lugar a una homogeneidad en la que la individualidad humana no tiene cabida y, de otro lado, en el ámbito público del ágora, una convivencia articulada en igualdad —la igualdad expresada en la noción de isonomía— hace posible la apertura de un espacio en el que cada ser humano puede aparecer en su radical diferencia.

Comenzaré con la descripción que hace Arendt en el parágrafo quinto de *La condición humana* de la convivencia en el ámbito de la casa, en la cual parte de la identificación del tipo de vínculo que reunía a los seres humanos en él:

> "El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en ella los hombres convivían porque eran arrastrados por sus deseos y necesidades. La fuerza impulsora era la vida misma —los *penates*, los dioses domésticos, eran, de acuerdo con Plutarco, "los dioses que nos hacen vivir y nutren nuestro cuerpo"— que, para su mantenimiento individual y su supervivencia como la vida de la especie

[376] La supuesta rigidez de esta distinción ha sido fuente común de inquietud entre los intérpretes. Muchos han incidido sobre el hecho de que esta distinción amenaza con dar lugar a una política sin problemas concretos y alejada del tiempo presente. Esta crítica suele remontarse a Habermas que, en un famoso artículo sobre el concepto arendtiano de poder, criticaba las "dicotomías conceptuales rígidas" de Arendt por su inaplicabilidad en el mundo contemporáneo. Según Habermas, la distinción entre lo público y lo privado, asociada al modelo de la polis y la distinción entre el *oikos* y el *agora*, impide a Arendt observar la nueva relación entre el estado y la economía vinculada al crecimiento del capitalismo: Habermas, «El concepto de poder de Hannah Arendt (1976)», 205-22. De otro lado, H. F. Pitkin planteó resolver la rigidez de esta distinción con una mediación entre lo público y lo privado mediante una noción de justicia, señalando que la distinción arendtiana corre el riesgo de vaciar la vida pública de "contenido substantivo". Pitkin, «Justice: On Relating private and Public», 342. Seguramente el comentario más sutil a este respecto sea el de R. J. Bernstein, que llegó a afirmar que la distinción arendtiana entre lo social y lo político es contradictoria en sus propios términos pues, pretender que a toda persona tenga la oportunidad de participar en política, algo implícito en la propuesta de Arendt, exige un cierto interés por las condiciones sociales que garanticen a toda la población esa posibilidad. Además, el autor afirma que la distinción entre cuestiones sociales y políticas es en sí misma un tema de discusión política y que, por tanto, está sujeto a debate: "Las cuestiones o problemas simplemente no vienen etiquetados como 'sociales', 'políticos', o siquiera 'privados'. Lo cierto es que la cuestión de saber si un problema es intrínsecamente y apropiadamente social (y por ende, no merecedor del debate público) es, en sí misma, un aspecto político central. […] Sostengo –y la propia Arendt a veces sugiere esto– que cualquier problema puede convertirse en cuestión política, o transformarse en ella". Bernstein, *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática.*, 288. Algo parecido ha sido señalado por Dana R. Villa respecto a la distinción entre cuestiones que son de interés público o privado: "por supuesto, los asuntos públicos no están grabados en piedra y gran parte del contenido de la política democrática es el debate sobre qué asuntos son, de hecho, de pública (y constitucional) interés". Villa, *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*, 119. arendtianos. En mi opinión, la inquietud de estos autores es en cierto punto infundada: estas distinciones aparentemente tan rígidas operan a un nivel de abstracción destinado a aislar propiedades que en las cosas mismas, por supuesto, se dan a una.

> necesita la compañía de otros […] Por tanto, la comunidad natural en la casa nació de la necesidad, y la necesidad gobernaba sobre todas las actividades realizadas allí"[377].

Para señalar la peculiaridad del vínculo que reunía a los seres humanos en la casa, Arendt recuerda la marcada diferencia entre el culto religioso que era propio de este ámbito, la antigua religión de los dioses domésticos, y el culto propio de la ciudad, la religión de los dioses homéricos. En el ámbito de la casa el culto estaba reservado a los dioses del hogar, vinculados a la tierra de la que todo ser vivo emerge para regresar a ella más tarde en un ciclo en que nacimiento y muerte se suceden como parte de un mismo movimiento. Este movimiento es la propia vida, cuyo impulso mantiene unidos a los seres humanos en la convivencia doméstica. La fuerza de este impulso es la necesidad que condiciona a todos los seres vivos, también al hombre.

¿Qué significa vivir sujeto a la necesidad? El carácter condicionado del ser humano implica que este tiene que determinarse a sí mismo emprendiendo iniciativas para él posibles. Pero ocurre que, cuando el ser humano emprende una actividad orientada a la satisfacción de los requerimientos de la vida, esa iniciativa está de antemano determinada por ellos. La iniciativa es del individuo, pero tiene su origen en su condición viviente y permanece sujeta a ella. Este es el significado de una vida que transcurre sujeta a la necesidad: que todas sus iniciativas están determinadas de antemano de forma que su propia espontaneidad no puede hacerse sentir en el mundo. Y ya que como miembros del género humano tenemos idénticas necesidades, mientras la existencia transcurre sujeta a la necesidad, la individualidad de cada ser humano no puede comparecer en el mundo.

En tanto que viviente, todo ser humano es esclavo de la necesidad. Arendt explica que la manera de escapar de esta común esclavitud que los griegos encontraron fue someter mediante la violencia a otros seres humanos, obligándoles a cubrir con su fuerza de trabajo sus necesidades. En este sentido, la esclavitud como institución surgió de la común esclavitud de los seres humanos a las necesidades de la vida. Esto dio lugar a una peculiar

[377] Arendt, *The human condition*, 30. Arendt se vale de diversas fuentes de las que extrae el material fenoménico concreto a partir del cual traza esta distinción y articula sus nociones de lo público y lo privado. Por supuesto, los testimonios de autores clásicos como Aristóteles, Platón, Heródoto o Séneca son fundamentales, pero también recurre a las descripciones de obras como *La ciudad antigua* (1864) de Fustel de Coulanges o *Slavery in the Roman Empire* (1928) de R. H. Barrow. Algunos comentaristas han señalado como una de las limitaciones de los análisis de Arendt su recurso a ciertas tesis contenidas en estas obras que hoy se consideran superadas o el hecho de que la autora ignore a veces elementos importantes de la vida política griega. Así, por ejemplo, Sheldon S. Wolin le reprocha ciertas distorsiones históricas, como el hecho de que ignore las continuas presiones para ampliar la ciudadanía o los esfuerzos por ampliar el significado de la isonomía hasta incluir un contenido socioeconómico, lo que habría permitido a Arendt dar lugar a la imagen de una vida política sin conflictos de clase: Wolin, «Hannah Arendt: Democracy and The Political», 7.

forma de relación que determinó la convivencia en el ámbito doméstico y que Arendt reconoce como el significado original del término gobierno:

> "Porque todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, están legitimados a ejercer violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse uno mismo de la necesidad de la vida para la libertad del mundo […] Todo el concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido en que los comprendemos, así como el orden regulado que los acompaña, se consideraba prepolítico y perteneciente a la esfera privada en lugar de a la pública"[378].

En el análisis de Arendt de la experiencia griega, el gobierno es la peculiar forma de convivencia que caracterizaba el ámbito doméstico. Esta peculiar forma de convivencia se articulaba a partir de una diferencia fundamental, a saber, la diferencia entre el gobernante, que mediante el uso de la violencia imponía sus órdenes, y los gobernados, que en tanto sometidos a él estaban doblemente privados de su iniciativa: por la natural sujeción a la necesidad y por el dominio del amo. Lo que me interesa es que bajo las condiciones de esta forma de convivencia la existencia humana —la del gobernado, pero también la del gobernante— no puede determinarse libremente y, por tanto, el desvelamiento de *quién* es, que coincide siempre con la aparición de ese *más allá* de la totalidad de condiciones que la limitan, no puede tener lugar.

Veamos por qué describiendo el tipo de relación que implica el gobierno. Cuando la convivencia se articula a partir de la diferencia entre gobernante y gobernado, la relación se sostiene en último término sobre la coerción. La libre disposición de la propia iniciativa no es posible en una convivencia articulada de esta manera. Desde luego no para el gobernado que, sometido al gobernante, se encuentra privado de ella. Pero, lo que es más interesante, tampoco para el que gobierna. La coerción que éste ejerce sobre los otros presupone el uso de la violencia, la cual, advierte Arendt, es un elemento indispensable en todas las actividades que requieren manipular las herramientas necesarias para alcanzar un determinado fin. La violencia que media en la relación de gobierno indica que los gobernados son para el gobernante un instrumento, un medio para alcanzar un fin concreto —como el amo se valía de sus esclavos para la realización del trabajo del que

[378] Arendt, *The human condition*, 32. En "¿Qué es la libertad?" (1961) Arendt establece una curiosa relación entre la dualidad de significados de la palabra griega *archein*, que significaba comenzar y gobernar a un tiempo: "El significado plural de *archein* indica lo siguiente: sólo aquellos que ya eran gobernantes (es decir, cabezas de una hacienda que gobernaban sobre esclavos y familia) y que se habían así liberado a sí mismos de las necesidades de la vida para empresas en tierras lejanas o para la ciudadanía en la polis, podían comenzar algo nuevo; en cualquier caso, ellos ya no gobernaban, sino que eran gobernantes entre gobernantes, moviéndose entre sus pares" Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 164. Lo interesante de este comentario es que queda claro el sentido de la pluralidad de significados de *archein* originalmente se refería a que sólo mediante el gobierno y la liberación a que da lugar, puede uno abrirse camino hacia la libertad.

quedaba así dispensado. Pero cuando una actividad se orienta a la consecución de un fin, el que actúa no dispone libremente de su iniciativa, que está siempre determinada por ese fin de antemano. De este modo, las iniciativas que el gobernante emprende entre sus gobernados están determinadas por el fin que persigue y tampoco él es libre mientras permanece entre ellos.

Dicho de otro modo, mientras el cabeza de familia permanecía en la casa rodeado de sus esclavos, seguía en un ámbito en el que sus iniciativas se determinaban según los fines que la vida impone, aunque ahora dispusiera de otros que se ocupaban de ellos[379]. El amo estaba liberado de este trabajo, pero aún no era libre mientras seguía entre sus esclavos. En estas condiciones, que privaban tanto al amo como al esclavo de su libre iniciativa, no podía comparecer la individualidad de ninguno de ellos. Aún más, lejos de posibilitar la aparición de la individualidad, Arendt explica cómo la convivencia en la casa imponía una absoluta homogeneidad sobre todos sus miembros que, mediante el gobierno del amo, se regían según un interés único, del mismo modo que, sometidos a la necesidad que la vida impone, todos nos vemos reducidos a meros especímenes de la misma especie animal. De este modo, la diferencia implicada en la forma de convivencia que Arendt llama gobierno tiene como resultado la homogeneidad e indistinción de quienes participan de ella.

Hasta aquí, he planteado cómo en una convivencia articulada a partir de la diferencia entre gobernante y gobernado, el tipo de convivencia que caracterizaba el ámbito privado de la casa para los griegos, la diferencia dada en la condición humana no puede hacerse valer y, por tanto, la aparición de la individualidad no es posible. En contraste con ello, me gustaría ahora considerar cómo se articulaba la convivencia en el ámbito público del ágora, donde tenía lugar la actividad política. En el ágora, los ciudadanos se reunían con sus pares, los demás cabezas de familia, lo cual dio lugar a la constitución de un peculiar espacio sostenido por la convivencia de seres humanos en estricta igualdad. Arendt

[379] En este sentido, Arendt distingue radicalmente la liberación de la necesidad que el amo alcanzaba en el ámbito de la casa de la libertad a la que accedía al actuar y hablar en el ágora. A partir de esta distinción, R. Bernstein ha hecho una crítica a la identificación liberal de la libertad con una libertad negativa entendida como mera ausencia de coerción. Bernstein parte del claro fracaso de la invasión americana de Irak que, supuestamente, tenía el objetivo de liberar al pueblo de los opresores de forma que la libertad y la democracia pudieran asentarse en Oriente Medio: "la distinción que Arendt traza entre libertad pública y liberación es una de sus distinciones más importantes, y viene a ser relevante para la política contemporánea, en la cual existe una tendencia a fundir o confundir liberación con libertad. […] La liberación de los opresores puede ser una condición necesaria para la libertad, pero nunca es una condición suficiente para alcanzar una libertad pública positiva. El derrocamiento de los tiranos, los dictadores y los líderes totalitarios no implica en sí mismo el advenimiento de una libertad pública positiva". Bernstein, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*, 93-94.

identifica esta forma de convivencia en que todos los ciudadanos tenían igual derecho a la actividad política y al uso público de la palabra con el sentido original del término griego isonomía, el cual, por tanto, parece oponerse al tipo de convivencia supuesta en la noción de gobierno. Para evidenciar esto, recurre a una bella referencia de Heródoto en la que, en medio de una discusión sobre las diferentes formas de gobierno, Otanes, el defensor de la isonomía griega, declara que "no desea ni gobernar ni ser gobernado"[380]. Es decir, isonomía significa un más allá del tipo de convivencia articulada por la diferencia entre gobernante y gobernado. Lo que me interesa en el planteamiento de Arendt es cómo este más allá, que coincide con una convivencia articulada en igualdad, hace posible por primera vez la aparición de la espontaneidad y, con ello, el desvelamiento de su individualidad en el mundo:

> "Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio establecido sólo por muchos, en el que cada cual se mueve entre iguales. Sin esos otros, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina, pero no más libre. También él se mueve en un espacio en que no hay libertad en absoluto. Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendiendo así en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la *isonomia*. Pero *isonomia* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino, simplemente, que todos tienen el mismo derecho a la actividad política"[381].

Quiero entender mejor la íntima relación entre las nociones de igualdad y libertad que Arendt reconoce en la isonomía griega. Se trata de que la igualdad que articulaba la convivencia política en el ágora hizo posible por primera vez la aparición de la espontaneidad de los que participaban de ella y, de este modo, el desvelamiento de quienes eran en su radical singularidad. Cuando los otros entre quienes actúo son mis iguales, cuando respecto a ellos no soy ni gobernante ni gobernado, mi actividad no está ya sujeta a su dominio, pero tampoco los instrumentaliza para conseguir fines ulteriores. Entonces, la iniciativa implicada en las actividades que emprendo no está sujeta al dominio de ningún otro, pero tampoco orientada a un fin que la determina de antemano, sino que se determina plenamente a partir de sí, de forma que la espontaneidad de quienes participan de esta forma de convivencia puede manifestarse ante los otros con los que

[380] Arendt, *The human condition*, 32.
[381] Arendt, *The promise of politics*, 117-18.

convive. De este modo, la igualdad que articulaba la convivencia del ágora era la condición del establecimiento de un espacio en el que la libertad era posible y en el que la apertura que media entre condicionamiento e iniciativa que he identificado con la radical unicidad de cada ser humano hizo su aparición por primera vez.

De este modo, a partir de una descripción de la experiencia del ágora, Arendt reconoce que la aparición original de *quién* el ser humano requiere de una articulación de la convivencia humana en igualdad. Es decir, esta aparición descansa sobre una determinada forma de reunión humana y, por tanto, como muchos intérpretes han hecho notar, sobre condiciones intersubjetivas [382]. Ahora bien, es evidente que incluso aquellos que, poseedores de una hacienda propia y liberados de la necesidad por el gobierno de los esclavos, estaban en condiciones de transitar del *oikos* al *agora*, podían decidir permanecer en un ámbito en el que todo se decidía según el cuidado de la propia vida. Quiero concluir esta exposición aludiendo a una noción que en el planteamiento de Arendt funciona como bisagra en este tránsito del *oikos* al *agora*, es decir, en el tránsito de un orden en el que la existencia se conduce según sus intereses privados a uno en el que ese criterio ya no tiene validez. Me refiero a una peculiar noción de coraje a la que Arendt se refiere repetidamente como la principal de las virtudes políticas porque, según la autora, hace posibles todas las demás:

> "Abandonar la hacienda, originalmente para embarcarse en alguna gloriosa aventura y después simplemente para dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, exigía coraje porque sólo en la hacienda uno se ocupaba primeramente de la propia vida y supervivencia. Quienquiera que entrara en el dominio político primero tenía que estar preparado para arriesgar su vida, y un amor demasiado grande por ella imposibilitaba la liberad, era una señal certeza de esclavitud. El coraje, por tanto, se convirtió en la virtud política por excelencia y sólo aquellos hombres que lo poseían podían ser admitidos a una compañía que era política en contenido y propósito y que por tanto

[382] A partir de esta descripción, Taminiaux caracteriza la revelación de la individualidad del agente en Arendt como "intrínsecamente interpersonal", ya que las condiciones que la hacen posible son de naturaleza intersubjetiva: "este individuo puede hacer su aparición como quién es sólo al encontrarse con otros que aceptan esta aparición y se muestran también ellos como quienes son". Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, 83. Ahora bien, esto no significa que el orden privado de la existencia carezca de relevancia para el asunto que nos ocupa. En su descripción, Arendt señala que la posesión privada de una casa propia y la liberación de la necesidad mediante el gobierno sobre los esclavos, eran condiciones necesarias para que el cabeza de familia pudiera trascender del *oikos* al *agorá*, es decir, de un orden en el que la existencia se conducía según las necesidades que la vida le impone, a un orden en el que, libre de toda necesidad, podía determinarse a partir de sí misma. En este sentido, la aparición en el mundo del modo de ser de la condición humana tiene ciertas condiciones pre-políticas que son privadas, pero no tienen un sentido privativo. Sobre los rasgos no privativos de lo privado, consultar el parágrafo séptimo de la obra: Arendt, *The human condition*, 58-68.

> trascendía la mera reunión impuesta sobre todos -esclavos, bárbaros y griegos por igual- por la urgencia de la vida"[383].

Podríamos decir que, en términos de la experiencia griega, cada ciudadano podía decidir no cruzar nunca el umbral que separaba la casa del ágora. Esto significaba que decidía permanecer en un ámbito en el que, porque todo estaba orientado a su cuidado, la propia vida estaba a salvo; pero también que, a pesar de ser un hombre libre, decidía llevar la existencia de un esclavo. En este sentido, Arendt señala que la *philopsychia*, el excesivo amor por la vida, fue identificado por los griegos con la cobardía por la que el esclavo decidía no cometer suicidio a pesar de haber sido privado de su libertad, lo que parecía una prueba evidente de su naturaleza servil. Sólo aquel que prefería la muerte a una vida privada de libertad demostraba no ser un esclavo, al igual que sólo en tanto que reunía el coraje necesario para abandonar la casa y reunirse en el *agora* con el resto de ciudadanos, podía el cabeza de familia asumir la existencia de un hombre libre.

En términos generales, esto significa que, aun liberado de la sujeción a la necesidad y del gobierno de cualquier otro, el ser humano siempre se enfrenta a la posibilidad de conducirse en todo según los intereses que la vida comporta o desprenderse de ellos de forma que la espontaneidad de su iniciativa y su propia unicidad puedan revelarse en el mundo. Para transitar de un orden de existencia privado en el que todo se decide de forma interesada, a otro público en el que la existencia, desprendida de tales intereses, puede determinarse a partir de sí misma, es necesaria una determinación original que Arendt piensa a partir de esta noción de coraje. Antes de determinarse libremente por esto o aquello, el ser humano tiene que reunir el coraje suficiente para decidir determinarse a partir de sí mismo. Así interpretado, el coraje es el coraje de decidir *decidir*, de decidir la existencia humana determinarse a partir de sí misma, de asumir la carga que esta determinación implica. Pero esta decisión tal y como la expone Arendt no es una resolución íntima, que concierna únicamente el fuero interno del ser humano, sino la

[383] Arendt, *The human condition*, 36. A partir de una caracterización de Aquiles y su elección de una vida breve pero gloriosa como la imagen ejemplar de este coraje como decisión de asumir una existencia pública desprendida de intereses privados, E. Tassin hace una comparación con el caso de los inmigrantes indocumentados. Tassin plantea que, pensada desde el coraje, la ciudadanía es, antes que un estatus legal o identitario, algo que se constituye en el hecho mismo del actuar público. De este modo, presenta la manifestación de estos migrantes como un acto político puro, en el que, careciendo de garantía legal o reconocimiento alguno, se revelan como agentes políticos allí donde no están autorizados a aparecer: Tassin, «Achille et les clandestins: la scéne politique du courage», 16-36. En esta línea de búsqueda de casos ejemplares, W. Heuer vincula el coraje arendtiano al motivo de la banalidad del mal, interpretándolo como una decisión de actuar en coherencia con las propias convicciones y resistir frente a la obediencia ciega o la presión social. A partir de aquí, Heuer ejemplifica este coraje mediante ciertas figuras históricas, como la del activista Vaclav Habe en la Checoslovaquia comunista o Leoluca Orlando, el alcalde de Palermo enfrentado a la corrupción de la mafia siciliana: Heuer, «Política y coraje cívico», 17-33.

decisión de participar de una cierta forma de convivencia con otros en la que los intereses privados ya no son un criterio pertinente y de exponerse al mundo en su radical singularidad[384]. Lo que la noción de coraje nos recuerda es que esta exposición trae consigo ciertas alegrías, pero también comporta sus riesgos.

En resumen, de la descripción que hace Arendt de la convivencia en el *oikos* y el *agorá* se desprende que ambos ámbitos se correspondían con dos sentidos de igualdad y diferencia radicalmente opuestos. De un lado, el tipo de convivencia propio de la experiencia doméstica, el gobierno, se articulaba sobre una diferencia fundamental, la diferencia entre gobernante y gobernado, dando lugar a una cierta igualdad, la homogeneidad que el cabeza de familia imponía con su gobierno sobre los miembros de la casa, a los que sometía a un interés único, de forma que una misma posición se reproducía y prolongaba en cada uno de ellos. De otro lado, el tipo de convivencia propio de la experiencia en el ágora se articulaba sobre una noción de igualdad representada en la isonomía griega, una igualdad que establecía las condiciones en que la iniciativa de cada ser humano puede hacer su aparición en el mundo actualizando la irreductible diferencia que es él mismo.

II. El espacio de aparición y el desvelamiento del agente en la acción y el discurso.

En el apartado anterior, he planteado cómo, frente al prejuicio tradicional que reduce la política a una actividad orientada al cuidado de lo necesario que surge de la condición natural del ser humano, Arendt reconoce en ella la posibilidad de participar de una forma de convivencia no natural, arrancada de todo el ámbito de la necesidad y articulada en igualdad. Esta forma de convivencia en igualdad pone las condiciones en que resulta posible el desvelamiento del ser humano en su radical distinción. En este apartado quiero plantear dos cosas. En primer lugar, quiero indicar que el sentido más general de esta

[384] En un estudio sobre los usos que Arendt hizo de la figura del *daimon* griego, T. Tchir ha señalado la deuda de la noción arendtiana de coraje con Heidegger. El autor entiende que la resolución del *Dasein* reaparece en la noción arendtiana de coraje como virtud pública y en habilitante de la acción como actividad que contiene su propio *arché* y *telos*. Tchir sólo señala una distinción importante entre los planteamientos de los dos filósofos. Mientras que "Heidegger sostiene que la publicidad del *Ellos* es algo en lo que cae el *Dasein*, y que la auténtica existencia solo puede ocurrir trascendiendo este ámbito", Arendt señala que "es precisamente en el ámbito de lo público, el ámbito intersubjetivo de la apariencia y la *doxa*, donde la libertad y la individuación pueden ocurrir". Tchir, «Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's account of Political Action», 64. Pero, con ello, Tchir olvida la diferencia más relevante: la resolución es para Heidegger una decisión íntima que concierne sólo al *Dasein* y en Arendt, aunque el coraje también comporta la decisión del ser humano, esta está siempre referida al ingresar en un espacio mundano, el dominio público, y a la participación de la convivencia con otros. En este sentido, el coraje en Arendt no es sólo la decisión de decidir o, si lo es, es sólo porque es la decisión de participar de una forma convivencia en la que la vida ya no es un criterio.

aparición se hace visible en la correspondencia fundamental que Arendt traza entre las dos actividades políticas fundamentales, acción y discurso. En segundo lugar, quiero mostrar cómo, en solidaridad con el desarrollo anterior, Arendt señala que esta aparición sólo puede adquirir plena realidad en su comparecencia pública. De este modo, el diagnóstico arendtiano sobre las condiciones que hacen posible la comparecencia del modo de ser de la condición humana, no sólo se opone a los prejuicios tradicionales sobre la política, sino también al prejuicio peculiarmente moderno según el cual el lugar apropiado de dicha comparecencia se encuentra en la penumbra de la intimidad. Para todo ello voy a recurrir fundamentalmente a los parágrafos séptimo y vigesimocuarto de *La condición humana*.

Comenzaré refiriéndome a la definición que Arendt hace de la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) en una fundamental correspondencia en el parágrafo 24 de *La condición humana*. Arendt explica cómo, al participar de obra y palabra de la convivencia en igualdad habilitada en la plaza pública, cada ciudadano se mostraba ante sus iguales en su irreductible unicidad. En la acción y el discurso tiene lugar el desvelamiento del ser de aquel que actúa y habla:

> "Al actuar y al hablar los hombres muestran quienes son, revelan activamente sus identidades personales únicas y así hacen su aparición en el mundo humano, mientras que sus identidades físicas aparecen sin ninguna actividad propia en la forma única del cuerpo y el sonido de la voz. El desvelamiento de «quien» es alguien en contraposición a «qué» es —sus cualidades, dones, talentos y defectos, que puede desplegar u ocultar— está implícito en todo lo que alguien dice y hace"[385].

En este pasaje, Arendt diferencia el desvelamiento de esta identidad personal —el propio término "identidad" es raramente utilizado por Arendt para referirse a la individualidad— de la identidad física, esa mismidad que el ser humano comparte con el resto de cosas que forman parte del mundo. A esta última acepción de identidad se refiere más extensamente en "La durabilidad del mundo", el parágrafo 18 de la misma obra, donde la vincula con la experiencia de objetividad de las cosas del mundo:

> "Las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad se encuentra en el hecho de que —a diferencia del dicho de Heráclito según el cual nunca el mismo hombre puede entra al mismo río dos veces— los hombres, a pesar de su naturaleza siempre cambiante, pueden recobrar su mismidad, esto es, su identidad, por estar referidos a la misma silla y a la misma mesa"[386].

[385] Arendt, *The human condition*, 179.
[386] Arendt, 137.

Como indica la propia palabra (*objectum*), el carácter objetivo de las cosas del mundo consiste en su estar ahí delante como "«algo arrojado» o «puesto enfrente»"[387]. Este encontrarse ahí las cosas del mundo como algo permanente e independiente que opone resistencia al ser humano es la experiencia más original que conocemos de objetividad y, según Arendt, de ella procede nuestra propia identidad objetiva. La objetividad de las cosas del mundo estabiliza la fluidez e inestabilidad de la vida humana, permitiéndonos reflejarnos en ella y llegar a comprendernos a nosotros mismos, a pesar del carácter siempre cambiante y efímero de la vida humana, como una cosa más entre ellas.

Este origen de nuestra identidad física en la objetividad del mundo tiene una implicación importante para comprender su distinción respecto a la identidad personal. Mientras comprendamos la aparición del ser humano de este modo, como el estar ahí de una cosa con ciertos rasgos y propiedades, interpretamos el ser de *alguien* como si fuera *algo*. Cuando alguien habla o actúa ante nosotros, tenemos ahí delante su apariencia corporal, sus rasgos físicos, su vestimenta, su acento y las expresiones que usa, sus gestos, sus modales y su forma de estar, los temas que le interesan, lo que sabe y lo que no sabe. Todo ello nos dice mucho de lo que es esa persona, de su origen, su raza, su género o su clase social[388]. Pero en ello hay también algo más, algo que también se hace manifiesto en esa experiencia pero que no se reduce a ninguno de los rasgos que he enumerado antes ni que, de hecho, pudiera enumerar. Ante nosotros tenemos a esa persona en su irreductible unicidad y esa unicidad, que es *algo más* que todo lo anterior, es el dato al que se aferra Arendt y cuya comparecencia quiere comprender, la comparecencia de *quién* es alguien, a diferencia de *lo que* es.

---

[387] Arendt, 137.

[388] Todos estos atributos, sin duda son parte de *lo que* es cualquier individuo, pero no determinan *quién* es en el planteamiento de Arendt. Algunas críticas de Arendt realizadas por teóricos políticos interesados en su vertiente agonal suelen criticarle que la estrechez de los límites que impone a la política deje tan poco espacio para las concreciones de clase, raza o género del agente político. Arendt habría caído en la aristocrática fantasía de una política pura, una política sin substancia y sin un sujeto concreto que se exprese en ella. Por ejemplo, Sheldon S. Wolin, al que me referí antes, critica a Arendt por haber dejado fuera de su consideración todo conflicto de clase, dando lugar a un retrato idealizado de la vida política griega a partir del cual acuña una noción de lo político muy restrictiva: Wolin, «Hannah Arendt: Democracy and The Political», 6-8. Otra crítica vertida sobre Arendt ha sido su supuesto rechazo del cuerpo, que en su planteamiento sería excluido de la política y tratado como un mero ensamblaje de estados de ánimo o como una dimensión del yo que se agota en su sujeción a la necesidad: Connolly, «A critique of pure politics», 19-21. En una discusión con estos autores, Dana R. Villa hace frente a sus reclamos de mayor holgura para la expresión del sujeto político en su concreción reivindicando la importancia de "la impersonalidad del ethos agónico de Arendt", es decir, el hecho de que la acción y el discurso que tienen lugar en la confrontación política sólo son posibles en un cierto distanciamiento respecto de uno mismo, es decir, respecto de las condiciones —también de raza, género, clase etc.— que nos atraviesan: Villa, *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*, 110.

Según Arendt, a diferencia de la identidad física —que sigue estando ahí al incluso en pleno reposo— la comparecencia de esta identidad personal descansa enteramente sobre la iniciativa del ser humano, hasta el punto de que la revelación de esta iniciativa y la de la individualidad son prácticamente una y la misma cosa. Es decir, el sentido más general de la aparición del modo de ser de la condición humana en el mundo coincide con la revelación de la libertad. En mi opinión, esta coincidencia en la revelación de la libertad y la individualidad es el significado último de la correspondencia que Arendt reconoce entre las dos actividades políticas fundamentales, la acción y el discurso, que, como la autora indica, eran ya consideradas en la primigenia comprensión de los griegos como "coincidentes y equivalentes, del mismo rango y la misma clase"[389]. La correspondencia entre la acción y el discurso señala que el sentido más general de la aparición de quien es alguien coincide siempre con la aparición de su libertad en el mundo.

Para mostrar esto, voy a ocuparme brevemente de la caracterización que Arendt hace de ambas actividades. De un lado, Arendt define la acción (*praxis*) como "tomar una iniciativa, comenzar"[390]. En la acción, el ser humano se determina a partir de sí mismo de modo que la iniciativa que asume descansa plenamente sobre su propio ser, haciendo de sí un nuevo comienzo. Arendt recuerda aquí la definición agustiniana del ser humano como *initium* y, a partir de ella, caracteriza la acción como "una actualización de la condición humana de la natalidad"[391]. Cada vez que el ser humano actúa, hace de sí un nuevo comienzo actualizando el hecho mismo de su llegada original al mundo y aparece de nuevo ante todos irrumpiendo con su espontaneidad en la continuidad del tiempo como lo hizo ya entonces, de modo que su libertad adquiere así una apariencia mundana[392].

De otro lado, Arendt define el discurso (*lexis*) como el modo específicamente humano de corresponder y replicar a todo cuando ocurre o es hecho en el mundo. Al hablar, el ser humano muestra ese mundo que comparte con sus iguales desde el personal punto de vista que ocupa en él y, al hacerlo, no sólo desvela aquello sobre lo que habla, sino que también se muestra él mismo. En este sentido, Arendt caracteriza el discurso como "la

[389] Arendt, *The human condition*, 26.
[390] Arendt, 177.
[391] Arendt, 178.
[392] Un argumento interesante y escasamente esgrimido contra las acusaciones de grecomanía es que esta caracterización de la acción como nuevo comienzo y actualización de la natalidad tiene en verdad su fuente, no en la experiencia de la *polis* griega, sino en Agustín que, como la autora suele señalar, en su filosofía conceptualizó en parte la experiencia política de Roma: "Al igual que cristiano, Agustín también fue romano y, en esta parte de su obra, formuló la experiencia política central de la antigüedad romana, que era que la libertad como comienzo llegó a ser manifiesta en el acto de la fundación". Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 166.

actualización de la condición humana de la pluralidad"[393] pues, al hacer un uso libre de la palabra, el ser humano actualiza el hecho de que existe entre sus iguales como un ser único.

Es decir, de un lado, la acción actualiza el carácter de nuevo comienzo de todo ser humano; de otro lado, el discurso desvela su irrepetible distinción. Pero lo cierto es que la propia Arendt insiste en la mutua implicación de acción y discurso. La acción sólo es acción, es decir, la iniciativa singular de un individuo singular, en tanto presupone el elemento desvelador del discurso. Sin él, se vería reducida a una incomprensible y anónima ejecución de movimientos, que no revelarían nada ni a nadie. "No hombres que actúan, sino robots que ejecutan, lograrían aquello que, humanamente hablando sería incomprensible"[394]. De otro lado, el discurso solo es discurso, es decir, un uso libre de la palabra, en tanto presupone el elemento de iniciativa que hay en la acción. Una forma de hablar carente de esta espontaneidad puede ser útil en muchos sentidos, pero perdería el elemento desvelador que Arendt reconoce al discurso. En definitiva, es evidente que acción y discurso, actualización de la natalidad y desvelamiento de la distinción, se corresponden tan íntimamente que son dos caras de lo mismo: la irrupción de la espontaneidad en el mundo implica la aparición de esa apertura entre condicionamiento e iniciativa que es todo ser humano y, con ello, la revelación de *quién* es en el mundo. El sentido más general de esta revelación es la comparecencia de la libertad.

Ahora bien, la comparecencia conjunta de personalidad y libertad requiere de un espacio apropiado en el que hacer su aparición. Como hemos visto, sólo una determinada articulación de la convivencia humana provee el ámbito en que esta comparecencia puede tener lugar. Cada vez que los seres humanos participan de una convivencia en igualdad en el modo de la acción y el discurso constituyen lo que Arendt suele llamar el espacio de aparición, un ámbito de visibilidad compartida en el que cada ser humano puede mostrarse en su irrepetible individualidad y ver confirmada su realidad ante la mirada de sus iguales:

> "La acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su ubicación apropiada casi en cualquier tiempo y lugar. Es el espacio de aparición en el sentido más amplio de la palabra, a saber, el espacio en el que yo aparezco ante otros y otros aparece ante mí, donde los hombres no existen meramente como otros seres inanimados o vivientes, sino que hacen su aparición explícitamente […] Estar privado de él significa estar privado de realidad que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que la apariencia. Para los hombres, la realidad del mundo

[393] Arendt, *The human condition*, 178.
[394] Arendt, 178.

> está garantizada por la presencia de otros, porque aparece a todos ellos; «porque lo que aparece a todos, eso es el Ser» y todo lo que carece de esta apariencia viene y va como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro, pero sin realidad"[395].

Al actuar y hablar conjuntamente, los seres humanos muestran el modo en que el mundo se manifiesta desde las diferentes posiciones que ocupan en él, dando lugar a un ámbito en el que todo cuanto aparece lo hace desde la irreductible diversidad de esos puntos de vista y en el que, a la vez, hacen su aparición ellos mismos. Lo que me interesa es que, a partir de una referencia de Aristóteles, Arendt señala que esta aparición pública de la individualidad es la condición misma de su realidad. Es decir, lo que está en juego en la comparecencia del ser humano ante la mirada de sus iguales es que su irrepetible ser, quién es él mismo, pueda llegar a tener una realidad fenoménica plena. Al margen de esta aparición, parece condenada a la incierta y vaga existencia que tienen las cosas que, como los sueños, sólo ve uno mismo.

Esta misma implicación de aparición pública y realidad es el contenido de la noción de publicidad que Arendt expone en "El dominio público: lo común", el parágrafo séptimo de *La condición humana.* En su exposición, Arendt emplea una peculiar forma de argumentar que me interesa particularmente. Para evidenciar el vínculo entre publicidad y realidad, se vale de algunas experiencias en las que su carácter privado se corresponde con una cierta irrealidad. Arendt identifica estas experiencias con "las fuerzas de la vida íntima"[396]. En este sentido, la distinción arendtiana entre la realidad que se desprende de la aparición pública y la irrealidad de cuanto está privado de ella puede leerse como un argumento contra el prejuicio moderno según el cual la individualidad humana sólo encuentra un lugar apropiado al abrigo de la intimidad. Frente a este prejuicio, la

[395] Arendt, 198-99. A partir de estas descripciones, algunos comentaristas han incidido en la materialidad y corporeidad del encuentro que sostiene el espacio de aparición en Arendt. Esta línea interpretativa parte de la reapropiación que Judith Butler hizo de la noción arendtiana de espacio de aparición en términos corporales. A partir de experiencias de congregación y participación en manifestaciones masivas —en particular, las de las Primaveras Árabes—, Butler plantea que lo que hay en juego en el espacio de aparición arendtiano es la reunión de cuerpos plurales y habla de acto de habla encarnado y del derecho fundamental a reunirse con otros y aparecer ante ellos: Butler, «Apuntes para una teoría performativa de la asamblea». A partir de este planteamiento, lectoras de Arendt tan atentas como Adriana Cavarero han señalado que, a pesar de que Butler lleva al extremo el planteamiento de Arendt al hablar de "performatividad corporal", resulta interesante señalar la relevancia de la aparición del cuerpo así como de los elementos matéricos en el planteamiento arendtiano. A Cavarero le interesa la posibilidad de hacer una crítica de los populismos virtuales y de la desinformación en la red, así como de insistir en el hecho de que en Arendt lo político viene determinado, no por un tipo de discurso o de opinión, sino por una forma de encuentro: "Arendt va incluso más lejos al subrayar la materialidad de este espacio político. Sugiere que aquellos que se presentan y hablan no son políticos por lo que dicen, sino porque se lo dicen a otros con los que comparten un espacio interactivo de exposición recíproca […] el interés de Arendt está en la relación de actores políticos encarnados, no en el contenido de sus discursos". Cavarero, «Human Condition of Plurality», 40.

[396] Arendt, *The human condition*, 50.

recuperación arendtiana de la experiencia política griega revela que el irrepetible ser de cada hombre encuentra su realidad únicamente al aparecer ante la mirada de otros:

> "La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos, y mientras la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada, como nunca fue conocida antes de la emergencia de la edad moderna y de la concomitante decadencia del dominio público, siempre intensificará y enriquecerá toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, esta intensificación siempre tendrá lugar a expensas de la garantía de la realidad del mundo y de los hombres"[397].

Arendt traza una clara distinción entre la intensidad de la vida íntima y la realidad que confiere la exposición a la mirada pública. Las fuerzas de la vida íntima —"las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, el deleite de los sentidos"[398]— aunque pueden ser muy intensas, como en la desgarrada y contradictoria experiencia del individuo moderno, mientras permanecen en la penumbra de la privacidad mantienen un carácter vago e incierto. Sólo cuando adquieren una forma que les permite hacer su aparición en público, como ocurre cuando el artista las transfigura en su obra dándoles una apariencia que otros pueden admirar o, simplemente, cuando las narramos al compartirlas en una conversación con un amigo, pueden superar este carácter incierto y adquirir una consistencia real. Pero, entonces, esta realidad se deriva de que han hecho por fin su aparición en público.

---

[397] Arendt, 50. S. Benhabib ha sido muy crítica con la comprensión arendtiana de la esfera pública. De un lado, la autora señala que en el planteamiento de Arendt hay una confusión entre una noción fenomenológica de "espacio de aparición" y una noción institucional de "esfera pública": Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 127. De este modo, separa algo que, en mi opinión, en el planteamiento de Arendt está íntimamente relacionado. El interés de la noción arendtiana de la esfera pública reside en plantear su rédito ontológico, es decir, que la realidad del mundo depende en buena medida de la existencia de una esfera pública instituida. Al separar ambas nociones, Benhabib le niega la dimensión fenomenal a la noción institucional y, a la vez, separa la noción de espacio de aparición de su sentido político, como si este espacio de visibilidad pudiera constituirse en cualquier forma de improvisada reunión. Una crítica similar puede encontrarse en: Villa, *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*, 141-42. Sobre este carácter ontológico de la esfera pública y la comprensión de Arendt del mundo fenoménico a partir del modelo de la *polis* griega: Lucena Góngora, «Hannah Arendt y el rescate de las apariencias: condiciones ontológicas de la vida política», 43-60. Por otro lado, en un texto ya clásico, Benhabib, claramente influenciada por Habermas, distingue tres modelos de espacio público, el agonal que atribuye a Arendt, el legalista que basa en Ackerman y el discursivo planteado a partir de Habermas: Benhabib, «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas.», 89-120. La comparación le sirve a Benhabib para señalar las limitaciones del modelo arendtiano, que demasiado apegado al modelo de la ciudad griega, adolecería de la nostalgia por una experiencia democrática ya irrecuperable y de una aceptación reticente (*reluctant*) de la modernidad, ignorando las nuevas formas de experiencia política producidas por la sociedad de masa y la democracia liberal capitalista. Frente al énfasis de Benhabib sobre el modelo de esfera pública consensual determinado por Habermas, E. Tassin ha reivindicado una comprensión de la esfera pública en Arendt basada, no en el consenso, sino en la revelación del ciudadano en confrontación discursiva, confrontación respecto a la que ese consenso sería un resultado deseable, pero no el fin al que de antemano se orienta la discusión misma: Tassin, «La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso», 3.

[398] Arendt, *The human condition*, 50.

En este sentido, Arendt reconoce la comparecencia de algo ante una pluralidad de espectadores que pueden ver lo mismo desde perspectivas diversas como la experiencia sobre la que en último término descansa el criterio humano de realidad. Solo porque otros pueden ver lo mismo que yo veo, puedo estar seguro de su realidad y, a la inversa, cuando algo únicamente es visto por uno mismo, siempre cabe la sospecha de que se trate de una alucinación o un espejismo. Lo que está en juego en la publicidad es la posibilidad de discernir la realidad o irrealidad de todo cuanto aparece y, por tanto, que la individualidad humana adquiera una realidad fenoménica plena depende de su aparición ante la mirada de los demás. Mientras permanece al margen de esa mirada, sólo puede aspirar al tipo de realidad que corresponde a los sueños o a los pensamientos no expresados.

Esta es la razón de que los griegos reconocieran en el paso del *oikos* al *agora* la única posibilidad de alcanzar una existencia plenamente individual. Necesitaban testigos que confirmaran la realidad de una individualidad que sólo podía revelarse ante la mirada de sus iguales. Frente a la experiencia rousseauniana del individuo cuya prístina autenticidad únicamente puede subsistir en soledad, protegido de la mirada del otro, Arendt vuelve a la experiencia del ciudadano griego que reconocía en la admiración pública la única garantía de su realidad. Pero hay algo importante que es necesario aclarar aquí. No se trata de que la individualidad del ciudadano, que en la privacidad de la casa se mantenía recogida y oculta, se revelara más tarde cuando participaba de la convivencia en el ágora. De lo que se trata más bien es de que esa individualidad únicamente alcanzaba su realidad en la pura actualidad de los actos y palabras compartidos en público y esa aparición, indisolublemente ligada a la experiencia viva de la acción y el discurso, no procedía de nada que la precediera ni dejaba tampoco nada tras de sí[399]. Dicho de otro modo, el agente revelado no es un sujeto preexistente con respecto a la acción, sino que se constituye en

[399] Este planteamiento es contrario a la comprensión expresivista de este desvelamiento a la que han dado lugar autores como M. P. d'Entrèves o S. Benhabib, que lo comprenden como la manifestación exterior de una esencia interior, presuponiendo para la condición humana una ontología sustancialista que no le corresponde. Pero también es contrario a la reducción de la identidad en Arendt a la asunción de roles públicos en el gran teatro del mundo, como plantean autores como Dana R. Villa. En mi opinión, *quién* es el agente adquiere su fugaz realidad en la pura espontaneidad del acto —y, como veremos más tarde, la fugacidad de esta comparecencia se redime luego en la historia a la que da lugar, que en buena medida escapa del control del actor. En este sentido, el acto no es la obra del actor, sino el actor la obra de sus actos y peripecias. Esto es absolutamente coherente con el hecho de que la propia Arendt identifique, a partir de Aristóteles, aquello que está en juego en política, la "obra del hombre", con un "vivir bien", es decir, algo que es pura actualidad (*energeia*): Arendt, 207. E. Tassin ha observado esto mismo y se refiere a ello de forma parecida: "que la acción revele al agente no significa que el agente revelado sea un sujeto preexistente con respecto a la acción, un sujeto que sería algo así como el autor de la acción […] Esta intuición arendtiana es sin duda decisiva: el actor nace de sus actos antes de preexistir a ellos; el actor es el hijo de su acción y no su padre". Tassin, «La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso», 9.

su realidad en la propia espontaneidad de sus actos. La acción es pensada por Arendt como un segundo nacimiento porque, por decirlo así, al actuar el ser humano se alumbra a sí mismo. Sólo ante la mirada de los demás, en un espacio sostenido por la presencia de sus iguales, la individualidad de cada ciudadano podía hacer su aparición en actos y palabras que todos podían ver y oír, adquiriendo la realidad de un fenómeno que formaba parte del mundo durante su breve comparecencia.

Antes de ocuparme de ello, me gustaría pensar de forma más concreta el sentido de la aparición de la individualidad tal y como tiene lugar originalmente en la acción y el discurso. Al afirmar que este sentido coincide de forma general con la libertad, lo cual se hizo evidente por la correspondencia fundamental que Arendt reconoce entre acción y discurso, he omitido algo importante en mi exposición. Lo cierto es que, en su interpretación de la experiencia griega, Arendt suele advertir que esta correspondencia original entre acción (*praxis*) y discurso (*lexis*), plenamente visible aún en la comprensión homérica que permeó con su espíritu la vida de la *polis* griega, comenzó a encubrirse en la experiencia del ágora y, sobre todo, en la filosofía política posterior, hasta dar lugar a una comprensión de la acción y el discurso como dos actividades completamente diferentes. Arendt se refiere a esta separación en el parágrafo cuarto de la obra:

> "En la experiencia de la *polis*, que no sin razón ha sido llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos, y aún más en la filosofía política que emergió de ella, la acción y el discurso se separaron y llegaron a ser actividades más y más independientes. El énfasis pasó de la acción al discurso y al discurso como un medio de persuasión más que como el modo específicamente humano de responder, replicar y valorar todo cuando ocurría o era hecho. Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decidía mediante las palabras y la persuasión y no mediante la fuerza y la violencia"[400].

Según Arendt, la separación de la acción y el discurso y la comprensión del discurso, no como un uso libre de la palabra, sino como un medio de persuasión, es el resultado de una dinámica inherente a la propia vida política. En la convivencia doméstica, la relación con los otros se sostenía sobre la coacción y la violencia era el medio por el que el amo determinaba la iniciativa del esclavo, asegurando así su obediencia. Pero en la convivencia política, donde ya no hay amo ni esclavo, todos se relacionan como iguales. Cuando el otro es mi igual, ya no cabe coaccionarle y, si quiero que actúe de acuerdo conmigo, en todo caso puedo intentar persuadirle mediante el uso de la palabra. Entonces, ya no le impongo nada. El acuerdo es fruto de la convicción, no de la imposición. Es decir,

[400] Arendt, *The human condition*, 26.

es un acto libre. De este modo, en el ámbito del ágora las palabras ocuparon el lugar de la violencia y al acceder a ella los ciudadanos participaban de una forma de vida en la que todo se decidía mediante la mutua persuasión y el intercambio discursivo. Este es el sentido de la íntima correspondencia que Arendt reconoce entre las caracterizaciones aristotélicas del ser humano como *zoon politikon* y como *zoon logon ekhon*[401].

Ahora bien, en una forma de convivencia en que la persuasión es tan relevante, siempre cabe la posibilidad de que el objetivo de convencer al otro acabe ocupando un lugar central en el intercambio discursivo. Esto se corresponde con el hecho, señalado por Arendt, de que cada ciudadano acabó considerándose como un rétor y que la retórica, el arte de hablar en público, acabó convirtiéndose en el arte político por antonomasia. Lo que me interesa es que a este desarrollo le es inherente un peligro. Por decirlo brevemente, el problema es que una forma de hablar que de antemano está orientada por el único propósito de convencer a la audiencia que escucha, corre el riesgo de perder su cualidad desveladora en favor de su mera eficacia.

Hablar siempre es hablar con alguien de algo, pero cuando al hablar estoy únicamente interesado en convencer al otro, las palabras forman parte de un proceso orientado a un fin que determina todo lo dicho de antemano. En ese caso, las palabras son como herramientas que elijo según su efectividad para alcanzar el fin propuesto, del mismo modo que mi elección del martillo o el destornillador dependerá de si lo que quiero es clavar un clavo o enroscar un tornillo. Pero entonces, el discurso se opaca y ya no revela aquello sobre lo que hablo desde la posición personal que ocupo en el mundo. Sólo cuando al hablar no estoy orientado por la intención de convencer al otro, el lenguaje, liberado de toda finalidad, puede trascender su condición de mera herramienta y dar lugar a una forma de hablar que considera libremente todo cuanto le ocupa, mostrándolo tal y como aparece desde mi personal punto de vista. Lo que ocurre entonces es que, en lo dicho, junto con aquello sobre lo que hablo comparece también ese punto de vista, es decir, comparezco yo mismo. De este modo, sólo a condición de dejar atrás el criterio de la eficacia, el discurso adquiere su peculiar cualidad desveladora por la que no sólo muestra lo que dice, sino también a quien lo dice.

[401] Aquellos privados de esta forma de vida, los esclavos y los bárbaros, pero también los propios ciudadanos mientras permanecían en sus casas, eran *aneu logou*, carentes de la posibilidad, no de hablar, sino de hacer un uso libre de la palabra. En una convivencia articulada a partir de la diferencia entre gobernante y gobernado —como ocurría en la casa, pero también en los grandes imperios persas— las palabras tienen el carácter de una orden que presupone el uso de la violencia. Esta forma de hablar, por supuesto, no era considerada discurso por los griegos: Arendt, 27.

Es decir, el problema consiste en que en una forma de convivencia en la que la persuasión mutua es tan relevante, siempre cabe la posibilidad de que el criterio de la eficiencia del discurso, de su mera persuasividad, se imponga sobre su carácter desvelador, arruinando la comparecencia de quien habla. Lo que ocurre entonces es que la correspondencia entre acción y discurso se ha roto: el discurso ya no es un uso libre de la palabra, sino un uso interesado del lenguaje. Esta ruptura es un riesgo inherente a la propia vida política y lo cierto es que, sólo mientras tal correspondencia se mantenga intacta, es decir, mientras el discurso siga siendo una forma de acción y no una mera herramienta al servicio de un fin, puede su potencial desvelador mantenerse intacto. Sólo en esta medida la política sigue siendo el ámbito de experiencia en que *alguien* puede aparecer.

Este riesgo era aún mayor en una vida política que, como la griega, se articulaba en torno a la constante confrontación de los ciudadanos. Por su carácter agonal, la política griega siempre corría el riesgo de convertirse en una actividad orientada únicamente por el propósito de convencer a la audiencia y derrotar al oponente. Para examinar este riesgo, en la siguiente sección quiero ocuparme más detenidamente de la consideración arendtiana de la experiencia agonal griega. A partir de ella, espero poder entender mejor el sentido concreto del desvelamiento de la individualidad que, como hemos visto, coincide en general con la aparición de la libertad.

4.2.3 El acontecer de la aparición del *alguien* a partir de la experiencia agonal.

Hasta aquí, hemos visto cómo las condiciones en las que la diferencia dada en la condición humana puede hacerse valer, de forma que la aparición de *alguien* en el mundo sea posible, consisten en una peculiar forma de encuentro, una articulación en igualdad de la convivencia humana de la que resulta la apertura de un espacio de aparición que Arendt describe en su consideración de la experiencia del ágora. En este apartado me propongo hacer un análisis de la descripción arendtiana de la experiencia agonal griega y de la conjunta aspiración a la inmortalidad que orientó la convivencia en la *polis*. Mi hipótesis es que a partir de estos análisis Arendt determina el modo en que en general acontece la aparición de *alguien* en el mundo y reconoce, en la olvidada aspiración a la inmortalidad, una comprensión original de este modo de ser.

En primer lugar, me haré cargo de la peculiar noción de combate que, a través de la narración homérica de la guerra de Troya, determinó el espíritu agonal griego. Creo que Arendt reconoció en esta noción un potencial esencialmente revelador que descansaba sobre el hecho de que, en ella, la lucha estaba orientada por un principio, la excelencia

(*areté*), esencialmente político. A partir de aquí, describiré la aspiración del ciudadano a la excelencia, la cual coincide con lo que, de forma más general, Arendt suele llamar actuar inspirado por un principio. Esta descripción me permitirá precisar que, en el planteamiento de Arendt, la aparición del *alguien* coincide siempre con la revelación de un principio general en un acto singular. Por último, me referiré a cómo esta forma de actuar se hace visible en la descripción arendtiana de la aspiración griega a la inmortalidad. En mi opinión, Arendt reconoció en esta experiencia una comprensión original de la condición humana que quiero esclarecer. En la aspiración a la inmortalidad, el ciudadano ya no estaba determinado por un fin situado más allá de sí mismo —como en la *theoria*, en la que el filósofo perseguía la contemplación de una verdad eterna— sino que aspiraba meramente a la actualización de su propio ser en el mundo, que se revela así como el fin más elevado al que puede aspirar cualquier ser humano en la comprensión de la *polis* griega. Es decir, lo que Arendt reconoció en su lectura de la experiencia griega de aspiración a la inmortalidad es una comprensión del ser humano en la que este no existe en relación a ningún fin que se encuentre más allá de sí mismo y al cual esté dirigido de antemano su ser, sino que existe en relación a sí mismo y está primeramente orientado a su propio ser [402]. Para todo ello, me valdré de "¿Qué es la libertad?" y "El concepto de Historia: antiguo y moderno", los parágrafos 3, 6 y 28 de *La condición humana* y "La cuestión de la guerra", un epígrafe de *La promesa de la política*, editada por Jerome Kohn.

I. La imparcialidad homérica y el espíritu agonal.

En "El desvelamiento del agente en el discurso y la acción", el parágrafo 24 de *La condición humana*, Arendt llama "pura unión humana"[403] al tipo de convivencia en

[402] Inevitablemente, aquí resuena la descripción de Heidegger del Dasein como un ser que existe por mor de sí mismo con la cual la constitución ontológica del Dasein, el hecho de que, por su propio modo de ser, este existe siempre en la proyección y actualización de una y otra posibilidad de su ser. La expresión aparece, por ejemplo, en un curso de verano de 1928, el último impartido en Marburgo, donde Heidegger señala lo siguiente: "Ser por mor de sí es una determinación esencial del ser del ente que llamamos Dasein. […] El ser-para-sí-mismo, en tanto que ser-uno-mismo es el presupuesto para las distintas posibilidades del comportarse óntico respecto de sí mismo". Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, 221. Creo que en la descripción de Arendt de la experiencia del ciudadano griego es reconocible una estructura similar, en particular cuando la autora identifica, a partir de una expresión de Aristóteles, el objeto de esta experiencia política con "la obra del hombre" (*ergon tou anthrōpou*) en un sentido propio, la cual no es ninguna "obra" propiamente dicha, ningún objeto o resultado que trascienda a la acción, sino su propio vivir: Arendt, *The human condition*, 206-207.

[403] Arendt, 180. En el original dice "*sheer human togetherness*". Arendt se refiere a una modalidad de la coexistencia en que los hombres se reúnen exclusivamente en tanto que hombres. Se trata, por tanto, de un modo de convivencia propiamente humano. En la única traducción disponible, de Ramón Gil Novales, aparece como "pura contigüidad humana". Arendt, *La condición humana*, 109. En mi opinión, "contigüidad" nombra una propiedad de cosas que están ahí unas junto a otras y no es una expresión adecuada para referirse a una relación entre individuos considerados como algo más que cuerpos que ocupan un espacio.

igualdad que hace posible la aparición de quien actúa, una convivencia "donde las personas están unas *con* otras y no a favor ni en contra"[404]. Con esta caracterización, opone la convivencia propia del ágora, no ya a la comunidad natural de la casa, articulada sobre la diferencia entre gobernante y gobernado, sino al tipo de convivencia propia de un conflicto bélico, determinada por la diferencia entre amigo y enemigo[405].

Las actividades en que se revela la individualidad humana, la acción y el discurso, no son posibles en el seno de una convivencia articulada a partir de esta diferencia. Cuando "las personas están sólo a favor o en contra"[406], cuando el otro es para mí amigo o enemigo, la relación está atravesada por un interés, ya sea la promesa del triunfo común o la amenaza del perjuicio en la derrota. Entonces, las iniciativas que emprendo se determinan siempre según dicho interés, bien por el deseo de alcanzar la victoria, bien por la intención de evitar el éxito del contrario. En cualquier caso, la existencia no se determina a partir de sí y la acción —y el desvelamiento del agente— no resulta posible. Por lo mismo, un decir interesado bien en perjudicar la causa contraria, bien en favorecer la propia, es un decir opaco, incapaz ya de mostrar a aquel que habla. En este caso, las palabras se convierten en herramientas que elijo según su adecuación para alcanzar el fin propuesto, ya sea "engañar al oponente o deslumbrar al propio bando con propaganda"[407]. Ya no revelan aquello sobre lo que hablo desde la singular posición que ocupo en el mundo. Pierden esta cualidad desveladora en favor de su mera eficacia.

Pero, si el tipo de convivencia propia del conflicto bélico arruina las condiciones en que la acción y el discurso resultan posibles, parece extraño que Arendt encuentre en la vida política griega, caracterizada precisamente por un "espíritu ferozmente agonal"[408], el ámbito de experiencia adecuado para comprender cómo acontece la aparición de *alguien* en el mundo. El apasionado deseo de cada ciudadano por distinguirse entre sus iguales

---

En la traducción francesa, de George Fradier, la expresión es traducida como "*l'unité humaine pure et simple*". Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 236. En el mismo pasaje de la versión alemana, curiosamente, desaparece la expresión.

[404] Arendt, *The human condition*, 180.

[405] Esta diferencia entre amigo y enemigo está en las antípodas de aquello a lo que Arendt se refiere cuando habla de la *philia* griega, una noción de amistad de la que habla Aristóteles y que implica una forma de discurso como puesta en común del mundo compartido. Una exposición de esta noción puede encontrarse en "Sobre la humanidad en tiempos oscuros: reflexiones sobre Lessing" (1959): Arendt, *Men in Dark Times*, 3-31. Si dejo fuera de mi consideración esta noción de amistad es porque, a pesar de que Aristóteles advirtió su relevancia, no coincide con los análisis arendtianos de la vida agonal, lo que se hace evidente por la inestabilidad y envidia que atravesó la vida en la *polis* griega. De hecho, en alguna ocasión Arendt alude a que Sócrates y Aristóteles querían que los ciudadanos llegasen a ser amigos, lo que implica que esta amistad no era la tónica general en la ciudad: Arendt, «Philosophy and Politics II», 87-90.

[406] Arendt, *The human condition*, 180.

[407] Arendt, 180.

[408] Arendt, 41.

requería de una constante confrontación con ellos. Es preciso conciliar este espíritu agonal con el tipo de convivencia en igualdad que Arendt planteaba como condición de posibilidad de la distinción humana. Para ello, voy a determinar la peculiar noción de lucha que articuló la vida política griega a partir de la interpretación arendtiana de sus fuentes, es decir, de la narración de Homero en su famoso poema sobre la guerra de Troya. Se trata de entender cuál fue la principal enseñanza que la vida política griega extrajo de este poema. Para ello, fundamentalmente voy a valerme de un desarrollo que forma parte del material escrito por Arendt en la década de los 50 para su inconcluso proyecto de una *Introducción a la política*, editado por U. Ludz bajo el epígrafe "La cuestión de la guerra" y más tarde incluido por Jerome Kohn en *La promesa de la política* (2005).

En este epígrafe, Arendt advierte que la enorme influencia de Homero sobre la vida política griega se concretó en el modo en que la *polis* "incorporó el concepto de lucha"[409] en su organización y, para comprender este concepto de lucha, se refiere a cómo la mirada de Homero "embelleció"[410] el conflicto bélico troyano, dando lugar a una noción de combate que, depurada de su sentido destructivo, adquirió un carácter político. Arendt señala que esta noción de combate fue el resultado de un rasgo peculiar de la mirada homérica, a saber, su imparcialidad:

> "Es de crucial importancia que el canto de Homero no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque tanto la victoria de los griegos como la derrota de Troya había sido irrevocablemente decidida por decreto de los dioses, esto no hiciese a Aquiles más grande que Héctor o la causa de los griegos más justa que la defensa de Troya. Homero celebra esta guerra de aniquilación, ya en su tiempo datada siglos atrás, de tal manera que, en cierto sentido —es decir, en el sentido de la memoria poética e histórica— deshace la propia aniquilación. La gran imparcialidad de Homero no es una objetividad libre de valoración en el sentido moderno, sino más bien una perfecta libertad de intereses particulares y una completa independencia del juicio de la historia y, a diferencia de la historia, depende del juicio de los implicados y de su concepto de grandeza"[411].

[409] Arendt, *The promise of politics*, 165.
[410] Arendt, 165.
[411] Arendt, 164. De este texto hay disponible una versión original alemana editada por Ursula Ludz. Traduzco de la edición de Jerome Kohn en inglés por mis limitaciones con el alemán y por mi desacuerdo con la traducción al castellano del original. En la traducción de Rosa Salá Carbó de este pasaje, resulta incomprensible la oposición que Arendt establece entre la imparcialidad de Homero y la objetividad histórica moderna: "Esta gran imparcialidad de Homero, que no es objetividad en el sentido de la moderna libertad valorativa, sino en el sentido de la total libertad de intereses y de la completa independencia del juicio de la historia […]". Arendt, *¿Qué es la política?*, 108. La traductora convierte en "libertad valorativa" lo que en Arendt es una objetividad libre de toda valoración sobre el acontecimiento histórico que debe ser conocido. Aquí, Arendt se refiere al ideal moderno de objetividad histórica, que aspiraba a una "extinción del yo" en la consideración de los acontecimientos y a una actitud de total distancia y ausencia de elogio o condena: Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 48-50. A diferencia del ideal moderno de objetividad histórica, la imparcialidad de Homero abre una distancia respecto a los

Arendt caracteriza la imparcialidad de Homero como una mirada libre de los intereses particulares y del fáctico desenlace de los acontecimientos, capaz de ver aquello que considera desde el punto de vista de todas las partes implicadas. Para una mirada como la de Homero, el sentido del combate ya no se determina según el interés del propio bando, de forma que lo elogiable y lo condenable no coinciden sin más con lo provechoso y lo perjudicial para uno mismo —por lo que Homero, a pesar de ser griego, pudo cantar también las glorias de los troyanos. Pero tampoco se determina según el resultado de lo acontecido, de forma que la alabanza ya no depende de la alternativa entre la victoria y la derrota, que siempre depara la gloria al ganador y la vergüenza al perdedor —al igual que Homero supo cantar la gloria de Héctor a pesar de su infortunio. De este modo, la mirada de Homero, libre de todo interés y del veredicto del desenlace, pudo trascender la estrechez de su punto de vista particular hacia una perspectiva más general en la que el sentido de todo cuanto consideraba, su grandeza o su mezquindad, su excelencia o su intrascendencia, emergía de su consideración desde el punto de vista de todas las partes implicadas en ello.

Gracias a esta imparcialidad, Homero narró una guerra en la que el perdedor participó de la gloria y el recuerdo tanto como el vencedor y en la que el sentido de la contienda se determinó tomando en cuenta el punto de vista de ambos porque lo que había en juego era algo más elevado que el interés de cualquiera de los dos bandos. Los griegos siempre tuvieron presente el poema de Homero en su vida política, lo que dio lugar a la novedosa noción de combate que determinó la convivencia en la *polis*, una noción de combate orientada por un criterio más elevado que el del resultado final y que tuvo su ejemplo último en la lucha entre Héctor y Aquiles:

> "Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, por completo independiente de la victoria y la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales. Lo mismo ocurre con la guerra entre griegos y troyanos, que por primera vez les da a ambos la oportunidad de mostrarse realmente a sí mismos. La guerra

fenómenos que considera, pero el punto de vista desde el que los considera se sigue queriendo humano y, por tanto, se permite elogiar o condenar todo lo que considera. Ya en "Una réplica a Eric Voegelin" (1952), la autora se refería a algo parecido defendiéndose de las acusaciones de su falta de neutralidad en su descripción del fenómeno totalitario: "Me he apartado conscientemente de la tradición del *sine ira et studio*, pues, a pesar de la grandeza de ésta, dicho alejamiento era para mí una necesidad metodológica muy vinculada a mi particular objeto de estudio. […] La reacción humana natural a tales condiciones consiste en la ira y la indignación, pues se trata de algo que atenta contra la dignidad del hombre. Si describo esas condiciones sin dejar que mi indignación intervenga, coloco el fenómeno particular fuera de su contexto, que es la sociedad humana, y, por lo tanto, le robo parte de su naturaleza, lo privo de una de sus importantes cualidades inherentes". Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, 571.

> también refleja la disputa de los dioses, que no sólo le dio pleno sentido a la batalla librada en la tierra, sino que también revela claramente que hay un elemento de divinidad en ambos bandos, incluso cuando uno está condenado a perecer"[412].

La narración que Homero hizo de esta lucha dio lugar a una novedosa noción de confrontación comprendida, no tanto como una actividad en la que todo está supeditado al propósito de erigirse victorioso y derrotar al oponente, para lo cual cualquier medio puede ser útil sin importar su crudeza o mezquindad, sino como una experiencia orientada a revelar cuanto había de divino en cada una de las partes. Es decir, lo peculiar de este tipo de confrontación, considerada por los griegos "la forma más elevada de actividad conjunta" [413], es que la lucha entre los oponentes no estaba dirigida ni única ni primeramente a la consecución de un fin —la victoria sobre el otro— sino que, antes bien, estaba orientada por algo divino y esa aspiración a la divinidad coincidía con la revelación de los oponentes en su unicidad. Lo que los griegos aprendieron de la imparcialidad de Homero fue que los hombres "pueden desplegar sus energías inherentes sólo si algo o alguien se opone a ellos"[414], que sólo en confrontación con otro puede cada ser humano distinguirse en su singularidad y mostrar quién es él mismo y que ese otro no puede ser ya gobernante ni gobernado, pero tampoco amigo o enemigo, que sólo en una convivencia que deja atrás estas diferencias es posible la distinción humana. De este modo, la noción política de combate a la base del espíritu agonal griego adquiere en la lectura de Arendt una dimensión fundamentalmente reveladora: es la ocasión para la común comparecencia de las partes en disputa[415].

---

[412] Arendt, *The promise of politics*, 166. Muchos comentaristas han incidido en esta asimilación política del espíritu homérico que Arendt describe. Por ejemplo, P. Hunziker ha cifrado la relevancia de la narración clásica en el pensamiento de Arendt por el modo en que la imparcialidad homérica permea en la política griega: "Si al cantar la guerra, Homero abre un espacio en la imaginación histórico-poética que hace pensable que «la aniquilación pueda ser reversible», el surgimiento de la polis aparece como el tránsito mismo de la guerra al conflicto escenificado en un debate público, cuya condición de posibilidad es la pluralidad de perspectivas". Hunziker, "Acción, discurso y narración: actor y espectador en la lectura arendtiana de la narración histórico-poética clásica", p. 90. A este respecto, Margaret Canovan advierte la importancia de distinguir el gesto de Arendt de todos los intentos durante la primera mitad del siglo pasado de revivir los valores heroicos de la tradición épica, los cuales a menudo condujeron a una posición fascistas. Según la autra, Homero se encuentra, no al final, sino al *comienzo* de este desarrollo de Arendt y para ella lo importante es el modo en que Homero fue modificado y politizado: Canovan, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 140.

[413] Arendt, *The promise of politics*, 165.

[414] Arendt, 166.

[415] Secundo en esto la lectura de Etienne Tassin, que incide sobre las cualidades reveladoras de lo agonal: "Trasladando a la arena política, pero sin la violencia asesina que los acompaña, el espíritu agonal de los guerreros homéricos, el conflicto político reinventa un orden conflictivo y, a la vez, no violento de la fenomenalidad que será el orden fenoménico de la política". Tassin, «Achille et les clandestins: la scéne politique du courage», 24. En este sentido, y en línea con el modo en que el autor comprende la revelación arendtiana del agente, Tassin indica que la pluralidad política no es anterior, sino que se constituye en el

La experiencia de confrontación entre iguales en el ágora, inspirada por la imparcialidad de la narración de Homero, dio lugar a un nuevo criterio por el que juzgar todo cuanto se mostraba en ese espacio público de aparición[416]. Cuando el ciudadano griego accedió a un espacio constituido por una convivencia entre iguales del que debían quedar fuera los fines que de ordinario perseguía, debió descubrir una nueva forma de actuar y de hablar en la que lo estimable no se encontraba en su resultado —la satisfacción del propio interés o la victoria del propio bando— sino en la propia actividad. Descubrieron que hay situaciones en las que uno tiene que hablar en contra del propio interés y que obrar así demuestra una intrínseca nobleza que despierta admiración y, al contrario, que no hacer o decir algo únicamente porque nos perjudica puede parecer mezquino y es motivo de vergüenza. En definitiva, lo que descubrieron fue que hay actos y palabras que tienen en sí mismos una intrínseca excelencia (*areté*) que los hace merecedores de alabanza, con total independencia del beneficio o el perjuicio que puedan conllevar para la propia vida o para el propio bando y, con ello, todo un ámbito de sentido que se elevaba por encima de la mera funcionalidad y utilidad, en el que palabras como nobleza, honor, grandeza, vergüenza o mezquindad se correspondían con fenómenos concretos, actos y palabras singulares en los que cada ciudadano hacía su aparición.

Desprendida de su sentido de aniquilación, la confrontación se convirtió en la ocasión, no ya del triunfo del ganador y la derrota del perdedor, sino de la revelación, en una común aspiración a la excelencia, de quiénes eran realmente ambos. Esto no significa que el combate perdiese su naturaleza conflictiva o que la victoria o la derrota fuesen indiferentes para los participantes. Simplemente, ya no era el criterio último por el que se juzgaba todo lo hecho y lo dicho. Otro criterio más elevado imponía límites a lo que podían hacer y decir. Aquello a lo que los ciudadanos aspiraban en primer lugar y que por

---

propio conflicto, en la confrontación de las partes, como se hace evidente en la alusión de Arendt a la tradicional sentencia de Heráclito según la cual el conflicto (*polemos*) es el padre de todas las cosas.

[416] Me parece evidente que en esta referencia del ciudadano griego y su capacidad de actuar al criterio que la imparcialidad homérica introduce en la *polis* se establece una relación análoga a la ensayada por Arendt para resolver la tensión entre el punto de vista del actor y del espectador en las famosas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* impartidas en otoño de 1970 y editadas en 1982 por Ronald Beiner. Allí, Arendt establece, a partir de la subordinación kantiana del genio al criterio del gusto, la preeminencia del punto de vista del espectador sobre el del actor. Lo importante para entender la solución arendtiana es que todo actor puede siempre distanciarse de la parcialidad de su propia posición y adoptar la perspectiva más general del espectador, que tiene siempre en cuenta el punto de vista de otros, lo que le permite juzgar cuanto aparece con un criterio propiamente político: "La condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad: el juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer. El ámbito público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores o los productores. Y este crítico y este espectador están presentes en todo actor y creador". Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 118.

tanto orientaba sus actos y palabras en su mutua confrontación no era en el propósito de derrotar al oponente, sino el deseo de distinguirse y mostrar su excelencia ante sus iguales. En este sentido, la experiencia agonal de la *polis* griega es comprendida por Arendt como la experiencia de descubrimiento de una bondad que excede la del mero provecho, un tipo de excelencia que más tarde se acabará llamando virtud. Y lo interesante en el planteamiento de la autora es que el descubrimiento de esta excelencia sólo fue posible en el seno de la convivencia política:

> "La propia excelencia, *areté* para los griegos, *virtus* para los romanos, siempre ha sido asignada al dominio público donde uno podía destacar, podía distinguirse de todos los demás. Toda actividad ejecutada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado; para le excelencia, por definición, la presencia de otros siempre es necesaria y esta presencia necesita la formalidad de lo público, constituida por los pares de uno"[417].

En su exposición, Arendt emplea el término distinción en dos sentidos que, si bien son diferentes, parecen inseparables. De un lado, al distinguirse, el ciudadano revelaba aquello que había en él de distinto y único, mostrando a todos quién era realmente y esta distinción, como vimos al describir la experiencia en el ágora, requería de una convivencia articulada en igualdad. Pero, de otro lado, al distinguirse el ciudadano revelaba aquello que había en él de divino mediante la grandeza de sus actos y palabras. Parece que la revelación de esta excelencia (*areté*) requería igualmente del espacio público de aparición establecido en una convivencia entre iguales. Sólo en la esfera pública, en el seno de una convivencia que ya no estaba atravesada por la diferencia entre gobernante y gobernado, pero tampoco por la diferencia entre amigo y enemigo, surgió la posibilidad de distinguir entre lo bueno y malo, entre lo mejor y lo peor, en un sentido que trascendía la mera satisfacción de lo necesario para la vida o el interés del propio bando.

Me gustaría entender cómo se corresponden ambos sentidos de distinción en el planteamiento de Arendt y por qué la revelación de la individualidad coincide en él con la revelación de la excelencia (*areté*). En mi opinión, esto no tiene que ver con ningún tipo de elitismo. Con su descripción de la experiencia de la aspiración a la excelencia del ciudadano griego, Arendt no estaba postulando una política aristocrática, sino haciendo uso de un caso ejemplar —la experiencia agonal, en la que todo estaba orientado a la distinción de los ciudadanos entre sus iguales— para poder entender en qué consiste en general la aparición de alguien en el mundo. Para mostrarlo, quiero ocuparme de la

[417] Arendt, *The human condition*, 48-49.

descripción que Arendt hizo de esta experiencia, que coincide con lo que la autora suele llamar, de forma mucho más general, actuar inspirado por un principio. En ella tiene que hacerse visible el modo en que ambos sentidos de distinción se corresponden, lo cual tiene que ayudar a precisar el sentido que siempre acompaña a la aparición de *alguien* en el mundo.

II. La aspiración a la excelencia y lo revelado en la aparición del *alguien*.

Me gustaría retener del desarrollo anterior la dimensión reveladora que Arendt reconoce en la convivencia agonal griega y el criterio que regía esta confrontación, un criterio público que los griegos llamaban excelencia (*areté*). La vida agonal de la *polis* estaba articulada por una noción de combate que estaba orientada, antes que por el objetivo de derrotar al adversario, por la aspiración a esta excelencia cuya revelación coincidía con la de los propios combatientes. Quiero entender mejor por qué el desvelamiento del agente y de la excelencia coinciden en la descripción de Arendt. En mi opinión, esto no tiene que ver con ningún tipo de elitismo o visión aristocrática de la política[418]. Creo que Arendt hizo un uso metodológico de la experiencia agonal griega, en la que se hace visible

[418] Vinculada a esta descripción de la experiencia agonal como una aspiración a la excelencia, se ha establecido la idea de un cierto elitismo en Arendt entre algunos de sus grandes intérpretes. En esta línea, M. Canovan señaló una contradicción entre aspectos elitistas y democráticos en el pensamiento de Arendt que, si puede ser vista "preeminentemente como la teórica de la democracia participativa, también puede ser leía como una elitista de una intensidad casi nietzscheana". Canovan, «The contradictions of Hannah Arendt's political thought», 5. Por otro lado, S. Benhabib, asume que las descripciones arendtianas de la *polis* griega dan lugar a un comprensión de la política "como la actividad de «ejecutar actos grandes y memorables» por parte de una élite cívica republicana" que contrapone a otra comprensión asociativa de la que pueden participar "ciudadanos ordinarios que pueden poseer o no grandes valores morales": Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 125. Por último, Dana R. Villa reconoce este elitismo en el discernimiento político necesario para orientarse en lo público: "la exposición de Arendt de la igualdad de los ciudadanos como una condición de la acción no la hace una igualitaria. […] la actividad política tiene una dimensión irreductiblemente «elitista»: solo se debería permitir a aquellos de «auténtico talento político» y pasión pública establecer su residencia en el dominio público". Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, 35. En mi opinión, estas acusaciones de elitismo deberían, al menos, ser matizadas. Si bien es cierto que el discernimiento político del que Arendt habla parece un talento extraño, no lo es menos que no se trata de ningún saber especializado reservado a unos pocos, sino de un tipo de visión a la que, en principio, puede acceder cualquiera. Por otro lado, es importante recordar el modo en que Arendt rebaja constantemente el tono heroico de su recurso a las figuras homéricas o de su referencia al coraje necesario para la acción. Según Arendt, el héroe del que habla "no necesita cualidades heroicas" y es simplemente alguien del que, en tanto actúa, puede contarse una historia: Arendt, *The human condition*, 186. En mi opinión, mediante el recurso a la figura del héroe y su aspiración a la excelencia, Arendt simplemente trata de pensar algo que hay en juego en cualquier acción humana, el hecho de que siempre coincide con el desvelamiento de un individuo y que siempre puede ser juzgada en términos que trascienden sus meros resultados, en lo que se hace evidente que implica una "excelencia" que trasciende lo meramente utilitario. La experiencia en el ágora griega es, pensada de este modo, la experiencia de descubrimiento de esa bondad que excede el mero provecho, el descubrimiento de lo que se acabará llamando virtud. Y este tipo de excelencia es una de la que, sin duda, puede participar cualquier ser humano.

de forma prístina lo que, en general, ocurre en cualquier acción[419]. En mi opinión, a partir de la descripción de esta experiencia se puede precisar que, en el planteamiento de Arendt, la aparición de *alguien* en el mundo acontece siempre en un acto que, no solo revela la libertad de quien actúa, sino que participa de forma única e irrepetible del sentido general de un principio, desvelándolo dentro de los límites de su forma singular. Es decir, lo que Arendt reconoce en la aspiración griega a la excelencia es la posibilidad del ser humano de alumbrar con sus actos y palabras un sentido que trascienda el mero balance de sus consecuencias.

Para mostrar esto, quiero partir de la distinción que Arendt hace entre la posibilidad de actuar determinado por un motivo o una meta y la posibilidad de trascender el ámbito de los intereses ordinarios para actuar inspirado por un principio. La propia autora incluye "la distinción o excelencia —el griego *aei aristeuein*, «esforzarse siempre por destacar y ser el mejor de todos»)"[420] entre los principios que pueden inspirar la acción humana, lo que significa que Arendt identificó la experiencia de aspiración a la excelencia con la posibilidad de actuar, no determinado por un motivo o una meta, sino inspirado por un principio. Esta distinción aparece de forma casi idéntica en dos textos: el parágrafo 28 de *La condición humana* (1958) y la segunda sección de "¿Qué es la libertad?" (1961).

Comenzaré por el modo en que Arendt traza su distinción entre motivos, metas y principios en este último texto. Allí, en el marco de una discusión con la comprensión tradicional de la libertad como un atributo de la voluntad, Arendt caracteriza la acción libre como una acción libre de motivos y de metas:

> "Para ser libre, la acción debe estar libre, por un lado, de motivo y, por otro lado, de su pretendida meta como un efecto predecible. Esto no quiere decir que los motivos y las metas no sean factores importantes en todo acto, pero son sus factores determinantes y la acción es libre en la medida en que sea capaz de trascenderlos"[421].

---

[419] Es decir, con su descripción de la experiencia de aspiración a la excelencia, Arendt no propone ningún modelo de acción. Tan sólo elige una experiencia propicia en la que observar lo que de todos modos ocurre en cualquier acción genuina, es decir, el desvelamiento del agente al actuar inspirado por un principio, el cual, por cierto, no tiene porqué coincidir con la excelencia (*areté*). Me opongo aquí a las lecturas de S. Benhabib, H. Brunkhorst o M. P. d'Entreves que ven diversos e incompatibles modelos de acción en según los distintos ejemplos que utiliza Arendt: Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 125; Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*; P. d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 84.

[420] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 150.

[421] Arendt, 150. Para entender el lugar que las metas ocupan en la comprensión arendtiana de la acción, puede ser útil recurrir a la interpretación, ya clásica, de James Knauer: Knauer, «Motives and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action», 721-33. El autor explica que la noción arendtiana de la acción no implica la negación de toda meta o instrumentalidad. En Arendt la dimensión instrumental de la acción no es negada, sino relegada a un rol secundario: la acción política, para ser genuina, no puede ser esencialmente instrumental, pero esto no significa que toda intencionalidad o meta deba ser abolida. De hecho, en opinión de la autora, esto es imposible.

Arendt distingue entre una forma de actuar en la que lo que determina la iniciativa son los motivos y las metas que de ordinario persigue el ser humano, y una forma de actuar capaz de liberarse de ellos y trascender hacia lo que llama un principio, un término que toma prestado de Montesquieu y que originalmente se refería a aquello que moviliza y orienta los actos libres del ciudadano en las distintas formas de gobierno[422]. En la experiencia común, determinamos nuestros actos según motivos que nos empujan a obrar y metas que esperamos alcanzar. Los motivos funcionan como el detonante de la acción y nos impulsan a actuar desde el pasado. Una meta es siempre un propósito particular al cual se dirige la acción y la determina desde un futuro que es su resultado deseado. En tanto que actúo empujado por este o aquel motivo, mi iniciativa está determinada por algo que la precede. En tanto que actúo persiguiendo esta o aquella meta, está determinada por algo que espero que la suceda. En cualquier caso, la iniciativa no se determina a partir de sí, el acto no es libre y, por tanto, la diferencia que soy yo mismo no puede hacerse valer en él.

Sólo cuando consigue trascender tales motivos y metas, puede el ser humano determinarse a partir de sí y, en ese caso, Arendt dice que lo que moviliza la acción no es nada que la determine, sino un principio que la inspira:

> "Los principios no operan desde dentro del yo como hacen los motivos —«mi propia deformidad» o mi «justa proporción»— sino que inspiran, por así decirlo, desde fuera; y son demasiado generales para prescribir metas particulares, aunque todo propósito particular puede ser juzgado a la luz de su principio una vez el acto ha comenzado"[423].

A diferencia de un motivo, que determina al individuo desde dentro, un principio se encuentra siempre más allá de él y le inspira desde fuera —como la idea de excelencia a la que aspiraban los ciudadanos griegos— por lo que su validez es universal y trasciende la particularidad de cualquier persona. Y, a diferencia de una meta, que es un propósito particular que requiere de medios particulares para ser alcanzado, un principio no es algo que como tal pueda alcanzarse —en su aspiración a la excelencia, el ciudadano daba lugar a actos y palabras excelentes, pero nunca a la excelencia *misma*— por lo que, mientras

[422] Arendt concede gran valor al descubrimiento de Montesquieu de que cada una de las estructuras de gobierno requiere de un principio de acción que las ponga en movimiento. Para Montesquieu fueron la virtud, el honor y el miedo y se correspondían con la república, la monarquía y el despotismo respectivamente, pero la propia autora suele añadir que seguramente podrían añadirse muchos más, como la gloria, la libertad, la justicia o la igualdad: Arendt, *The promise of politics*, 194-95. Sobre el lugar que Montesquieu ocupa en la reflexión arendtiana y, en particular, de las herramientas que el autor proporcionó a Arendt para comprender el totalitarismo y reconceptualizar ciertos conceptos centrales de la filosofía política: Sirczuk, «Mirar la política con ojos no enturbiados por la filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu», 37-62.

[423] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 151.

que una meta pierde su fuerza vinculante tan pronto como ha sido alcanzada, un principio nunca se agota y siempre puede inspirar nuevos actos.

Lo que me interesa en la descripción que Arendt hace de la posibilidad de actuar bajo la inspiración de un principio, son las implicaciones que tiene para el potencial revelador de la acción. En mi opinión, lo fundamental para entender este potencial revelador es reparar en el carácter "demasiado general" que Arendt le reconoce a los principios: ¿qué se sigue de la posibilidad humana de actuar bajo la inspiración de algo *tan* general como un principio?

De un lado, mientras que una meta es un propósito particular que prescribe iniciativas particulares, Arendt señala que un principio es tan general que no puede prescribir nada en concreto. Es decir, al actuar inspirado por un principio, el ser humano no se dirige a un fin que, porque requiere de ciertos medios para ser alcanzado, determine su iniciativa de antemano; más bien, actuar inspirado por un principio implica tener que decidir en cada caso cómo actuar, tener que determinarse a partir de sí, haciendo valer la diferencia dada en la condición en la condición humana y, de este modo, dando lugar a la aparición de ese *más allá* de todo condicionamiento que es el ser de uno mismo.

De otro lado, la generalidad de un principio implica que, a diferencia de una meta, no se trata de un propósito particular que pueda ser realizado. Mientras que, si la acción ha tenido éxito, la meta aparece siempre al final como su resultado, el principio que inspira la acción no aparece nunca como tal y, según Arendt, únicamente es visible en la propia ejecución del acto —del mismo modo que los ciudadanos mostraban su *areté* al actuar y hablar ante otros, pero no antes ni después. Es decir, además de revelar la individualidad de quien actúa, el acto revela también el principio que lo inspiró, el cual se hace visible en el mundo tan sólo mientras dura la acción.

De este modo, a partir de la descripción que hace Arendt de la posibilidad de actuar inspirado por un principio, se hace evidente que la aparición de la individualidad humana coincide siempre con la revelación en el mundo de un principio inspirador, cuya generalidad puede manifestarse tan sólo en la concreción de lo hecho y lo dicho por *alguien*. Al actuar inspirado por principios como el honor, la justicia o la nobleza, el ser humano da lugar a actos honorables, justos y nobles de modo que, dentro de los límites de su forma singular, la generalidad del principio que los inspiró adquiere una apariencia mundana. Del mismo modo, al aspirar a la excelencia el ciudadano griego daba lugar a actos y palabras que no sólo revelaban su propia individualidad, sino que hacían de esa

excelencia un fenómeno visible del mundo humano que, de este modo, acogía un sentido que trascendía la mera suma de motivaciones y metas que acompañan a toda acción.

Pero, además, Arendt plantea que estos actos, en tanto son el resultado de trascender el ámbito de las motivaciones y las metas que cotidianamente persigue el ser humano, tienen que destacar sobre sus conductas ordinarias, determinadas por tales motivaciones y propósitos, adquiriendo así un carácter extraordinario. Se refiere a ello en el parágrafo 28 de *La condición humana,* en el cual plantea una distinción idéntica a la que he expuesto al hablar sobre el sentido de los actos del ciudadano en la *polis* a partir de una lectura de la famosa *Oración fúnebre* de Pericles:

> "Lo que es extraordinariamente claro en las expresiones de Pericles —y, por cierto, no menos transparente en los poemas de Homero— es que el sentido más íntimo del acto hecho y de la palabra dicha es independiente de la victoria y la derrota y debe permanecer inalterado por cualquier resultado final, por sus consecuencias para bien o para mal. A diferencia de la conducta humana —que los griegos, como todos los pueblos civilizados, juzgaban de acuerdo a «estándares morales», tomando en consideración motivos e intenciones por un lado y propósitos y consecuencias por el otro— la acción sólo puede ser juzgada por el criterio de la grandeza porque está en su naturaleza romper con lo comúnmente aceptado y alcanzar lo extraordinario […] Los motivos y metas, no importa cuán puros o grandiosos sean, nunca son únicos; como cualidades psicológicas, son típicos, característicos de diferentes tipos de personas. La grandeza, por tanto, o el específico sentido de cada acto, puede encontrarse sólo en la propia actuación y nunca en su motivación o en su resultado"[424].

[424] Arendt, *The human condition*, 205-6. Esta vinculación que Arendt establece entre la acción y lo extraordinario, lo que destaca sobre el curso ordinario de la vida, sus roles, costumbres y lugares comunes, me parece incompatible con ciertos aspectos de la interpretación que Dana R. Villa ha hecho del desvelamiento del agente en Arendt. Para oponerse a las lecturas expresivistas del desvelamiento del agente —como las de M. P. d'Entreves y S. Benhabib—, Villa reivindica la metáfora teatral presente en la comprensión arendtiana de lo público, a partir de una lectura de algunos pasajes de *Sobre la revolución* (1965) que vincula con los análisis de R. Sennet en *El declive del hombre público* (1974) de la experiencia en el espacio público de la cultura ilustrada: "Moverse en el espacio público en la ciudad del siglo dieciocho era, casi por definición, ser un actor, un intérprete. Un conjunto de convenciones compartido gobernaba la presentación del yo y la emoción a los extraños, permitiendo el crecimiento de una «sociabilidad impersonal» distintiva del tiempo". Villa, *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*, 148. De este modo, contra la comprensión del desvelamiento como expresión de una interioridad, Villa acentúa el carácter "impersonal" y "convencional" de la política en Arendt, trazando una distinción entre la personalidad que el ciudadano asume públicamente como un rol y la identidad privada que deja atrás al acceder a la esfera pública. De un lado, estoy de acuerdo con la crítica de Villa a las lecturas expresivistas, que el autor hace descansar sobre el rechazo a una ontología rousseauniana del individuo. También estoy de acuerdo con Villa en el hecho de que en la descripción arendtiana de la acción hay en juego cierto "impersonalismo", entendido como el necesario distanciamiento del agente respecto de las condiciones que determinan su "identidad" privada —entendida en un sentido racial, social, económico, de género etc. Es cierto que Arendt incide en que la unicidad del agente sólo se revela en un necesario desprendimiento respecto de tales condiciones. Ahora bien, el convencionalismo al que recurre Villa me parece incompatible con el énfasis que Arendt pone en la ruptura con la vida ordinaria. Al contrario, es en el dominio privado donde este individuo se comprende y aparece ante otros según determinados roles y convenciones, pero nunca como aquel que irrepetiblemente es él mismo. Por otro lado, creo que la oposición que Villa establece entre la máscara de la personalidad pública y la identidad privada no se corresponde con

De nuevo resulta clara la distinción entre un ámbito en el que la iniciativa humana se determina según motivos y metas y la posibilidad de trascenderlo, pero ahora esta posibilidad coincide con la aparición de actos que destacan y se diferencian por su carácter extraordinario, desvelando un sentido único que Arendt denomina grandeza. Lo cierto es que, aunque los motivos y las metas pueden ser muy diversos, nunca son únicos y siempre pueden coincidir con los de otros seres humanos. De este modo, en tanto determinan nuestra iniciativa, dan lugar a diferentes tipos de comportamiento, conductas que se repiten habitualmente y que, por su carácter convencional, siempre pueden juzgarse según normas y estándares conocidos. El sentido de estas conductas siempre reside en los motivos que las determinaron o en los logros que persiguieron, en algo que las antecede o que las sucede, pero nunca coincide sin más con el propio acto.

Por tanto, dejar atrás el ámbito de las motivaciones y las metas y trascender hacia la posibilidad de actuar bajo la inspiración de un principio, tiene que coincidir con la posibilidad de dar lugar a actos y palabras que se diferencien radicalmente de nuestros comportamientos habituales, interrumpiendo el curso de la vida cotidiana al dar lugar a eso que Arendt llama lo extraordinario. Lo extraordinario se refiere aquí, no a acciones particularmente heroicas al alcance sólo de espíritus señalados, sino a actos y palabras que, porque son el resultado de la libre determinación del ser humano, se diferencian radicalmente de sus conductas convencionales, elevándose sobre su carácter típico por su condición excepcional —es decir, por su carácter de "excepción". La estimación de estos actos no puede residir ya en nada que los preceda ni que los suceda, ni en los motivos que los determinaron ni en las metas que alcanzaron —que, como hemos visto, siempre pueden repetirse—, sino en ellos mismos.

Arendt llama grandeza al sentido único de estos actos, un sentido que, aunque sólo puede ser comprendido una vez lo ocurrido ha terminado y puede ser narrado en un relato, coincide con el modo en que un principio general —el honor, la nobleza, la justicia— se revela en la forma irrepetible de un acto singular. Al liberarse de los motivos y metas que lo determinan ordinariamente, el ser humano es capaz de dar lugar a una grandeza propia, alumbrando un sentido que se revela en actos únicos que son obras de la libertad, instancias singulares que destacan sobre el ámbito de sus conductas convencionales y en

el modo en que Arendt comprende el desvelamiento del agente. En Arendt, no se trata de dejar atrás una personalidad privada para abrazar un rol público, sino de que la singular personalidad del agente en su carácter irrepetible y excepcional sólo encuentra su realidad en el momento mismo de la acción y el discurso. La personalidad acontece de forma impredecible e irrepetible en la espontaneidad de la acción, no es un rol que uno puede asumir.

las que palabras como honor, nobleza o justicia adquieren una apariencia real. Sólo de este modo, los actos y palabras que acontecen en el mundo humano pueden revelar un significado que excede la mera referencia a los motivos que los precedieron y el mero cómputo de las consecuencias que les siguieron. Y estas excepciones al curso ordinario de la vida, por supuesto, a veces coinciden con hechos memorables que más tarde son registrados en los libros de historia, pero también con los acontecimientos personales que uno mismo atesora como puntos de inflexión en su propia biografía.

En definitiva, en el planteamiento de Arendt la aparición del *alguien* en el mundo siempre tiene lugar en la forma de un acto que, al trascender el ámbito de los motivos y las metas que ordinariamente determinan la actividad humana, destaca por su carácter extraordinario revelando de forma única la generalidad del principio que lo inspiró. No se trata de que sean precisos actos heroicos para llegar a ser *quien* uno es. Le heroicidad aquí consiste simplemente en poder actuar al margen de los fines que perseguimos habitualmente. Lo que resulta ejemplar en la experiencia agonal, en su continuo empeño por distinguirse y aspirar a la excelencia, es que en ella se hace visible de forma prístina el descubrimiento de los ciudadanos griegos de la posibilidad de actuar, no *con el fin de* conseguir nada en particular, sino *por mor de* una excelencia (*areté*), que no era un motivo que les empujara a obrar ni una meta que pudieran lograr, sino un principio que les inspiraba a actuar y que no daba lugar a nada más que a la gloria misma de su aparición en la grandeza y el sentido único de sus actos. En el siguiente apartado me gustaría pensar a qué tipo de ser le corresponde esta forma de actuar *por mor de* un principio. En mi opinión, sólo un ser que por su propia constitución ontológica no está dirigido de antemano a ningún fin determinado puede encontrar su más elevada posibilidad en la posibilidad de actuar desprendido de toda finalidad e inspirado por un principio.

III. La búsqueda de la inmortalidad y el modo de ser de la condición humana.

A partir de la descripción de la posibilidad de actuar inspirados por la excelencia (*areté*), en el apartado anterior he expuesto cómo, en el planteamiento de Arendt, la aparición de *alguien* en el mundo coincide siempre con la revelación del sentido de un principio general en la forma irrepetible de un acto singular. Los seres humanos revelan quienes son en actos y palabras que se destacan sobre el bulto de sus quehaceres cotidianos revelando con ellos una grandeza que es su sentido singular, el cual trasciende la mera utilidad de esas actividades. En este apartado, quiero ocuparme de la descripción

arendtiana de la experiencia de aspiración a la inmortalidad del ciudadano griego, valiéndome para ello de la distinción entre actuar *con el fin* de conseguir una meta *o por mor de* un principio. Quiero defender que, en la interpretación de Arendt, la aspiración a la inmortalidad del ciudadano en la *polis* debe ser comprendida en su sentido fundamental, no como la búsqueda de la fama y, por tanto, de una meta particular, sino como una aspiración en la que, curiosamente, el ciudadano no persigue ningún fin que se encuentre más allá de sí mismo, sino únicamente la actualización de su propio ser en el mundo. Quiero demostrar que Arendt reconoció en esta experiencia una comprensión original de la condición humana olvidada tras el comienzo de la tradición y la hegemonía del *bios theoretikos* y su postulación de la verdad eterna como el interés último al que está dirigida la existencia humana. Esta comprensión prefilosófica está atravesada por la misma diferencia que caracteriza la noción arendtiana de la condición humana y permite entender mejor la constitución ontológica de este peculiar modo de ser. En particular, permite comprenderlo como un modo de ser que está orientado a su propia actualización en el mundo, es decir, que existe en relación a sí mismo y no a ningún fin que se encuentre más allá de su propio ser. Para demostrarlo, voy a leer conjuntamente dos exposiciones que Arendt hizo de esta experiencia: la primera en "El concepto de Historia: antiguo y moderno" (1961) y la segunda en el tercer parágrafo de *La condición humana* (1958).

Comenzaré por "El concepto de Historia: antiguo y moderno" (1961) donde, en el marco de una comparación de la comprensión de la historia en la Antigüedad y en la Edad Moderna, Arendt hace una descripción del papel que el poeta y el historiador tenían en la aspiración griega a la inmortalidad. Ya me he referido a cómo, rodeado de la divina majestad de las cosas que son y no cambian nunca y de la naturaleza que en su cíclico movimiento alcanza la perpetuidad, el griego se descubrió a sí mismo como la única criatura mortal de un universo inmortal. Esta mortalidad se correspondía con su individualidad, es decir, con el hecho de que del carácter cíclico de la vida animal (*zoe*) emergía la vida humana individual (*bios*) que, describiendo una trayectoria rectilínea, no encontraba ya redención para su muerte en la recurrencia de lo natural. De este modo, la aspiración a la inmortalidad surgió de la curiosa condición de un ser que, aunque era él mismo mortal, formaba parte de un universo inmortal y para vivir con arreglo a ello y encontrar en él su propio lugar debía inmortalizarse (*athanatizein*).

La forma original que los griegos encontraron de hacerlo fue dando lugar a obras (*érga*) que tuvieran en sí una cualidad por la cual merecieran ser recordadas, de forma que el nombre de su autor encontrara cierta posteridad que a través de ellas. Arendt explica que

los griegos reconocieron esta cualidad en la peculiar grandeza que el ser humano es capaz de alumbrar al actuar y hablar libremente. Esta grandeza, el irrepetible sentido de los actos y palabras del que ya hemos hablado, despertaba admiración y era motivo de alabanza al ser presenciada por otros de modo que, a pesar de la radical futilidad de la acción y el discurso, los actos "grandes" destacaban sobre todo el ámbito de la conducta ordinaria, lo que hacía de ellos, por su carácter excepcional, algo memorable —podríamos decir, histórico. De este modo, los griegos tuvieron que enfrentarse a "una gran y dolorosa paradoja"[425] en la que Arendt reconoce la esencia del espíritu trágico griego:

> "La paradoja es que, de un lado, todo se veía y medía ante el trasfondo de las cosas que son para siempre, mientras que, de otro lado, se entendía que la verdadera grandeza humana residía en los actos y palabras, y está mejor representada por Aquiles, «el hacedor de grandes gestas y el orador de grandes discursos», que por el artesano y el fabricante, incluso el poeta y el escritor. Esta paradoja, que la grandeza era comprendida en términos de permanencia, mientras que la grandeza humana se veía precisamente en las más fútiles y menos duraderas de las actividades de los hombres ha acosado a la poesía e historiografía griegas y ha perturbado la tranquilidad de los filósofos"[426].

Desde el principio, la aspiración griega a la inmortalidad estuvo atravesada por la paradoja de un ser que, a pesar de identificar la grandeza con el modo de aparecer de las cosas que son para siempre, reconoció su propia y peculiar grandeza en las más efímeras de sus obras, los actos y palabras a los que da lugar la libertad humana y que "infectados, por decirlo así, de la mortalidad de sus autores"[427], desaparecen tan pronto como aparecen. La paradoja, en último término, remite a la peculiar constitución de un ser que, aunque puede aparecer y conducirse como lo haría un inmortal, es sin embargo irremediablemente mortal y todo cuanto resulta de sus actos es igualmente perecedero. Según Arendt, esta paradoja fue enfrentada por los filósofos haciendo de la aspiración humana a la inmortalidad una actividad de contemplación de la imperecedera grandeza del cosmos. De este modo, viviendo en vecindad de las cosas que son para siempre, el ser

[425] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 45.
[426] Arendt, 45. La descripción que hace Arendt del ciudadano que en su aspiración a la inmortalidad actuaba bajo la inspiración de la grandeza del cosmos inmortal encuentra su paralelo en el tratamiento de P. Aubenque de la prudencia en Aristóteles, cuando el autor dice que el ser humano, al actuar en un mundo contingente, lo hace inspirado por la armonía del orden inmortal: "Esperando poder realizar inmediatamente en nosotros mismos el orden que vemos en el Cielo, nos corresponde ordenar el mundo, no negándolo en provecho de otro mundo, sino comprometiéndonos en él, pactando con él en caso necesario, sirviéndonos de él para llevarlo a su plenitud. Tal es la tarea provisional, pero sin duda indefinidamente provisional, que el hombre debe asumir". Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 106.
[427] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 43.

humano podía inmortalizarse en la medida en que le es posible[428]. Pero la identificación filosófica de la aspiración a la inmortalidad con la contemplación del cosmos inmortal supuso el olvido de la grandeza peculiarmente humana que descubrieron los ciudadanos griegos, esa grandeza que consistía en el sentido irrepetible que se revela en las obras de la libertad y que, a pesar de su fugacidad, por su propia forma de aparecer merecería acompañar por siempre a las cosas que forman parte del universo inmortal.

Según Arendt, el remedio original y prefilosófico a esta paradoja fue poético. Frente al carácter efímero de la grandeza que los hombres alumbraban con sus actos y palabras, los griegos confiaron en las facultades del *homo faber* para fabricar algo más duradero a partir de ellos. El papel del poeta o del historiador consistía en redimir esta grandeza de su futilidad, elaborando a partir de su recuerdo un relato que pudiera ser contado y conservado de forma que, por medio de él, su protagonista pudiera alcanzar fama imperecedera[429]. De este modo, en su aspiración a la inmortalidad, los ciudadanos que accedían a la vida pública procuraban dar lugar a gestas y discursos cuya grandeza mereciese ser recordada, de forma que en el canto del bardo o el relato del historiador pudieran alcanzar cierta posteridad.

Hasta aquí, cabría interpretar —y esta parece la interpretación más sencilla— que Arendt comprende la aspiración a la inmortalidad únicamente como un interés por la posteridad, es decir, como una actividad en la que el ciudadano perseguía una meta particular por motivos particulares. Azuzado por la inquietud de la propia mortalidad, el ciudadano griego quería dejar algo más duradero que él mismo, para lo cual era necesario dar lugar a actos y palabras cuya grandeza despertara admiración y fuera merecedora de fama. Pero, en mi opinión, la interpretación que Arendt hace de la aspiración a la inmortalidad tiene

[428] Arendt narra el nacimiento de la comprensión de la actividad filosófica como aspiración a la inmortalidad en la sección "Los supuestos pre-filosóficos de la filosofía griega" de *La vida del espíritu*, donde explica cómo participar de la "*theōrētikē energeia*" significa desde Aristóteles "participar de una actividad que en sí misma nos hace inmortales", exponiendo cómo a partir de esta identificación la Metafísica extrajo los que serían sus temas tradicionales: Arendt, *The Life of the Mind*, 129-41. Según Arendt, así hay que entender la famosa máxima de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco,* en la que el filósofo adscribe esta aspiración a la inmortalidad a la experiencia filosófica: "Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros". Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177b31.

[429] En su interpretación, Paul Ricoeur atribuye a Arendt la opinión de que la aspiración a la inmortalidad era en último término un propósito vano y habla de "las ilusiones de inmortalidad de los mortales". Ricoeur, «Préface», 18. En mi opinión, Arendt no considera esta aspiración ilusoria en ningún momento, a pesar de ser muy consciente de su precariedad, que procede de la irremediable finitud humana. Creo que lo que Ricoeur reconoce como vano e ilusorio corresponde a las trágicas paradojas propias de un ser que, a pesar de su irremediable finitud, por su propio modo de ser tiene que procurar trascenderse. Renunciar a esta aspiración no equivaldría a salir de un error. Equivaldría a renunciar al propio modo de ser del hombre, en el cual no hay nada de ilusorio.

un sentido más fundamental que el de la búsqueda de la posteridad, un sentido que no es necesariamente incompatible con este, sino que, más bien, está supuesto en él. Si la búsqueda de la fama fue una meta para el ciudadano fue porque, ya antes, los griegos habían descubierto la admiración que en sí misma despertaba la grandeza alumbrada por la libertad humana. De hecho, Arendt advierte que, con independencia de la labor del poeta o el historiador, esta grandeza era ya, en cierto sentido, inmortal:

> "Lo grande era aquello que merecía la inmortalidad, aquello que debería ser admitido en compañía de las cosas que duran para siempre, rodeando la futilidad de los mortales con su insuperable majestad. […] La grandeza era fácilmente reconocible como aquello que por sí mismo aspiraba a la inmortalidad —es decir, en un sentido negativo, como un heroico desprecio por todo lo que meramente viene y va, por toda vida individual, incluida la de uno mismo"[430].

En su exposición, Arendt caracteriza la grandeza alumbrada por los hombres al actuar libremente como aquello que, por su propio modo de aparecer y con anterioridad a la labor del poeta, aspiraba ya a la inmortalidad. Los griegos identificaron la grandeza con el modo de aparecer de las cosas que son para siempre e, inspirados por ellas, aspiraron a dar lugar a una grandeza propia con actos y palabras que eran obras de la libertad humana y que, por su propia forma de aparecer y con independencia de su futilidad, merecían ya ocupar un lugar propio en el universo inmortal. En este sentido más fundamental, la aspiración a la inmortalidad no es la aspiración a la posteridad, sino la aspiración a aparecer y conducirse en el mundo igual que lo haría un inmortal, es decir, como si la muerte ya no fuera un límite, con total independencia del cálculo de los cuidados e intereses que la vida genera, del mismo modo en que lo haría un dios. Y lo interesante es que, en el planteamiento de Arendt, la aspiración a la inmortalidad en este sentido más fundamental ya no es la persecución de una meta, pues en ella el ser humano no persigue nada diferente a sí mismo, sino que tan sólo aspira a la actualización de su propio modo de ser en el mundo.

Esto último se hace evidente en la descripción que Arendt hace de esta experiencia en "Eternidad frente a Inmortalidad", el tercer parágrafo de *La condición humana*. En esta ocasión, a partir de una máxima en la que Heráclito expresa la común preferencia del ciudadano griego de la fama inmortal sobre los placeres comunes, Arendt señala cómo la aspiración a la inmortalidad estaba enraizada en la comprensión que los griegos tenían del ser del hombre y cómo, en último término, el ciudadano no aspiraba en ella sino a la

[430] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 47-52.

realización de su propia humanidad. Y esta humanidad, curiosamente, coincide con la comprensión que la propia Arendt tiene de la condición humana:

> "Por su capacidad para el acto inmortal, por su habilidad para dejar huellas no perecederas tras ellos, los hombres, a pesar de su individual mortalidad, alcanzan una inmortalidad propia y demuestran ser de una naturaleza «divina». La distinción entre hombre y animal atraviesa la propia especie humana: sólo los mejores (*aristoi*) quienes constantemente demostraban ser los mejores (*aristeuein*, un verbo para el que no hay equivalente en ningún otro idioma) y quienes «prefieren la fama inmortal a las cosas mortales» son realmente humanos; los otros, contentos con cualesquiera placeres que la naturaleza les brinde, viven y mueren como animales"[431].

En esta descripción, la aspiración a la inmortalidad ya no es comprendida ni única ni primeramente como la búsqueda de fama inmortal, sino, en un sentido más fundamental, como la aspiración del ser humano a conducirse en todo igual que lo haría un dios, es decir, como una experiencia en la que el ser humano trasciende su condición animal hacia una cierta divinidad[432]. Esta diferencia entre animalidad y divinidad no es, por supuesto, la diferencia entre dos cosas distintas, sino una diferencia que atraviesa a un solo ser, la diferencia inscrita en la condición humana que se revela de este modo en la comprensión que los griegos tenían del hombre. Es decir, en la olvidada aspiración a la inmortalidad Arendt reconoce una comprensión original de la diferencia constitutiva de la condición humana, la misma diferencia que fue dejada a un lado cuando el filósofo hizo de la *theoria* —en la que su ser quedó referido a la identidad de la verdad revelada— la más alta posibilidad humana. Y lo interesante, a mi modo de ver, es que esta esta constitución del ser humano, de su peculiar modo de ser, prescribe una tarea.

---

[431] Arendt, *The human condition*, 19. Arendt está aludiendo a un fragmento atribuido a Heráclito: "Los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales; pero la mayoría es saciada como el ganado". Diehls, *Fragmentos presocráticos*, 111b (B29).

[432] Para comprender en su justa medida esta trascendencia de lo animal a lo divino en la que, según la comprensión griega, el ser humano alcanza su propia humanidad, puede ser útil recordar el interés que Arendt pone en este mismo parágrafo en precisar la peculiaridad de los dioses homéricos y en diferenciar sus vidas inmortales del carácter eterno del Dios de las religiones monoteístas: "Si confiamos en Heródoto, la diferencia entre los dos parece haber sido llamativa para la autocomprensión griega previa a la articulación conceptual de los filósofos y, por tanto, previa a las experiencias específicamente griegas de lo eterno que subyacen a esta articulación. Heródoto, discutiendo formas asiáticas de culto y creencias en un dios invisible, menciona explícitamente que en comparación con este Dios trascendente (como diríamos hoy) que está más allá del tiempo y la vida y el universo, los dioses griegos son *anthropophyeis*, tienen la misma naturaleza, no sólo la misma forma, que el hombre". Arendt, 18. Los griegos no atribuían a sus dioses el carácter trascendente y absoluto de un Dios único, sino tan sólo una vida libre de las enfermedades, el hambre y la muerte que acosaban a los seres humanos. Por lo demás, dioses y hombres compartían una misma naturaleza. En este sentido, la trascendencia del ciudadano de la animalidad a la divinidad se corresponde con posibilidad de conducirse libremente y se diferencia radicalmente del interés del filósofo por la verdad eterna y de la búsqueda de una posición trascedente y absoluta, a la que aludí en el anterior capítulo.

La diferencia que constituye la condición humana reaparece ahora como la diferencia entre la animalidad y la divinidad que atraviesa al hombre y lo interesante es que, curiosamente, esta diferencia se traduce en una aspiración: porque el ser humano es un animal, pero algo más que un mero animal, tiene que corresponder a aquello que en sí mismo hay de divino, no para perseguir un fin situado más allá de sí mismo, sino para alcanzar así su propia humanidad. Es evidente que, entendida de este modo, la aspiración a la inmortalidad no es ya la búsqueda de un fin que se encuentre más allá del hombre. Por supuesto, esto no significa que la fama inmortal no pudiera ser una meta particular para los ciudadanos en la Antigüedad. Lo importante es que este no era, al menos no en la interpretación de Arendt, su sentido último. En este mismo parágrafo, Arendt caracteriza la inmortalidad como un interés humano central, "la fuente y el centro de la *vita activa*"[433], es decir, de la propia existencia humana en tanto que transcurre en el mundo en compañía de otros. Pero ¿qué quiere decir que la inmortalidad es un interés humano central? ¿significa que el ser humano está orientado a algún interés que se encuentra más allá de sí mismo? De ningún modo. Arendt presenta la inmortalidad como un interés humano central porque es una aspiración que como tal emerge del propio modo de ser de la condición humana y en la que, por tanto, el ser humano no aspira a nada que se encuentre más allá de sí mismo, sino a la actualización su propio modo de ser en el mundo[434]. Dicho de otro modo, que la inmortalidad sea un interés humano central significa que, porque el ser humano es mortal, pero algo más que mortal, tiene que aspirar a la inmortalidad si quiere, no alcanzar un fin que se encuentre más allá de sí mismo, sino realizar su ser más propio. En definitiva, esto significa que, por su propio modo de ser, el ser humano no está orientado a ningún fin que se encuentre más allá de sí mismo, ni

[433] Arendt, 21. Literalmente, Arendt presenta la oposición de eternidad e inmortalidad como la oposición de "dos intereses centrales del hombre completamente diferentes". Arendt, 17.

[434] Frente a esto, en la *theoria*, tradicionalmente comprendida como la posibilidad más elevada a la que podía aspirar el ser humano, la existencia del filósofo está orientada a algo otro que ella misma, a saber, la verdad revelada. Esto se hace evidente por el modo en que Arendt describe la experiencia de contemplación del filósofo comprendida ya como aspiración a la inmortalidad: "Para nosotros, es de cierta importancia advertir que la parte inmortal y divina en el hombre no existe a no ser que sea actualizada y dirigida a lo divino fuera de él; en otras palabras, el *objeto* de nuestros pensamientos concede inmortalidad al pensamiento mismo". Arendt, *The Life of the Mind*, 136. Por supuesto, esto no deja la puerta abierta a pensar también la eternidad como un interés humano central, no en el sentido metafísico de una búsqueda de la verdad, sino en su sentido original, como la experiencia del pensamiento como diálogo silencioso que el ser humano mantiene consigo mismo. En *La vida del espíritu*, la propia Arendt advierte que el *nunc stans* de la metafísica medieval procede de esta experiencia, al tiempo que caracteriza repetidamente este diálogo como la actualización de la diferencia dada en la condición humana. Para este desarrollo, consultar "La brecha entre pasado y futuro: el *nunc stans*" en: Arendt, 202-13.

siquiera al conocimiento de la verdad eterna al que aspiraba el filósofo, es decir, significa que el ser humano existe primera y fundamentalmente *en relación a sí mismo*.

Esta interpretación encuentra su confirmación si, por último, nos dirigimos a un pasaje del parágrafo 28 de *La condición humana*. En él, Arendt reconoce en la aspiración del ciudadano griego a alumbrar una grandeza propia mediante sus actos y palabras la experiencia original a la base de las nociones aristotélicas de *energeia* y de *entelecheia*:

> "Es esta insistencia en el acto vivo y la palabra hablada como los más grandes logros de los que los seres humanos eran capaces lo que fue conceptualizado en la noción aristotélica de *energeia* («actualidad»), con la que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan ninguna obra detrás (no *par' autas erga*), sino que agotan su pleno sentido en la actuación misma"[435].

Arendt señala que la experiencia original a la base de las nociones aristotélicas de *energeia* y *entelecheia* fue la comprensión común griega de que hay actos y palabras cuyo sentido no reside en su motivación o en su meta, en nada que los preceda o los suceda y que, por tanto, tienen su sentido en sí mismos, una dignidad intrínseca que trasciende toda motivación particular y todo cálculo de consecuencias. Porque la estima de estos actos no residía en aquello que resultaba de la actividad cuando esta había acabado, sino que el logro estaba en el propio actuar que no dejaba un resultado (*ergon*) tras de sí, estos actos eran pura actualidad (*energeia*). Porque al actuar la iniciativa del ciudadano no perseguía un fin (*telos*) más allá de la actividad, sino que la actividad era emprendida por mor de sí, estos actos tenían su plena realidad en sí mismos (*entelecheia*).

Los griegos comprendieron que dar lugar a la grandeza asociada a tales actos y palabras era lo más alto a lo que el ser humano podía aspirar. Y como hemos visto, dicha posibilidad el ser humano no aspiraba a nada más que a la realización de su propio modo de ser. Ahora bien, si en esta forma de actuar el ciudadano griego realizaba su propio modo de ser y tales actos son pura actualidad y tienen su plena realidad en sí mismos, entonces ese modo de ser tiene por fuerza que ser también pura actualidad y tener en sí mismo, y no en nada situado más allá de sí, su plena realidad. Arendt expone esto a partir de una observación de la *Ética a Nicómaco*, en la cual, Aristóteles caracteriza lo que había en juego en vida del ciudadano como la "obra del hombre" (*ergon tou anthrōpou*). Esta obra, señala Arendt, claramente no era una obra, es decir, un resultado independiente al que la actividad del ciudadano diera lugar, sino un *puro obrar* que Aristóteles identificaba

[435] Arendt, *The human condition*, 206.

con "vivir bien" (*eu zēn*) y que sólo se actualiza y adquiere plena realidad en actos y palabras que son queridos por sí mismos y que no dejan nada tras de sí:

> "Este logro específicamente humano se encuentra por completo más allá de la categoría de medios y fines; la «obra del hombre» no es un fin porque los medios para alcanzarla —las virtudes, o *aretai*— no son cualidades que puedan o no ser actualizadas, sino que son ellas mismas «actualidades». En otras palabras, los medios para alcanzar el fin ya serían el fin mismo; y este «fin», al mismo tiempo, no puede ser considerado un medio en cualquier otro respecto, porque no hay nada más elevando que conseguir que esta misma actualidad"[436].

La vida humana propiamente dicha —lo que los griegos llamaban la vida del ciudadano, la "obra del hombre" en tanto que hombre—no está dirigida a ningún fin situado más allá de sí misma, porque no hay logro mayor que pueda alcanzar que su propia aparición y actualización. Es decir, la bondad de esta "buena vida" que emerge de la *mera* vida biológica para darle su sentido, está por completo al margen de la bondad implicada en la lógica instrumental de medios y fines[437]. Dicho de otro modo, este vivir bien (*eu zēn*) es algo que se hace en y por sí mismo, que se concreta en actos y palabras que no pueden comprenderse como los medios que darían lugar a una buena vida, pues son pura actualidad, es decir, son emprendidos por mor de su intrínseca grandeza y no dan lugar a nada más y, a la inversa, este bien vivir no puede comprenderse como medio dirigido a algo superior, porque no hay logro más elevado al que el ser humano pueda aspirar. En estas actividades tiene lugar la propia aparición y actualización del ser del hombre. En la

[436] Arendt, 207.

[437] Sería interesante poner en relación esta caracterización del ser humano que vive *por mor de sí* con la crítica que la propia Arendt hace a la definición kantiana del ser humano como fin en sí. La propia autora reconoce que la definición kantiana extrae su significado original de la experiencia de los actos realizados por mor de su grandeza: "Es de la experiencia de esta plena actualidad de donde el paradójico "fin en sí" deriva su sentido original; porque en estos casos de acción y discurso no se persigue un fin (*telos*), sino que este se encuentra en la actividad misma". Arendt, 206. En el parágrafo 21 de *La condición humana*, titulado "La instrumentalidad y el Homo Faber", Arendt describe la perplejidad inherente a todo pensamiento que hace del ideal de la utilidad su único principio, habilitando una forma de comprensión que interpreta todo cuanto considera como medio para algún fin, de forma que los propios fines una vez alcanzados son inmediatamente devaluados a la condición de medios para otro fin ulterior sin poder encontrar nada que ponga término a esta interminable cadena y a la pérdida de sentido. El único modo de hacerlo a partir de las propias categorías utilitaristas es declarar que algo es un "fin en sí mismo". Arendt critica esta expresión porque en último término encubre aquello que quiere señalar y hace una crítica de Kant en términos de antropocentrismo. Pero, si la expresión "fin en sí" tiene su significado original en la experiencia de intrínseco sentido de la acción y el discurso, la caracterización kantiana del ser humano como fin en sí tiene que tener el suyo en esta misma caracterización de la vida humana como *energeia* y *entelecheia*. Esto sin duda matiza la crítica de Arendt a Kant. Desde luego, Arendt es muy consciente de que "Kant no pretendía formular o conceptualizar el dogma del utilitarismo de su tiempo, sino al contrario, quería antes que nada relegar la categoría de medios y fines a su propio lugar y evitar su uso en el dominio de la acción política". Arendt, 158. Sólo el hecho de que en el mismo parágrafo Arendt equipare las paradojas implicadas en la definición kantiana del hombre como "fin en sí" con la expresión "placer sin interés", que Kant utiliza en su análisis del juicio de belleza y cuya relevancia es imposible exagerar en la propia consideración arendtiana del Juicio, debería bastar para matizar el sentido de la crítica que Arendt hace a Kant.

aspiración a la inmortalidad, el ser humano encuentra "su propia aparición y actualización"[438]. Y eso significa que, en esta aspiración, el ser humano no persigue nada más que la realización y actualización de su propio ser.

4.3. El devenir del *alguien* como un fenómeno estable del mundo humano.

A pesar de que Arendt comprende en su sentido fundamental la aspiración griega a la inmortalidad como una experiencia en que el ser humano no persigue nada más que la actualización de su propio modo de ser, esta aspiración sería incompleta si la cuestión de la posteridad no tuviera cabida en ella. Como dije antes, para los griegos la grandeza era el modo de aparecer de las cosas que son para siempre y, por tanto, la aspiración a la inmortalidad humana no tendría su pleno cumplimiento y se vería siempre frustrada sin la posibilidad de redimir la aparición del ciudadano en sus actos de la fugacidad que la caracteriza. Esta era la paradoja que atravesaba la aspiración griega a la inmortalidad: la grandeza peculiarmente humana se encontraba curiosamente en las más efímeras de las obras del hombre. Creo que esta paradoja tiene todo que ver con una frustración que afecta al desvelamiento original del agente y que es descrita por Arendt en el parágrafo 25 de *La condición humana*. Según la autora, la aparición de *quién* es el que actúa y habla adolece de una intangibilidad que amenaza con reducirla a poco menos que un espejismo y acontece bajo condiciones tan precarias que tiene muy pocas oportunidades de devenir un fenómeno permanente del mundo humano.

En este apartado, quiero mostrar cómo Arendt responde a esta frustración recuperando los dos remedios que los griegos encontraron para enfrentar las paradojas que enfrentaron en su aspiración a la inmortalidad. El primero estos remedios, fue poético y descansaba sobre la figura del bardo que con su canto hacía que las gestas de los hombres pudieran permanecer como parte del mundo humano más allá de su desaparición y, con ellas, el recuerdo de sus autores; el segundo de ellos, político, piensa la fundación de la *polis* como la creación de un espacio permanente en que los seres humanos puedan aparecer y conservar la memoria de sus obras. Lo que me gustaría mostrar es que, en el planteamiento de Arendt, ambos remedios están íntimamente referidos el uno al otro: de un lado, sólo en la narración la revelación original del agente adquiere una apariencia estable y un sentido articulado mediante la elaboración del relato de la historia que

[438] Arendt, *The human condition*, 208.

protagonizó y, de otro lado, estas historias sólo pueden ser conservadas y transmitidas en tanto una comunidad política las haga suyas y conserve su memoria.

En mi exposición seguiré el siguiente orden. En primer lugar, me referiré a la frustración que atraviesa el desvelamiento original del agente y, además, al carácter igualmente efímero del espacio de aparición en que resulta posible. Luego, abordaré la exposición arendtiana de la narración como redención para esta frustración y como acto de reconciliación del ser humano con su destino y con su propio ser. Sólo en la narración la comparecencia original del *alguien* adquiere finalmente un sentido articulado. Por último, me referiré a la fundación de comunidades políticas como constitución de un espacio de aparición permanente y de una memoria común. Para todo ello me valdré de varios pasajes de *La condición humana* (1958), de "El concepto de historia: antiguo y moderno" (1961) y de "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing" (1959).

4.3.1 La frustración de la comparecencia original de *alguien* en el mundo.

En este apartado voy a exponer la frustración que atraviesa el desvelamiento original del ser del hombre en el planteamiento de Hannah Arendt. Esta frustración se refiere al carácter inefable de tal desvelamiento, al hecho de que aparentemente nada en él puede retenerse y sobrevivir a la pura actualidad de su comparecencia. La autora lo expone en "La red de relaciones y las historias representadas", el parágrafo 25 de *La condición humana*. Por otro lado, en mi opinión, la fugacidad de la comparecencia de quien actúa o habla tiene su contrapartida en el carácter igualmente efímero del espacio en que tal aparición resulta posible. Arendt también habla de la precariedad del espacio de aparición constituido por el encuentro en igualdad de seres humanos, el cual se desvanece tan pronto como este encuentro se dispersa. Por eso, junto con la exposición de la frustración del desvelamiento del agente, me referiré también a la precariedad de este ámbito de comparecencia tal y como es expuesta por Arendt en "El poder y el espacio de aparición", el parágrafo 28 de la misma obra.

I. El carácter intangible del *alguien*.

Comenzaré refiriéndome a la exposición que hace Arendt de la frustración que atraviesa la aparición original del agente en el puro flujo de la acción. Ya he hablado de la distinción

entre la "identidad personal única"[439] cuya revelación descansa plenamente sobre la espontaneidad y la "identidad objetiva"[440] de los seres humanos. Ante la aparición de alguien que actúa y habla, siempre es posible describir sus rasgos tal y como se muestran ahí delante, las cualidades que percibo y las que revelan sus actitudes. Todas ellas nos hablan de *lo que* esa persona es, pero en su presencia también hay algo más, algo que se hace también patente pero que no se reduce a ningún rasgo que pudiera enumerar. Ante nosotros tenemos a la persona en su irrepetible individualidad y esa individualidad, que es algo más que cualquier cualidad particular y que la suma de todas ellas, es la comparecencia de *quien* es, a diferencia de *lo que* es.

El problema es que, aunque la comparecencia del quién resulta claramente visible en el flujo vivo de la acción y del discurso, no se puede aprehender con palabras. Arendt reconoce en este carácter inaprehensible de la individualidad una frustración fundamental que atraviesa su desvelamiento:

> "La manifestación de quién es insustituiblemente el que habla o actúa, aunque es plenamente visible, está afectada por una curiosa intangibilidad que frustra todos los esfuerzos de expresión verbal inequívoca. En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro propio vocabulario nos lleva a decir *qué* es; nos vemos sumidos en una descripción de cualidades que necesariamente comparte con otros; comenzamos a describir un tipo o «carácter» en el viejo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa"[441].

Arendt señala una inadecuación fundamental entre la aparición del quién en el flujo vivo de la palabra y de la acción y nuestro modo de hablar por la que resulta imposible aprehender tal aparición enunciando sus rasgos mediante el lenguaje, como hacemos con el resto de cosas que aparecen en el mundo y de las que podemos decir lo que son determinando sus rasgos. Cuando tratamos de determinar quién es alguien, procedemos atribuyéndole predicados que esperamos que delimiten su ser, pero un predicado es siempre un término general que, por tanto, puede atribuirse a una multiplicidad de cosas. De este modo, intentamos hablar de *alguien* como si fuera *algo* y todo intento de hacerlo se ve frustrado por el carácter escurridizo de su singularidad.

---

[439] Arendt, 179.
[440] Arendt, 179.
[441] Arendt, 181. Anabella Di Pego ha interpretado este pasaje como una crítica de Arendt a comprensiones sustancialistas del ser humano. Según la intérprete, Arendt elude explícitamente el referirse a la *identidad personal,* porque entiende que el término *identidad* nos remite a la búsqueda de una serie de atributos permanentes: Di Pego, «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur».

Arendt reconoce en este carácter inaprehensible de la "esencia viva de la persona"[442] una frustración fundamental de la revelación del ser quien habla y actúa. Parece evidente que esta frustración procede directamente del peculiar modo de ser de la condición humana. De hecho, la propia Arendt la compara con "la consabida imposibilidad de llegar a una definición del hombre"[443], algo de lo que ya hablé en el capítulo primero. Definir al ser humano significaría determinar su naturaleza, establecer el límite que conforma su ser. Pero este ser consiste precisamente en estar siempre más allá de la totalidad de condiciones que lo limitan y, por tanto, no puede ser determinado de este modo. De forma parecida, el ser de cada individuo particular implica siempre un *más allá* de la totalidad de cualidades que le podríamos atribuir y precisamente en ese más allá reside su personalidad, la cual no se puede determinar mediante ningún predicado. El problema es que, en esta situación, la aparición en el mundo de esta personalidad corre el riesgo de parecer un fuego fatuo cuya fugaz comparecencia, inseparable de la pura actualidad de la acción y el discurso, no deja tras de sí nada que pueda atestiguar su realidad. Es preciso pensar una forma de decir diferente que pueda aprehender esta aparición sin traicionar su singularidad con predicados generales. Lo que está en juego es la posibilidad de que el peculiar modo de ser de la condición humana, el *alguien*, alcance una aparición tangible y estable en el mundo.

Este es, sin duda, el mismo conflicto al que se enfrentaron los griegos al descubrir que, de todo cuanto había en el universo inmortal ellos eran los únicos seres mortales. El interés por encontrar un lugar permanente en el mundo más allá de su efímera comparecencia, que parecía condenada a no dejar ningún rastro tras de sí, forma parte de la antigua aspiración a la inmortalidad. El remedio original que los griegos encontraron para esta situación fue el canto del poeta, capaz de otorgar al recuerdo de las andanzas de los hombres fama imperecedera y concederles de este modo una forma de comparecencia estable en el universo inmortal. De forma similar, como veremos, Arendt encuentra en la figura del narrador la redención de la frustración que atraviesa la comparecencia original de la individualidad en la acción y el discurso, recuperando así la solución para esta futilidad que originalmente idearon los griegos.

II. La precariedad del espacio de aparición.

[442] Arendt, *The human condition*, 181.
[443] Arendt, 181.

Por otro lado, la descripción arendtiana de la experiencia en el ágora también ha hecho evidente que la individualidad deviene un fenómeno del mundo humano al ser presenciada por otros sin cuya mirada carecería de toda realidad. La comparecencia de *alguien* requiere la constitución del tipo de ámbito que Arendt llama "espacio de aparición"[444], la cual descansa sobre el encuentro en igualdad de seres humanos que actúan y hablan conjuntamente. El problema es que este ámbito tiene el mismo carácter efímero y puramente actual que las actividades que lo sostienen y, tan pronto como esas actividades se interrumpen, el espacio de aparición se desvanece.

Arendt da cuenta de la fundamental precariedad del ámbito en que alguien puede aparecer en "El poder y el espacio de aparición", el parágrafo 28 de *La condición humana*. Allí, plantea que la apertura de este ámbito descansa sobre una cierta noción de poder político. Para entender mejor esta precariedad y su posible redención, quiero referirme muy brevemente a la distinción que Arendt traza en este parágrafo entre poder, vigor y fuerza:

> "El poder es lo que mantiene en existencia el dominio público, el espacio de aparición potencial entre hombres que actúan y hablan. La propia palabra, su equivalente griego *dynamis*, como el latín *potentia,* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que deriva de *mögen* y *möglich*, no de *machen*) indica su carácter «potencial». Podríamos decir que el poder es siempre un poder potencial y no una entidad intercambiable, medible y con la que se puede contar como el vigor o la fuerza"[445].

Para señalar el carácter puramente potencial de aquello que mantiene abierto el ámbito de aparición, Arendt distingue el poder político del vigor de un cuerpo humano aislado y de la fuerza que se puede acumular con la adquisición de los medios de violencia. A diferencia del vigor, que es una cualidad individual y que por tanto cada ser humano retiene aun estando privado de la compañía de otros, el poder sólo emerge *entre* los seres

---

[444] Arendt, 199.

[445] Arendt, 200. Este pasaje y la distinción que Arendt establece en él son particularmente problemáticos en la traducción de Gil Novales al castellano, en la cual se ignora y confunde la diferencia entre la fuerza del individuo (*strenght*) y la fuerza que se ejerce con medios de violencia (*force*). Esto lleva al traductor a hacer desaparecer la distinción al final del pasaje, que dice: "Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza". Arendt, *La condición humana*, 226. La cuestión es que la traducción estándar al castellano de ambos términos es la misma: "fuerza". En la versión alemana, Arendt utiliza *Stärke* y *Kraft*, que plantean al traductor al castellano el mismo problema. En la traducción al francés, George Fradier distingue entre "*l'energie ou la force*". Arendt, *Condition de l'homme moderne*, 260. Lo cierto es que la energía no es una propiedad del ser humano aislado y, de hecho, más bien suele comprender como una propiedad de los cuerpos para realizar un trabajo en la Física. Aunque no estoy seguro de que sea enteramente satisfactorio, para hacer visible la distinción en castellano he decido traducir *strenght* como "vigor" y *force* como "fuerza". Se puede hablar de un hombre vigoroso, pero no de una escopeta vigorosa o de una bomba vigorosa. Por otro lado, es interesante hacer notar que la potencialidad del "poder" de actuar, en alemán *Macht*, se anuncia ya cuando Arendt caracteriza en el primer parágrafo de la versión alemana cualquier actividad como posibilidades humanas, "*menschlichen Möglichkeiten*". Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 19.

humanos y, por tanto, un ser humano aislado es por completo impotente, es decir, incapaz de actuar. Arendt distingue este vigor del individuo aislado, que descansa enteramente sobre su capacidad corporal o mental, de la fuerza que con la acumulación de armas y otros medios de violencia puede adquirir una realidad material estable al margen del cuerpo humano, de modo que se puede conservar y hacer crecer hasta conseguir que un único individuo acumule más fuerza que toda una multitud. A diferencia de esta fuerza, que descansa por entero en condiciones materiales que se pueden conservar y acumular, el poder que surge entre los hombres no es acumulable, sólo es real mientras los seres humanos actúan y hablan juntos y se desvanece tan pronto como se interrumpen estas actividades.

En definitiva, el poder político es un fenómeno puramente potencial y esto implica que carece de toda realidad tangible, que no puede materializarse y reservarse o adquirir una realidad estable, que se desvanece tan pronto como cesan las actividades de las que emerge y, con él, el espacio de aparición que mantiene abierto y en el que puede aparecer cada ser humano en su distinción. En esta situación, las condiciones que hacen posible tal aparición parecen tan extraordinarias e infrecuentes, que las oportunidades de que tenga lugar no son muy buenas.

Arendt reconoce una única condición material necesaria para la constante generación de poder. Esta condición es el establecimiento de comunidades en las que los seres humanos puedan convivir de forma permanente, de modo que las potencialidades de la acción y el discurso y con ellas de la emergencia del poder estén siempre presentes:

> "El único factor material indispensable para la generación de poder es la convivencia de las personas. Sólo donde los hombres viven tan cerca que las potencialidades de la acción siempre están presentes puede el poder permanecer con ellos y la fundación de las ciudades, que como ciudades estado han quedado como paradigmas de toda la organización política occidental, es por tanto el prerrequisito material más importante para el poder. Lo que mantiene a las personas unidas tras el fugaz momento de la acción (lo que hoy llamaríamos "organización") y lo que, al mismo tiempo, ellas mantienen vivo permaneciendo reunidas es el poder"[446].

De este modo, Arendt reconoce la fundación de una comunidad política como la única solución posible para la irremediable precariedad de un espacio de aparición que, a diferencia de los espacios que construimos con nuestras manos y tienen una realidad tangible, descansa únicamente sobre el poder generado por la convivencia humana en el modo de la acción y el discurso. Con ello, una vez más, recupera otro de los remedios que

[446] Arendt, *The human condition*, 201.

la experiencia política griega encontró para asegurar la realidad postrera de cada individuo mortal. Los propios griegos comprendieron la fundación de la *polis* como la garantía de que el ciudadano "nunca carecerá de la realidad que sólo proporciona el hecho de ser visto, oído y, en general, aparecer ante una audiencia de iguales"[447]. Los griegos concibieron los muros que rodeaban la ciudad y las leyes que le daban su estructura propia como el límite que protegía y dotaba de cierta estabilidad al espacio de aparición irremediablemente efímero que resulta del encuentro de seres humanos en igualdad.

Hasta aquí, he caracterizado la frustración fundamental que atraviesa la comparecencia original del ser del hombre en la acción y el discurso y la precariedad que afecta al espacio en que esta aparición puede tener lugar. Para responder a ambas cuestiones, Arendt acude a los remedios originales que los griegos encontraron para cumplir su aspiración a la inmortalidad: la fama inmortal que el poeta puede proporcionar con su canto y la fundación de la *polis* como un ámbito estable de aparición y la constitución de una memoria colectiva. De este modo, la posibilidad de que el peculiar modo de ser de la condición humana, el *alguien*, devenga un fenómeno estable del mundo humano requiere, en opinión de Arendt, no sólo del efímero encuentro de seres humanos en estricta igualdad, sino también de la figura del narrador que hace de los acontecimientos vividos un relato que se puede contar y de la fundación de comunidades políticas que escuchen y conserven esos relatos como parte de su memoria común. En los dos siguientes apartados voy a ocuparme de ambas cosas.

4.3.2 El remedio poético: la narración como redención de la revelación del *alguien*.

En este apartado quiero ocuparme del recurso a la narración que Arendt plantea como salida a la frustración fundamental que atraviesa el desvelamiento del agente tal y como acontece de forma original. En primer lugar, me referiré a las historias que son el resultado natural de la acción humana y al potencial desvelador del ser del agente que Arendt les reconoce, para dar cuenta luego de la irreductible indisponibilidad de cada ser humano respecto de quién es él mismo implicada en el hecho de que tales historias no sean propiamente "las obras" de sus protagonistas. En segundo lugar, expondré la comprensión arendtiana de la narración como redención del carácter intangible del desvelamiento original del agente y como acto de reconciliación del ser humano con su destino y con su

[447] Arendt, 198.

propio ser. Es en la narración donde el sentido de la comparecencia original del alguien adquiere una articulación y coherencia concretas. Lo que quiero me gustaría mostrar es que la redención y comprensión de la aparición original del alguien que tiene lugar en la narración descansa en su posibilidad sobre una esencial afinidad entre el decir narrativo y el modo de ser de la condición humana. Para todo ello, voy a hacer una lectura conjunta de algunos pasajes de los parágrafos 25, 26 y 27 de *La condición humana* (1958) y de la caracterización que Arendt hace de la figura del poeta y el historiador en la comprensión griega en "El concepto de Historia: antiguo y moderno" (1961) y en "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing" (1959) el discurso que Arendt dio con motivo de la recepción del premio Lessing en Hamburgo.

I. La indisponibilidad del *alguien* y la posición del narrador.

En este apartado quiero exponer el modo en que Arendt recurre a la posición del narrador para encontrar redención a la frustración fundamental que atraviesa la revelación del agente y para enmendar además ciertas limitaciones que afectan a la comparecencia del ser de todo hombre. En primer lugar, expondré la noción arendtiana de una red de relaciones humanas y me referiré a cómo al intervenir de obra y palabra en esta red, los seres humanos dan lugar a historias que, según Arendt, tienen la capacidad de desvelar el ser de sus protagonistas. Después, teniendo en cuenta la falta de control e imprevisibilidad que caracteriza a los procesos que dan lugar a estas historias, plantearé cómo de ello se sigue una esencial indisponibilidad de su propio ser para cada individuo humano. A partir de aquí, cerraré planteando cómo Arendt propone la figura del narrador como redención para esta indisponibilidad y para la frustración fundamental que atraviesa a la revelación original del agente. Sólo desde el punto de vista del narrador el *quién* puede comparecer de forma plena. Para ello me valdré de algunos pasajes de los parágrafos 25, 26 y 27 de *La condición humana*.

En primer lugar, voy a dirigirme a "La red de relaciones y las historias representadas", el parágrafo 25 de *La condición humana*. Allí, Arendt recuerda el hecho de que la acción y el discurso, en los que acontece la aparición del quién, sólo pueden tener lugar en compañía de otros. Porque todo actuar y hablar supone la presencia de otros que también actúan y hablan, lo hecho y lo dicho por cada ser humano siempre tiene lugar en un encuentro con las iniciativas y los propósitos de aquellos con quienes convive. De este

hecho, del que ya hemos hablado, resulta lo que Arendt llama la red de relaciones humanas:

> "Estrictamente hablando, el ámbito de los asuntos humanos consiste en la red de relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres conviven. El desvelamiento del «quien» en el discurso y el establecimiento de un nuevo comienzo en la acción siempre desembocan en una red ya existente en la que pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. Juntos comienzan un nuevo proceso que finalmente emergerá como la irrepetible historia de vida del recién llegado, afectando de manera única a las historias de vida de todos aquellos con los que entra en contacto" [448].

Toda iniciativa espontánea que emprende un ser humano irrumpe siempre en el seno de una red de relaciones que es el resultado de otras iniciativas previas. A pesar de su peculiar inefabilidad, esta red tiene un carácter muy real y está siempre ahí, separando y vinculando a los seres humanos entre sí, cuando alguien se dispone a hacer o decir algo, de modo que con su iniciativa interviene y reconfigura de forma única e impredecible este ordenamiento. Lo importante es que, según Arendt, del constante encuentro de las iniciativas de unos y otros en este medio se siguen fundamentalmente dos cosas. De un lado, la falta de control e impredecibilidad propia de los asuntos humanos, de la que ya hemos hablado; de otro lado, el hecho de que de las iniciativas emprendidas en compañía de otros dan lugar con toda naturalidad a historias que más tarde pueden ser contadas:

> "Por esta red de relaciones humanas ya existente, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción casi nunca alcanza su propósito; pero también por este medio, sólo en el cual la acción es real, esta «produce» con o sin intención historias con la misma naturalidad con que la fabricación produce cosas tangibles"[449].

En primer lugar, del hecho de que la acción y el discurso sólo sean posibles en compañía de otros, se sigue cierta ausencia de control, ilimitación e imprevisibilidad que afectan a todos los procesos que el ser humano inicia en esta red de relaciones. Arendt se refiere detalladamente a ello en "La fragilidad de los asuntos humanos", el parágrafo 26 de la misma obra. Que actuar requiera siempre de la compañía de otros que también actúan significa, en primer lugar, que todo el que asume una iniciativa se expone al mismo tiempo a padecer las de aquellos que le acompañan, de forma que todo actor es a un tiempo agente y paciente: "hacer y padecer son como dos caras de una misma moneda"[450]. Aquellos procesos sobre los que el ser humano ejerce pleno control tienen un final definido y predecible de antemano —como en la fabricación, donde el final del proceso coincide siempre con la reificación del objeto proyectado. En cambio, del hecho de que al actor no

[448] Arendt, 184.
[449] Arendt, 184.
[450] Arendt, 190.

tenga pleno control sobre los procesos que inicia se sigue cierta ilimitación e imprevisibilidad de sus resultados: ya que en la red de relaciones humanas la reacción a toda iniciativa es una nueva acción, el proceso iniciado por ella da pie al inicio de nuevos procesos y tiene así un carácter ilimitado; y ya que quien actúa no tiene el control de los procesos que inicia, el resultado de la acción es impredecible y nunca es posible conocerlo de antemano.

En segundo lugar, cada vez que el ser humano emprende una iniciativa en esta red de relaciones da comienzo a un proceso cuyo azaroso e imprevisible devenir, transido por el constante choque con nuevas iniciativas, da lugar a una historia que es el resultado de estos encuentros y desencuentros y que, una vez ha concluida, puede ser contada. Lo importante para la cuestión que nos ocupa es que, según Arendt, en estas historias, que nacen con toda naturalidad de la convivencia humana en la forma de la acción y el discurso, trasluce el singular ser de sus protagonistas y el relato que más tarde puede hacerse de ellas es el único medio en el que este ser puede alcanzar una realidad tangible y permanente en el mundo. De este modo, el carácter inaprehensible de la identidad personal del agente tal y como originalmente aparece en el puro flujo de la acción y el discurso encuentra su redención en la posibilidad de narrar más tarde lo ocurrido[451].

[451] En su muy influyente lectura, S. Benhabib distingue dos modelos de acción diferentes en Arendt y, por tanto, dos comprensiones del desvelamiento del agente distintas. De un lado, interpreta la revelación original del agente en la acción en términos expresivistas como la revelación de una esencia interior y, de otro lado, interpreta el recurso arendtiano a la narración en términos de una teoría constructivista de la identidad, en la que esta es el resultado del cruce de interpretaciones y narraciones de lo ocurrido: "mientras en el primer modelo la acción parece hacer manifiesta o revelar una esencia anterior, el «quien es uno», la acción en el segundo modelo sugiere que «el quien es uno» emerge en el proceso de hacer el acto y contar la historia. Mientras que la acción en el primer modelo es un proceso de descubrimiento, la acción en el segundo modelo es un proceso de invención. En términos contemporáneos, podríamos decir que el primer modelo de la acción es esencialista y el segundo es constructivista". Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 126. Ya he dicho que no estoy de acuerdo con la interpretación de Benhabib de las descripciones arendtianas de la acción agonal y su supuesto esencialismo. Lo que me interesa ahora es señalar que tampoco estoy de acuerdo con la distinción que aquí traza la intérprete, por la cual separa dos cosas que en el planteamiento de Arendt están indisolublemente relacionadas y, aun así, son distintas. Podríamos decir que en la comprensión arendtiana del desvelamiento del quién hay una dimensión puramente fenomenal, que remite a la revelación original del agente tal y como resulta patente en el flujo de la acción, y una hermenéutica, que remite a la comprensión de esta revelación que siempre se da en el seno de una narración. Pero ambos momentos, aunque íntimamente relacionados, son también irreductibles y irrenunciables. En mi opinión, Benhabib desprecia el primero para dar preeminencia al segundo y expone como dos modelos de acción y dos comprensiones distintas del desvelamiento del agente lo que en Arendt son dos momentos de una comprensión unitaria. En un pequeño texto, Fina Birulés traza esta doble dimensión en la comprensión arendtiana del desvelamiento del "quién" de forma muy precisa: "El descubrimiento del «quién», en contraposición al «qué» es alguien, está implícito en todo lo que este alguien dice y hace. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo tiempo, de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría el sujeto mediante el relato de las propias acciones". Birulés, «¿Por qué debe haber alguien y no nadie?», 22-23.

Pues bien, de la conjunción de estos dos hechos expuestos, de la imprevisibilidad y falta de control que el agente tiene sobre los procesos que inicia y del hecho de que las historias que resultan de ellos más tarde desvelen quién es él mismo, se sigue una consecuencia importante, a saber, una esencial indisponibilidad para cada individuo humano del desvelamiento de su propio ser. Dicho de otro modo, en el planteamiento de Arendt, el ser humano no puede relacionarse con su propio ser como si se tratara de una obra a la que pudiese dar forma a voluntad. Quién soy yo, mi propio ser en su radical e insustituible diferencia, me es de algún modo indisponible. "Nadie es el autor o el productor de su propia historia de vida"[452].

Aún más, esta indisponibilidad no se reduce al hecho de que el ser humano no controle quién es él mismo, sino que, en último término, ni siquiera puede llegar a saberlo. Ya que las historias de las que cada ser humano es, si bien no el autor, al menos sí el protagonista, están atravesadas por la ilimitación e imprevisibilidad de las que he hablado, a lo largo de la vida la revelación de quién es cada ser humano está marcada siempre por una cierta provisoriedad y falta de plenitud. Quién es el protagonista de mi propia historia es algo que se revela de forma plena sólo una vez que esta ha terminado, es decir, una vez la muerte ha llegado. Esto significa que el ser humano, no sólo no se relaciona consigo como si fuese su propia obra, sino que simplemente no puede llegar a saber nunca quién es.

Arendt se refiere a esta esencial inaccesibilidad del ser de cada hombre para sí mismo en "La solución griega", el parágrafo 27 de *La condición humana*, donde interpreta el antiguo dicho griego según el cual "nadie puede decirse *eudaimon* antes de estar muerto"[453]. Para entender el sentido de este dicho, la autora se ocupa de aclarar que, a pesar de siglos de mala traducción *eudaimonia* no significa ni felicidad ni buena fortuna. Según Arendt, *eudaimonia* nombra un cierto "*bien-estar*"[454], pero este bienestar es una cualidad permanente, "un estado duradero que no está sujeto a cambios ni es capaz de efectuarlos"[455]. Por tanto, el bienestar implicado en la *eudaimonia* no puede referirse a una cualidad del ánimo, cuyos estados son siempre inestables y volubles, pero tampoco a

[452] Arendt, *The human condition*, 184.
[453] Arendt, 192. Trevor Tchir, al que ya me he referido antes, ha estudiado minuciosamente las diferentes apariciones del *daimon* griego a lo largo de la obra de Arendt y los sentidos que la autora le atribuye. Así, si en *La condición humana* Arendt identifica el *daimon* con el quién del actor, que lo acompaña toda su vida aunque solo sea visible para los otros, en *La vida del espíritu* o en "Algunas cuestiones de filosofía moral", el *daimon* aparece asociado, a través de la figura de Sócrates, con la conciencia moral. En cualquier caso, parece que Arendt comprendió el *daimon* como la esencia misma de la persona, que se desvela en sus decisiones, pero que también está ahí para reprocharse que siempre pudo haber obrado de otro modo: Tchir, «Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's account of Political Action», 53-68.
[454] Arendt, *The human condition*, 193.
[455] Arendt, 192.

una situación biográfica favorable, pues las circunstancias de la vida son siempre cambiantes. Es decir, *eudaimonia* no puede significar ni felicidad ni buena fortuna. Según Arendt, a pesar de su difícil traducción, *eudaimonia* significa algo así como el bien-estar de su propio *daimon*, es decir, de la "invariable identidad de la persona"[456], del ser de cada hombre, y el bienestar de ese ser era para los griegos un estado permanente pero que, como tal, sólo se revelaba de una vez por todas cuando la vida había acabado y esa identidad podía hacer su plena aparición:

> "La invariable identidad de la persona, aunque se desvela intangiblemente en la acción y el discurso, llega a ser tangible sólo en la historia de vida del que actúa y habla; pero como tal puede conocerse, es decir, captarse como una entidad palpable sólo después de que ha llegado a su final. En otras palabras, la esencia humana —no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo, sino la esencia de quién es alguien— puede llegar a existir sólo cuando la vida se va, dejando tras de sí nada más que una historia"[457].

Dado el carácter intangible de la revelación original del agente en el curso de la acción y la irreductible impredecibilidad y los azares de los asuntos humanos, a lo largo de la vida la revelación del ser del hombre está marcada por una cierta falta de plenitud, la falta de plenitud que corresponde a un ser que cuya esencia consiste en comenzar y que convive con otros que como él también son un comienzo. Por su propio modo de ser, sólo la muerte, que pone fin a esa apertura a lo impredecible, permite a la diferencia que es el ser humano encontrar su cumplimiento. Sólo entonces, cuando la vida ha acabado, esta puede aparecer en su totalidad para una mirada que echa la vista atrás como la irrepetible biografía de cada ser humano en la que lo que Arendt llama "la esencia de la persona"[458] puede aparecer al fin.

De este modo, frente a la indigencia del ser humano, que no sólo no puede controlar, sino que ni siquiera puede llegar a saber quién es él mismo, Arendt reconoce en la figura del narrador y su posición postrera la posibilidad de que la esencia de la persona pueda alcanzar una aparición plena y estable. Sólo al narrador, que cuando los procesos iniciados por la acción y el discurso han concluido echa la vista atrás, se le revela la historia de lo ocurrido en su totalidad, de forma que puede llegar a entender su sentido y descubrir quiénes fueron sus protagonistas. Sólo al narrador, que se encuentra más allá del final de la vida del actor, puede saber *quién* fue aquel que ya no está y sólo mediante el peculiar tipo de reificación de la que el narrador es capaz, puede la individualidad humana alcanzar

[456] Arendt, 192.
[457] Arendt, 193.
[458] Arendt, 193.

una aparición tangible y estable en el mundo. Incluso para cada ser humano, la limitada medida en que puede conocerse a sí mismo depende enteramente sobre la posibilidad de narrarse a sí y su propia vida. Esta posición postrera coincide con la que los griegos le atribuyeron al poeta o al historiador, de la cual la propia autora se ocupa en otras ocasiones.

II. Las raíces existenciales de la narración en la poesía griega.

Hasta aquí, he hablado de una frustración que atraviesa el desvelamiento del agente en la acción, por la cual la esencia viva de la persona, en su fugacidad, se desvanece tan pronto como aparece sin que aparentemente pueda retenerse nada de ella. También he descrito una cierta indisponibilidad del ser de cada hombre para sí mismo, por la cual el ser humano no puede llegar nunca a saber quién es. En este apartado me gustaría entender la relación que Arendt establece entre ambas dificultades y la narración. En primer lugar, voy a exponer cómo el carácter intangible del *quién* encuentra su redención en el decir narrativo, capaz de aprehenderlo sin traicionar su singularidad, permitiéndole encontrar así una forma de aparición estable en el relato. En segundo lugar, me referiré a cómo Arendt reconoce en la narración la única —y sin duda limitada— posibilidad de reconciliación del ser humano con su destino y su propio ser, de forma que sólo narrándose el ser humano puede llegar a saber quién es él mismo. Esto significa que la comparecencia original del *alguien* encuentra su sentido último en la narración y que, por tanto, en el planteamiento de Arendt el *alguien* se constituye en la relación entre esos dos momentos. Mi hipótesis es que la posibilidad de ambas redenciones descansa sobre una esencial afinidad entre el decir narrativo y el modo de ser de la condición humana. Para demostrarlo, voy a valerme fundamentalmente de los análisis de Arendt en "El concepto de Historia: antiguo y moderno" (1961) y a un pasaje muy hermoso del discurso que Arendt dio en 1959 con motivo de la recepción del premio Lessing en Hamburgo, editado más tarde como "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing" en *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968).

Comenzaré por "El concepto de Historia: antiguo y moderno" (1961), donde Arendt se refiere al remedio original que los griegos encontraron para redimir de su natural futilidad la grandeza que los mortales alumbraban en sus actos, el cual, como ya he dicho, es el mismo que Arendt propone para redimir la frustración que atraviesa la revelación original del agente en la acción. Según la autora, en la comprensión griega el poeta y el historiador

tenían el cometido de otorgar cierta permanencia al carácter efímero de las gestas de los hombres mediante la elaboración de un relato a partir de su recuerdo:

> "La tarea del poeta y del historiador (a los cuales Aristóteles aún pone en la misma categoría porque su objeto es la *praxis*) consiste en fabricar algo duradero a partir del recuerdo. Lo hacen al traducir la *praxis* y la *lexis*, la acción y el discurso, a esa especie de *poiesis* o fabricación que finalmente será la palabra escrita"[459].

La actividad del poeta y del historiador consiste en un tipo peculiar de fabricación. A partir del recuerdo de los actos y palabras de los hombres, que no dejan huellas tras de sí, ambos dan lugar a una cosa que puede ser vista y oída por todos de modo que, más allá de su inevitable futilidad, la memoria de lo acontecido sea preservada. Arendt indica que esta fabricación supone una suerte de traducción por la que lo puramente acontecido, la historia a la que los actos y palabras de los hombres han dado lugar, se transforma en algo de una naturaleza muy distinta, un relato hecho de palabras que puede ser contado y que más tarde podrá llegar a materializarse de forma escrita. Cada vez que se cuenta, el relato muestra de nuevo lo acontecido y, ya que toda historia revela la irrepetible individualidad de sus protagonistas, el relato proporciona a la individualidad humana una forma de aparición estable y tangible en el mundo. De este modo, frente al intento siempre frustrado de enunciar la esencia de la persona determinando sus rasgos, Arendt reconoce en la narración un modo de decir capaz de aprehenderla sin traicionar su unicidad, proporcionándole así una apariencia estable en el mundo.

Quiero entender mejor cómo resulta posible esta redención. Para ello, voy a referirme ahora a la interpretación que Arendt hizo de un hermoso pasaje de la *Odisea* de Homero en el que Ulises, al llegar a la corte del rey de los Fenicios, escucha su propia historia cantada por el bardo. Según la autora, la ventaja de esta anécdota es que, ya que Ulises conocía los hechos narrados, cualquier interés curioso por ampliar el conocimiento está descartado, de forma que los motivos más profundos de la historia resultan visibles de forma clara. De este modo, en el pasaje de Homero Arendt reconoce el origen poético de la historia en tanto que categoría existencial. Es decir, a través de su interpretación tiene que ser posible entender cómo la historia hunde sus raíces en la propia condición humana, es decir, como la posibilidad, pero también la necesidad de narrar —y de narrarse— se corresponde con este modo de ser. Aunque el pasaje es algo extenso, es muy esclarecedor y me permito reproducirlo completo:

[459] Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 44.

> "La Historia como una categoría de la existencia humana por supuesto es más antigua que la palabra escrita, más antigua que Heródoto, incluso más antigua que Homero. No histórica, pero poéticamente hablando, su comienzo se encuentra más bien en el momento en que Ulises, en la corte del rey de los Fenicios, escuchó el relato de sus propios actos y sufrimientos, el relato de su vida, ahora una cosa frente a él mismo, un «objeto» que todos podían ver y oír. Lo que había sido un puro acontecer ahora se convertía en «historia». Pero la transformación de sucesos y acontecimientos singulares en historia era esencialmente la misma «imitación de la acción» en palabras que fue más tarde empleada en la tragedia griega, donde, como Burckhardt una vez señaló, «la acción externa es ocultada para el ojo» mediante los relatos de los mensajeros, incluso aunque no había ninguna objeción con mostrar lo horrible. La escena en que Ulises escucha el relato de su propia vida es paradigmática tanto para la historia como para la poesía; la «reconciliación con la realidad», la catarsis, que, de acuerdo con Aristóteles, era la esencia de la tragedia, y, de acuerdo con Hegel, era el propósito último de la historia, es lograda a través de las lágrimas del recuerdo. El motivo humano más profundo para la historia y la poesía aparece aquí en una pureza sin igual: ya que el oyente, el actor y el sufridor son la misma persona, todos los motivos de pura curiosidad y deseo de nueva información que, por supuesto, siempre han jugado un gran papel en la investigación histórica, y el placer estético, están naturalmente ausentes en Ulises, que se habría aburrido más que emocionado si la historia fueran sólo noticias y la poesía sólo entretenimiento"[460].

De un lado, a partir de una caracterización original de Aristóteles, Arendt presenta la historia —así como la tragedia o la poesía— como una *mímesis* de la *praxis*[461]. Esto permite entender por qué, frente al intento siempre frustrado de enunciar la individualidad determinando sus rasgos, el decir narrativo es capaz de aprehender la singularidad del actor sin traicionarla reduciéndola a predicados generales. Porque mediante el uso de la palabra imita el puro devenir de los actos y de los procesos que desencadenan, el decir narrativo no traiciona el carácter único de lo acontecido, sino que lo emula articulando los diferentes eventos que componen una historia en su singular e irrepetible sucesión. La aparición de *quien* es alguien está tan íntimamente ligada a este puro acontecer que sólo puede ser aprehendida en una imitación de lo acontecido[462].

---

[460] Arendt, 45. Este mismo pasaje es comentado de nuevo por Arendt años después en La vida del espíritu, en "Los supuestos pre-filosóficas de la filosofía griega": Arendt, *The Life of the Mind*, 129-41.

[461] La definición se encuentra en el libro 6 de la Poética, donde Aristóteles define la tragedia: "La tragedia es, pues, la imitación de una acción de carácter elevado y completa dotada de cierta extensión, en un lenguaje agradable, llena de bellezas de una especie particular según sus diversas partes". Aristóteles, *Poética*, 1449b, 24-26.

[462] Siguiendo el tipo de cuidado que Butler y Cavarero han tenido en señalar la relevancia de lo corporal en el planteamiento de Arendt, es interesante hacer notar que en *La condición humana* Arendt advierte que esta redención del desvelamiento del agente en la narración sólo es completa en el caso del teatro, en el que el cuerpo del actor imita lo hecho y dicho por el protagonista, de forma que el desvelamiento en el puro flujo de la acción encarnada puede ser repetido: "Sólo los actores y declamadores que re-presentan la trama de la historia pueden transmitir el pleno sentido, no tanto de la propia historia, sino de los «héroes» que se revelan en ella". Arendt, *The human condition*, 187.

La virtud del decir narrativo consiste en que es capaz de articular los diferentes sucesos dotándolos de cierta unidad sin anular la heterogeneidad de lo ocurrido. En esta reunión de lo diferente en la coherencia de un relato que imita los procesos que han resultado de la constante intervención de la iniciativa humana en el mundo, se salva la diferencia entre el comienzo y el final, entre el antes y el después, sin reducir nunca lo uno a lo otro, de forma que en todo ello se hace visible la propia diferencia que es todo ser humano, la diferencia entre la continuidad del tiempo y la irrupción de un nuevo comienzo supuesta en la definición del ser humano como un *initium*, la diferencia entre límite e iniciativa que atraviesa la condición humana y que se hace valer en cada acción.

En definitiva, la tesis arendtiana de la redención de la revelación del actor en el relato del narrador descansa sobre una afinidad fundamental entre el modo de decir de la narración y el peculiar modo de ser de la condición humana. Esta es la razón por la que, frente al siempre frustrado intento de aprehender el ser de alguien enunciando sus rasgos —que, al tratar de determinar la individualidad mediante predicados generales reducía inevitablemente la diferencia que cada ser humano es a algo idéntico consigo mismo—, el narrar permite aprehender en un todo coherente el carácter irrepetible y la radical singularidad de cada ser humano sin traicionar la diferencia que lo atraviesa. En la medida en que el individuo no es *algo*, una substancia cuya naturaleza pueda definirse, su singularidad no puede ser determinada, pero sí relatada y en el relato, que es capaz de dar cohesión a lo heterogéneo sin reducirlo a lo igual, puede revelarse el sentido último de la diferencia que es *alguien* sin reducirla a una identidad[463].

De otro lado, Arendt vincula la emoción de Ulises al escuchar su propia historia a la noción aristotélica de catarsis y a la reconciliación que Hegel creía que era el propósito último de la historia. A partir de aquí, identifica esta reconciliación con la realidad como el motivo más profundo para la historia. Al narrar un suceso, nos representamos lo ocurrido como un todo, de forma que el orden invisible que articula sus partes puede

[463] De nuevo Fina Birulés lo ha dicho de forma clara: "En la medida en que el yo no es substancia, no puede ser definido, pero sí relatado y relatar es dar sentido a lo heterogéneo pero sin unificar. […] Esto es, Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas reapropiaciones por medio del relato". Birulés, «¿Por qué debe haber alguien y no nadie?», 23. Anabella Di Pego, ha caracterizado a partir de una comparación del pensamiento de Arendt con W. Benjamin, el carácter fragmentario de la narración en Arendt, que conserva la contingencia y singularidad de lo acontecido concediéndole coherencia sin subsumirlo bajo vínculos causales: "la historia narrada otorga coherencia a los acontecimientos al establecer relaciones entre ellos pero, en la medida que esta historia es fragmentaria y se estructura en torno de la metáfora de la cristalización, preserva a la vez el carácter singular que hace a todo acontecimiento irreductible a sucesos precedentes". Di Pego, «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur», 53. En una confrontación con la apropiación que Ricoeur hace de Arendt, critica la reducción que este autor lleva a cabo del planteamiento de la filósofa a preceptos narrativos aristotélicos.

percibirse, comprendiendo así el sentido de aquello que, de otro modo, sería una secuencia insoportable de meros sucesos sin coherencia alguna. Esto permite comprender cómo, en el planteamiento de Arendt, la narración hunde sus raíces en la propia condición humana, que necesita narrarse para reconciliarse con los resultados de su propia libertad que, porque es siempre libertad finita, limitada por la presencia de otros que también son libres y actúan, da lugar a procesos que, por su falta de control e irremediable imprevisibilidad, sólo pueden encontrar su sentido una vez han concluido. Lo cierto es que esta necesidad de reconciliación no tiene lugar en las actividades en que el ser humano tiene pleno control sobre lo que hace, como en la fabricación, en las que "la luz con que juzgar el producto acabado la provee la imagen o el modelo percibido de antemano". Pero, mientras permanece inmerso en los procesos que inicia la acción, el actor no puede comprender el sentido último de sus actos, que se revela sólo una vez estos han concluido: "La acción se revela plenamente sólo al narrador, es decir, a la mirada retrospectiva del historiador" [464].

Ahora bien, ya que en lo acontecido, en la historia que se sigue de sus actos, se revela el singular ser de sus protagonistas, reconciliarse con lo que ha pasado tiene que significar al mismo tiempo para el ser humano reconciliarse consigo mismo. Es decir, en la narración de la propia vida el ser humano encuentra la única reconciliación posible con el propio destino —no con lo que le estaba predestinado, por supuesto, sino con aquello que la conjunción de iniciativa y padecimiento le ha deparado finalmente[465]— y, por tanto, consigo mismo. A esto se refiere Arendt en un hermoso pasaje del discurso que pronunció en 1959 con motivo de la recepción del premio Lessing en Hamburgo, editado más tarde como "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing":

> "El poeta en un sentido muy general y el historiador en uno muy especial tienen la tarea de poner en movimiento este proceso de narración e implicarnos en él. Y nosotros, que la mayoría no somos ni poetas ni historiadores, estamos familiarizados con la naturaleza de este proceso por nuestra propia experiencia en la vida, porque nosotros también tenemos la necesidad de recordar los acontecimientos significativos de nuestras propias vidas relatándonoslos a nosotros mismos y a los otros. Así, estamos preparando constantemente el camino para la «poesía», en el sentido más

[464] Arendt, *The human condition*, 192.

[465] Esta idea de reconciliación con el propio destino mediante la narración aparece en "Isak Dinesen: 1885-1963", el pequeño texto que Arendt dedica a la autora: "Para ello, para ser uno con el propio destino de modo que nadie pueda distinguir a la bailarina del baile, la respuesta a la pregunta: ¿Quién eres? será la respuesta del cardenal: «Permítame... responderle en la forma clásica y contarle una historia»". Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 90.

> amplio, como una potencialidad humana; estamos, por así decirlo, esperando constantemente que brote en algún ser humano"[466].

La revelación original de *quién* es el que aparece en la acción y el discurso es por completo inaccesible para el propio actor. Para poder conocer a quién revelamos al actuar o al hablar, los seres humanos tendríamos, por utilizar una expresión de Arendt, que "saltar por encima de nuestra propia sombra"[467]. El ser humano no es inmediatamente accesible a sí. Lleva tiempo saber quién es uno mismo y ese tiempo es el tiempo de la mirada postrera y del recuerdo que da lugar a la narración, el tiempo que media entre el comienzo y el final del relato. En el planteamiento de Arendt, la muy limitada medida en que el ser humano puede llegar a saber quién es él mismo —pues, como ya he dicho antes, uno nunca conoce el final de su historia— depende de la posibilidad de narrar aquello que, por iniciativa propia y por padecimiento de la de los demás, ya ha ocurrido, narrar ese espacio que media entre iniciativa y condicionamiento suturando la brecha que es el propio ser de todo hombre. Es decir, en el planteamiento de Arendt, la narración es el único medio en que el ser humano puede reconciliarse con su propio ser y llegar a entender —en la limitada medida en que le es posible— quién es él mismo.

De este modo, en el planteamiento de Arendt, el *alguien* se constituye en una tensión entre su aparición original y la narración que articula su sentido concreto: de un lado, la revelación original requiere de redención y reconciliación y, de otro lado, la narración está siempre referida a ese acontecer original. Esto, por supuesto, no significa que la esencial indisponibilidad e inaccesibilidad respecto del propio ser que he descrito antes pueda ser superada. En último término, la indigencia de la condición humana es insuperable. Sólo en la limitada medida en que la narración de la propia vida se lo permite, puede el ser humano encontrarse consigo mismo. Y, aun así, puesto que el sentido de la historia se manifiesta plenamente sólo una vez esta ha concluido, en último término, el sentido de quien es uno mismo debe permanecer por siempre desconocido, pues su pleno desvelamiento sólo puede tener lugar en una posición que, respecto de su propia historia, no le es dado ocupar a ningún hombre, una posición que sólo se constituye una vez la muerte ha llegado y su historia puede ser narrada en su totalidad.

---

[466] Arendt, *Men in Dark Times*, 21. La traducción disponible al castellano, de Claudia Ferrari, tiene algunas limitaciones. Su principal error, en mi opinión, es que donde en el texto en inglés dice "*for we too have the need to recall the significant events in our own lives by relating them to ourselves and others*", traduce "pues nosotros también tenemos la necesidad de recordar los sucesos significativos de nuestras vidas al relacionarlos con nosotros y otras personas". Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 32. En mi opinión, por el contexto, parece claro que con "*relate*" Arendt no se refiere a "relacionar", sino a "relatar", lo cual es mucho más coherente con toda su exposición.

[467] Arendt, *The human condition*, 10.

4.3.3 El remedio político: la *polis* como como escenario permanente.

Como hemos visto a partir de la descripción arendtiana de la experiencia en el *agora* griega, la aparición original de *alguien* en el mundo tiene como condición de posibilidad una peculiar forma de la convivencia humana articulada en igualdad. Sólo en tanto que el ser humano participa de obra y palabra de una reunión con sus iguales puede mostrarse como *quien* irrepetiblemente es por primera vez. Pero esa aparición, irremediablemente ligada al flujo vivo de la acción y el discurso, adolece de la misma fragilidad y carácter intangible que comparten todos los asuntos humanos.

Más allá de su redención en la narración del poeta, la experiencia griega dio lugar a otro remedio, surgido ahora de la propia facultad de actuar conjuntamente y el poder que esta engendra, para proveer a la aparición de la individualidad humana de las condiciones en que podría llegar a ser un fenómeno permanente del mundo. Arendt interpreta la fundación de la *polis* griega en este sentido. Lo que le interesa no son las causas históricas de esta fundación, sino el modo en que los propios griegos la comprendieron tal y como se hace patente en el famoso Discurso Fúnebre de Pericles:

> "La *polis* —si confiamos en las famosas palabras de Pericles en la Oración Fúnebre— garantiza que quienes forzaron el mar y la tierra para convertirlos en el escenario de su bravura no quedarán sin testigos ni necesitarán a Homero ni a ninguno de aquellos que saben cómo usar sus palabras para elogiarlos; sin la ayuda de otros, aquellos que actuaron serán capaces de establecer juntos el inmortal recuerdo de sus buenas y malas acciones, de inspirar admiración en el presente y en el futuro"[468].

De las palabras de Pericles se desprende que, de un lado, para los griegos el nacimiento de la *polis* tuvo el sentido de proveer un escenario permanente para la aparición de las proezas de las que es capaz el hombre, de modo que la comparecencia de la individualidad humana tuviera un ámbito propio en el mundo. Porque es fruto de la pura interacción humana en igualdad, el "espacio de aparición" [469] en que tal comparecencia puede tener lugar adolece de una radical transitoriedad y sólo se sostiene mientras que las potencialidades de la acción y el discurso se mantienen vivas:

> "Su peculiaridad es que, a diferencia de los espacios que son obra de nuestras manos, no sobrevive la actualidad del movimiento que lo trajo a la existencia, sino que desaparece no sólo con la

[468] Arendt, 197.
[469] Arendt, 197.

> dispersión de los hombres —como en el caso de grandes catástrofes cuando el cuerpo político de un pueblo es destruido— sino con la desaparición o detención de las propias actividades"[470].

De este modo, los griegos comprendieron la fundación de una comunidad política de la que los ciudadanos pudieran participar habitualmente como la conformación de un ámbito de visibilidad permanente a que de otro modo hubiera sido efímero. Arendt ilustra esta idea describiendo la *polis* como la heredera del ágora de los héroes homéricos. La fundación de la ciudad despojó al espacio de aparición conformado por la reunión de distintos reyes en las costas de Troya de su carácter transitorio y ligado a una única aventura, de forma que la comparecencia de los ciudadanos ante sus iguales y la realidad que sólo procede del hecho de ser visto y oído por otros pudiera ser ahora una ocurrencia cotidiana. En otras palabras, la fundación de la *polis* puso las condiciones para que el ámbito en que el desvelamiento de la individualidad humana resulta posible fuese una realidad ligada a un lugar tangible y permanente en el mundo al que los seres humanos podían ingresar para mostrarse de obra y palabra en su única distinción.

Esta comprensión de la ciudad como el escenario permanente en que los ciudadanos podían hacer su aparición, tan propia de una vida política que por su espíritu agonal estaba enteramente orientada a propiciar tal aparición, tenía aparejada una noción de ley muy concreta. Al igual que el escenario es el espacio delimitado en que la actuación del intérprete puede tener lugar, los griegos comprendieron la ley (*nomos*) como el límite que protegía y daba su contorno definido al ámbito de actuación del ciudadano. Esto implica que, de un lado, los griegos comprendieron las leyes como una condición previa de la vida política y no como un resultado de ella:

> "Para ellos, las leyes, como el muro alrededor de la ciudad, no eran resultados de la acción, sino productos de la fabricación. Antes de que los hombres comenzasen a actuar, tenía que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde todas las subsecuentes acciones pudieran tener lugar, siendo ese espacio el dominio público de la *polis* y su estructura la ley"[471].

La legislación no fue comprendida por los griegos como una actividad política, sino como una condición previa al inicio de la vida política, que debía proveer el escenario adecuado en que pudiera tener lugar. Lo que me interesa, por un lado, es que esta noción de ley parece necesaria en el seno de una vida política exclusivamente orientada al desvelamiento de cada ciudadano en confrontación con sus semejantes. Cuando el conflicto es el modo básico de relación entre los ciudadanos, la legislación no puede ser comprendida como la formalización de acuerdos contraídos libremente y, por tanto, como

[470] Arendt, 199.
[471] Arendt, 195.

una actividad política, ni las leyes como el establecimiento de vínculos permanentes que descansen sobre promesas mutuas [472]. Esta es la razón por la que los griegos comprendieron la legislación como la fabricación de la estructura del escenario en que la actividad política podía tener lugar y, por tanto, como una actividad técnica que podía ser encargada al legislador, considerado como "cualquier otro artesano o arquitecto"[473].

Por otro lado, me interesa el hecho de que Arendt observe en el carácter de límite del *nomos* griego un rédito relevante para el establecimiento de las condiciones bajo las que resulta posible el desvelamiento del ciudadano y, en particular, para restringir esas condiciones proveyendo al escenario en que tiene lugar de un carácter más estable y un contorno reconocible que contenga la ilimitación e imprevisibilidad que son propias de la acción:

> "El *nomos* limita las acciones y evita que se disipen en el impredecible sistema de relaciones en constante expansión, y al hacer eso da a las acciones su forma permanente, convirtiendo cada acción en un acto que en su grandeza —es decir, en su sobresaliente excelencia— puede ser recordado y preservado"[474].

Por el hecho de que siempre tiene lugar como una iniciativa que irrumpe en una red de relaciones que transforma irreversiblemente, la acción tiene naturalmente un carácter ilimitado e imprevisible. Comprendida como la estructura del escenario en que los actores políticos pueden comparecer, le ley da forma y conforma lo que de otro modo carecería de todo límite, confiriendo a la actividad política un contorno reconocible y estable e imponiendo a las iniciativas de los ciudadanos restricciones que nadie puede sobrepasar dentro del cual las acciones se convierten en actos con una forma definida y reconocible, que más tarde se puede recordar y contar.

De otro lado, las palabras de Pericles reflejan la confianza en que la *polis* por sí sola será capaz de redimir de su futilidad las proezas de los ciudadanos, asegurando las condiciones que posibiliten su recuerdo permanente. En este sentido, Arendt caracteriza la *polis* como "una especie de memoria organizada"[475]. Es decir, en la comprensión que los griegos tuvieron de ella, la fundación de una comunidad política debía proveer las condiciones

---

[472] Esta caracterización se corresponde con la comprensión arendtiana de la *lex* romana que puede encontrarse en una comparación con el *nomos* griego en : Arendt, *The promise of politics*, 177-91. Muchos lectores de Arendt han reconocido en el aprecio arendtiano por la lex romana uno de los mejores argumentos para limitar la supuesta grecomanía atribuida a Arendt: Taminiaux, «¿"Perfomatividad" y "grecomanía"?», 91-96; Straehle, «Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido.», 89-94. Lo cierto es que, aunque Arendt también elogia el nomos griego y su carácter limitante, el cual no fue conocido por los romanos y sus ansias expansionistas.

[473] Arendt, *The human condition*, 194.

[474] Arendt, *The promise of politics*, 187.

[475] Arendt, *The human condition*, 198.

que hicieran posible el recuerdo colectivo de quienes participaban de ella de obra y palabra. Y puesto que esta fundación y su conservación descansa plenamente sobre la acción humana conjunta y el poder (*dynamis*) que esta engendra en su pura actualidad, Pericles asumía que las facultades políticas del ser humano son capaces por sí solas de dar lugar a la aparición en el mundo de una grandeza de la que sólo es capaz el hombre y al mismo tiempo asegurar su permanencia a lo largo del tiempo.

En mi opinión, lo importante no es si Pericles tenía o no razón y la *polis* se basta a sí misma para preservar la memoria inmortal a sus gestas sin necesidad de recurrir al poeta para dar cuenta de lo acontecido. No se trata de elegir entre uno y otro remedio para la futilidad del desvelamiento del ser humano en el mundo, sino de comprenderlos en su mutua e indisoluble dependencia. Como dice Arendt, escuchamos las palabras de Pericles con la tristeza del que sabe que fueron pronunciadas "al comienzo del final"[476]. Pero lo cierto es que, si estamos inclinados a pensar que las comunidades políticas no pueden prescindir de la reificación que el poeta opera sobre el recuerdo de las gestas del pasado, lo cierto es que con el canto del poeta o el relato del historiador tampoco sería suficiente para asegurar la posteridad de la grandeza humana, pues ¿qué posteridad sería esa si no hubiera nadie para escuchar ese canto? Dicho de otro modo, el poeta no puede asegurar la memoria de las gestas del pasado sin una comunidad que haga ese canto suyo Lo sólidamente confiado en el poema o el relato depende también para su permanencia a lo largo del tiempo de la luz y la realidad que sólo puede proporcionar la pública admiración de las subsiguientes generaciones que, como miembros de una comunidad política o cultural, heredan los relatos de sus antepasados fiablemente depositados en el canto del bardo o en la letra escrita, pero guardados por la memoria colectiva de una comunidad política permanente. ¿Qué habría sido de los poemas de Homero de no haber sido el educador de la Hélade?

[476] Arendt, 205.

Conclusiones.

En una carta escrita el 8 de agosto de 1969 a Mary McCarthy, Arendt compartía con su amiga su admiración ante "el hecho curioso de que soy Uno solamente cuando estoy acompañado [...] sólo eso que *aparece* afuera es distinto, diferente, único»"[477]. A lo largo de esta investigación he intentado hacerme cargo de este asombro de Arendt ante el acontecimiento de la aparición de ese *Uno* en el mundo, al que he llamado *alguien*. Lo paradójico en él es que, a pesar de su unicidad, ese *alguien* aparece cuando el ser humano hace valer la diferencia que lo atraviesa y que es él mismo, esa diferencia que recurrentemente ha aparecido a lo largo de estas páginas y que determina la lectura que he hecho de los textos de Arendt. Sólo cuando ese más allá de las condiciones que atraviesan al ser humano se hace manifiesto en el mundo puede el ser del hombre hacer su plena aparición. Para cerrar esta investigación, me gustaría exponer brevemente los principales resultados que se han seguido de la lectura de los análisis arendtianos del conflicto entre eternidad e inmortalidad al comienzo de la tradición de filosofía en relación a esta cuestión. Para ello, me referiré en primer lugar a la conclusión general que se desprende de mi investigación y, sólo después, enumeraré algunos resultados parciales que corresponden a los diferentes capítulos de la misma.

I. Conclusión general de la investigación.

En primer lugar, quiero considerar el balance que resulta del estudio que ahora concluyo para la pregunta que planteé al comienzo del mismo, la cuestión de la comprensión de la condición humana en la filosofía de Hannah Arendt. Lo anunciado en la hipótesis general de la que partí se ha confirmado a lo largo de la investigación y puedo decir que de la lectura arendtiana del conflicto entre eternidad e inmortalidad, los dos principios en pugna que orientaban la experiencia del filósofo y del ciudadano al comienzo de la tradición, se desprende el doble balance de un olvido y una recuperación del peculiar modo de ser del hombre: de un lado, en el nacimiento en la filosofía de Platón de la *theoria* y el gobierno como las actividades centrales que iban a determinar la tradición metafísica y política

[477] Arendt y McCarthy, *Entre amigas: correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, 291-92.

respectivamente, Arendt reconoce un olvido de la diferencia que caracteriza a la condición humana; de otro lado, en su descripción de las experiencias implicadas en la aspiración del ciudadano griego a la inmortalidad Arendt reconoce y recupera una comprensión genuina de este modo de ser. Además, este doble balance ha manifestado un vínculo peculiar con la cuestión del sentido en la filosofía de Hannah Arendt: el olvido de la diferencia implicada en la condición humana que tuvo lugar al comienzo de la tradición coincidió con la confusión de la distinción entre verdad y sentido que Arendt señala como la falacia fundamental de la Metafísica; por otro lado, en la lectura arendtiana de la experiencia agonal griega, la recuperación de una comprensión genuina de la diferencia que es el hombre coincide en el esclarecimiento de las condiciones que dotan al ámbito de los asuntos humanos de un sentido que trasciende el mero cómputo de los motivos y las consecuencias de la acción.

En primer lugar, de la lectura de Arendt del descubrimiento de la experiencia de la eternidad y de su imposición como el principio rector de la ciudad se desprende que todo ello se cumplió al coste de un olvido de la comprensión original de la condición humana y de una clausura del ámbito en que su peculiar modo de ser, el *alguien*, podía hacer su aparición en el mundo. Ambas cosas se hicieron patentes en el análisis del desmantelamiento arendtiano de dos conceptos centrales de la tradición metafísica y de filosofía política, la *theoria* y el gobierno, cuyo nacimiento la autora localiza en algunos pasajes de los escritos de Platón.

De un lado, al considerar la tesis arendtiana del nacimiento de la *theoria* a partir del *thaumazein*, resultó que este nacimiento coincidió con una clausura de la diferencia constitutiva de la condición humana, clausura que Arendt describe como una destrucción de la pluralidad en el propio ser del filósofo. Como vimos, esta destrucción se cumple como una remisión de la solitud que corresponde al pensamiento, en cuyo diálogo cada individuo experimenta la diferencia que es él mismo, a la soledad de la *theoria*, en la que el filósofo existe al margen de toda compañía humana —la del resto de ciudadanos, pero también la suya propia. De este modo, en la filosofía de Arendt la tradicional hegemonía del *bios theoretikos* es interpretada como la hegemonía de una forma de vida que descansa sobre una comprensión impropia del modo de ser del hombre en la que la diferencia que lo atraviesa es obviada. No sólo eso, con el olvido de esta diferencia se cumple además la remisión de este modo de ser a un fin determinado: en la *theoria*, tradicionalmente entendida como la más alta posibilidad humana, la existencia del filósofo está por completo orientada a la contemplación de la verdad como su fin último y, por tanto,

referida a un fin que se encuentra más allá de sí misma. De este modo, el ser humano será tradicionalmente comprendido en su constitución en una remisión a un interés —en este caso, el conocimiento de la verdad— que se encuentra más allá de él mismo.

De otro lado, de la centralidad de la categoría de gobierno en la comprensión platónica de los asuntos humanos Arendt extrae dos consecuencias: el gobierno sobre la ciudad —pensado por Platón como gobierno del filósofo— implicó el cierre del espacio de aparición en el que la distinción humana es posible en el mundo; el gobierno de sí —pensado por Platón como la condición del gobierno sobre los otros—, la remisión de la libertad humana a la verdad revelada en la idea que, de este modo, es el único *arché* que queda en la ciudad y proyecta su identidad sobre la diferencia que atraviesa a todos los ciudadanos.

En segundo lugar, se ha hecho evidente que, en su descripción de la aspiración a la inmortalidad del ciudadano griego, Arendt reconoce una comprensión genuina del modo de ser de la condición humana que, de hecho, coincide con la suya propia. La diferencia entre límite e iniciativa que caracteriza la noción arendtiana de condición humana se reveló en la descripción de la experiencia del ciudadano griego como diferencia entre animalidad y divinidad. Esta diferencia, además, prescribía una tarea: sólo en tanto que el ser humano se conduce como lo haría un dios, es decir, como si la muerte no fuera para él ya un límite y con independencia de las necesidades e intereses que su condición animal le impone, puede su humanidad adquirir plena realidad en el mundo. En este tránsito de la animalidad a la divinidad se actualiza el modo de ser del hombre, dando lugar a la revelación de *quién* es en el mundo. Esto significa que en el planteamiento de Arendt, de la diferencia constitutiva de la condición humana se sigue una aspiración fundamental del hombre, un interés central que corresponde al ser humano por su propia constitución. Pero este interés ya no consiste en un fin situado más allá de su propio ser, sino que tan sólo consiste en la actualización de su propio ser en el mundo, que se revela en la comprensión política griega como el fin más elevado al que puede aspirar el hombre. De este modo, del análisis arendtiano del conflicto entre eternidad e inmortalidad resulta también una recuperación de la comprensión del ser del hombre como un ser que existe *en relación a a sí mismo*: el ser humano no existe en relación a ningún fin que se encuentre más allá o por encima de sí mismo, sino que lo más elevado a lo que puede aspirar es a la realización de su propia humanidad.

Además, esta conclusión general arroja un corolario importante que concierne al vínculo entre el olvido y la recuperación del modo de ser de la condición humana y la cuestión

del sentido en la filosofía de Arendt. En la interpretación del desmantelamiento arendtiano de la *theoria* se hizo evidente que hay una solidaridad fundamental entre el olvido de la diferencia que atraviesa a la condición humana y la falacia metafísica fundamental, es decir, la confusión del sentido con la verdad. Ya que el paso de la solitud a la soledad en el nacimiento de la *theoria* coincide con la confusión del deseo de sentido del pensamiento con un interés por conocer la verdad, es evidente que en la lectura arendtiana del comienzo de la tradición metafísica, la falacia metafísica fundamental y el olvido de la diferencia dada en la condición humana se consuman en un mismo gesto. Da la impresión de que una diferencia está enraizada en la otra. Lo cierto es que, para un punto de vista único y alejado de toda pluralidad, como el implicado en la *theoria*, lo que aparece se revela, por así decirlo, *de una vez por todas* y sin resto alguno. En ese caso, la distinción entre la verdad del fenómeno y su sentido simplemente no tiene cabida. Lo anterior es totalmente coherente con el hecho, también debidamente demostrado, de que, en su descripción de la experiencia en un mundo fenoménico en el que rige la diferencia entre verdad y sentido, Arendt advierta que la pluralidad es un hecho original e irreductible: si ser y aparecer coinciden, entonces la pluralidad es la ley de la Tierra.

Este corolario encuentra un cierto reflejo del lado de la consideración arendtiana de la aspiración a la inmortalidad, que también ha resultado tener implicaciones para la cuestión del sentido en Arendt. En particular, en sus análisis de la experiencia agonal griega Arendt recupera una comprensión de la acción vinculada a la revelación de un sentido que trasciende la mera funcionalidad e instrumentalidad: en su continuo empeño por distinguirse, el ciudadano griego descubrió una forma de actuar, no *con el fin de* conseguir nada en particular, sino *por mor de* la excelencia, que no era una meta que pudiera lograr, sino un principio que le inspiraba a actuar y que no daba lugar a nada más que a la gloria misma de su aparición en la grandeza de actos que engendraban un sentido único que más tarde puede ser articulado en un relato. Esto está estrechamente vinculado a la recuperación de la comprensión original de la condición humana que ya he expuesto: actuar *por mor de* un principio es sólo posible para un ser que existe *en relación a sí mismo*, es decir, un ser cuya constitución ontológica no está referida a ningún fin situado más allá de sí y que se le impusiera como meta. La diferencia que atraviesa la condición humana le impone como interés central vinculado a su propia constitución esa relación con su propio ser por la que su más alta posibilidad consiste en actuar desprendida de toda posible meta y no persiguiendo nada antes que su propia revelación en el mundo. En esta misma constitución está enraizada la capacidad humana de engendrar sentido y de

articularlo luego en forma de historias y relatos que, al referir lo anterior a lo posterior haciendo de ellos un comienzo y un final, suturan, en la medida en que resulta posible, la diferencia que atraviesa al hombre.

II. Conclusiones parciales.

Más allá de su conclusión general, de la investigación se siguen algunos resultados parciales que puede ser interesante comentar. En aras de la claridad, voy a exponerlos enumerándolos en cada una de sus capítulos, de forma que puedan ser remitidos a los problemas y discusiones tratados en ellos.

i. Resultados del primer capítulo.

Del primer capítulo se siguieron tres resultados. El primero consistió en una determinación del significado del término "condición humana" y su puesta en relación con la política. De ello resultó que, en el planteamiento de Arendt, los límites de lo propiamente humano coinciden en los límites de lo político. Arendt comprende la condición humana como un modo de ser que se caracteriza curiosamente por estar siempre *más allá* del límite que lo conforma. Ese *más allá*, la diferencia entre la totalidad de condiciones que limitan al ser humano y su propio ser, es lo que Arendt llama *alguien*. A partir de esta caracterización, se hizo obvio que la diferencia implicada en el término "condición humana", estaba supuesta en la actividad política fundamental —la acción— y la condición básica de la vida política —la pluralidad.

Un segundo resultado, más interesante, se refiere a la relación entre el tipo de pensamiento que corresponde a Arendt y su noción de tradición. De forma más precisa, lo que se hizo evidente es que el tipo de ejercicio intelectual que Arendt pone en práctica en sus textos descansa en su posibilidad sobre su noción de tradición y, más específicamente, sobre la circunstancia histórica de su ruptura. Al determinar el contenido sustancial de la noción de tradición como un vínculo entre el sentido común y el pasado histórico por el cual los juicios de ese pasado devienen autoritarios para el presente, resultó que esa noción traía aparejadas otras dos: la de encubrimiento, implicada en el hecho de que los conceptos que la tradición nos lega son separados de las experiencias originales de las que fueron extraídos, y la de olvido, que se refería a experiencias del pasado excluidas por la tradición. El fin de la tradición se refiere a una coyuntura histórica en la que esta ascendencia se ha quebrado, lo que habilita un tipo peculiar de práctica intelectual que consiste en, de un

lado, remontarse desde los conceptos tradicionales a las experiencias de las que fueron extraídos para juzgar su sentido original y, de otro lado, enmendar los olvidos de la tradición, recuperando aquellas experiencias que esta nos hurtó y la comprensión que llevan aparejadas. Es evidente que la posibilidad de este modo de proceder descansa enteramente sobre la noción de tradición expuesta.

A partir de estos dos resultados extraje, por así decirlo, la directriz que iba a determinar toda la investigación que, desde entonces se desarrolló como una sucesión de comentarios de los textos de Arendt en los que siempre he tenido presente la diferencia en que consiste la condición humana. De este modo, el resultado más importante del primer capítulo fue que el propósito de estudiar el análisis de Arendt del conflicto entre eternidad e inmortalidad al comienzo de la tradición en relación a la cuestión de la condición humana se concretó como la tarea de considerar las experiencias originales que la autora reconoce tras dichos principios a la luz de esta diferencia y, por tanto, respecto de la posibilidad de su actualización o atrofia, de su comprensión u olvido.

ii. Resultados del segundo capítulo.

En el segundo capítulo, la enigmática sentencia de Kafka según la cual el ser humano sólo pudo encontrar el punto de Arquímedes a condición de usarlo contra sí mismo se cumplía con la fatalidad de una profecía retrospectiva por la que la *hybris* del hombre en tanto que científico fue castigada con la ruina del hombre en tanto que ser humano. De ello se siguieron fundamentalmente dos resultados.

El primero concierne al lugar que la reflexión sobre la ciencia moderna ocupa en el replanteamiento arendtiano de la cuestión de la condición humana. Se reveló un estrecho vínculo al constatar que Arendt advierte una perversión en la comprensión que el hombre moderno tiene de sí que procede de la hegemonía del punto de vista de la ciencia en el Mundo Moderno que, a través de las ciencias sociales, ha irrumpido en el ámbito de los asuntos humanos. La estrechez de la relación entre el fenómeno de la ciencia en Arendt y la condición humana llega hasta el punto de que el relato arendtiano del desarrollo de la ciencia moderna coincide con una secuencia determinada por la diferencia abierta en la condición humana: el acontecer de la ciencia moderna transcurre como un movimiento de transgresión y reencuentro con los límites del ser humano.

No sólo eso. Lo importante es que, más allá de la mera correspondencia, demostré que hay una cierta necesidad en la ambivalencia que en el relato de Arendt atraviesa a la ciencia moderna y que esta necesidad hunde sus raíces en el modo de ser de la condición

humana: si la duda fue la consecuencia necesaria del descubrimiento de Galileo, o si la Revolución atómica dio lugar a la perplejidad de los científicos que la protagonizaron, todo ello se debe a que el mismo ser que era capaz de conocer como si ocupara una posición incierta en el universo, era a la vez un ser irremediablemente condicionado. De esta necesidad, aún se siguió una última cosa: desde el punto de vista de la ciencia moderna el ser humano, siempre debe aparecer como un ser plenamente condicionado, desprovisto de la espontaneidad que constituye su ser más propio; desde ese punto de vista el mundo humano aparece como el *desierto del nadie* que horrorizaba a Arendt y que dio lugar a su replanteamiento de la cuestión de la condición humana.

El segundo resultado se refiere al sentido de la transgresión sobre la que se sostiene la ciencia moderna en el relato de Arendt. El deseo de abandonar la condición humana que la autora considera característico del Mundo Moderno se reveló en su acta de nacimiento, no como una voluntad de poder o impulso de dominio, sino sencillamente como un deseo de verdad. Esto, además, permite poner en relación en la filosofía de Arendt la inversión operada al comienzo de la Edad Moderna con la inversión original operada por Platón al comienzo de la tradición. Lo interesante es que, a pesar de la profunda transformación de la actividad cognitiva en la Edad Moderna, que tras la experiencia de Galileo tuvo que volverse enormemente activa, el mismo interés por la verdad que Platón identificó como el interés más elevado al que podía aspirar el ser humano siguió manteniendo su posición hegemónica tras Descartes. Curiosamente, Arendt no advierte voluntad de dominio tras ninguna de estas dos grandes inversiones: ni en la Edad Moderna, donde la ciencia habilitó un poder inaudito sobre la naturaleza, ni cuando al comienzo de la tradición Platón habilitó una *téchne politiké* que legitimara el gobierno sobre la ciudad. Más bien, los esfuerzos de Arendt parecen estar siempre orientados a mostrar que, tras esa supuesta voluntad de poder, siempre hay algo más original: el deseo de reestablecer la confianza perdida en el caso de la Edad Moderna, o el deseo de escapar de la fragilidad de los asuntos humanos, en el caso de Platón.

iii. Resultados del tercer capítulo.

El principal rendimiento de este capítulo ya ha sido expuesto en la conclusión general, pero lo cierto es que también arrojó otros resultados secundarios, en particular dos. Por un lado, me permitió demostrar que, en contra de las lecturas[478] que atribuyen a Arendt

[478] Me refiero al tipo de lectura que M. Canovan, S. Forti o M. Díaz Marsá ponen en práctica, que atribuyen a Arendt distintas tesis acerca del origen de la tradición metafísica, unas de caracter histórico y otras

tesis diferentes sobre el comienzo de la tradición metafísica en Platón, su interpretación forma un todo coherente: el relato arendtiano del conflicto entre el filósofo y la ciudad y su descripción fenomenológica de la naturaleza de la experiencia filosófica están mutuamente implicados y no constituyen en ningún caso dos tesis distintas o incompatibles. Este tipo de lectura, además, me permitió poner en relación algunas tesis presentes ya en "Filosofía y política" (1954) con tesis de *La vida del espíritu* (1978). Me refiero, por ejemplo, al vinculo que Arendt reconoce en esta última obra entre la falacia metafísica fundamental —la confusión del sentido y la verdad— y la comprensión de la experiencia filosófica a partir de metáforas visuales, una tesis que ya es observable en la conferencia de 1954 cuando Arendt señala que, para hacer frente la *doxa* del ciudadano, Platón tuvo que deformar el *thaumazein* hasta dar lugar a la *theoria*, habilitando así una sabiduría que pudiera competir con el punto de vista del ciudadano. Lo que en la vida del espíritu se expone en términos conceptuales, es descrito aquí en la experiencia de Platón tras el juicio de Sócrates. Más allá de esto, en general constaté que hay una continuidad evidente entre los análisis arendtianos del término *doxa* de 1954 y la descripción de la experiencia en el mundo fenoménico que despliega en su obra póstuma.

Por otro lado, pude medir el lugar que ocupa la lectura que Heidegger hizo del símil de la caverna en el marco de la reflexión arendtiana sobre Platón, en lo que se hizo evidente que Arendt se apropia del diagnóstico heideggeriano reconduciéndolo a un ámbito de experiencias políticas que fue ignorado por él. Demostré que la sustitución señalada por Arendt de lo bello (*kalon*) por lo bueno (*agathon*) en la doctrina de las ideas, la cual implicó una comprensión de estas como modelos o causas de las cosas, coincide con el desplazamiento señalado por Heidegger de la verdad como *aletheia* a la verdad como *ortothes*. Ambos cambios son uno y el mismo y Arendt bebe en este sentido de la lectura de Heidegger. Ahora bien, mientras que Heidegger ignoró por completo el contexto político del símil de la caverna, atribuyendo este desplazamiento a la preeminencia de la relación entre el mirar y la idea, Arendt remite la transformación de la doctrina platónica a la necesidad de habilitar una *thechné politiké* en el seno del conflicto abierto entre el filósofo y la ciudad.

ontológico: Canovan, «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», 146; Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.*, 139; Díaz Marsá, «Metafísica y mundo moderno en Hannah Arendt: la condición humana en cuestión», 52-82.

iv. Resultados del cuarto capítulo.

Las consecuencias más relevantes que resultaron de este capítulo ya han sido expuestas en las conclusiones generales, pero de él se siguieron otros resultados. La pregunta por las condiciones de la aparición original del *alguien* y el modo en que en general acontece recibió una respuesta clara: en el planteamiento de Arendt, estas condiciones consisten en el establecimiento de una forma de convivencia articulada en igualdad que da lugar a la apertura de un espacio público de visibilidad en el que el *alguien* puede hacer su aparición. Por otro lado, el desvelamiento del alguien tiene lugar siempre como un acto singular que revela, junto con la espontaneidad del agente, el sentido de un principio general en los límites de su forma singular. Más allá de esto, quiero referirme a cuatro resultados.

Un primer resultado parcial apunta al hecho de que Arendt piensa las condiciones de posibilidad de la aparición del *alguien* en oposición a dos prejuicios: la idea tradicional de la política como una actividad necesaria para la naturaleza humana y la idea moderna de que la individualidad tiene su espacio apropiado en la vida íntima. Frente ellos, estas condiciones se delinean como una forma de convivencia desprendida de los vínculos naturales y un espacio de aparición público. Estas dos condiciones resultaron de una descripción de la experiencia de tránsito del ciudadano de la casa al ágora en la que se hizo evidente que Arendt piensa la convivencia que corresponde a esos dos ámbitos de forma simétrica y a partir de dos pares de nociones de igualdad y diferencia: de un lado, en la casa, una convivencia articulada en igualdad, el gobierno, da lugar a una identidad, la homogeneidad de todos sus miembros; de otro lado, en el ágora, una convivencia articulada en igualdad, la isonomía, hace posible la comparecencia en su peculiar distinción de cada ciudadano. Es evidente que estos pares se relacionen de forma opuesta con el hecho de la pluralidad.

De la consideración arendtiana de la experiencia agonal se siguió otro resultado importante. Arendt piensa la noción de combate que articuló la convivencia política griega como un peculiar rédito de la imparcialidad homérica que dio lugar la posibilidad de una confrontación no bélica, sino política, cuyo rasgo peculiar es para la autora su potencial revelador. Aquí, la confrontación ya no está orientada primeramente por el fin de vencer, sino por una común aspiración a la excelencia (*areté*) que permite entender el conflicto político en primer lugar, no como la ocasión de la victoria del ganador o de la derrota del perdedor, sino de la comparecencia de ambos contrincantes en su distinción. Esta conclusión lleva aparejada un corolario, a saber: los principios arendtianos descansan en su posibilidad sobre el carácter público-político de la convivencia humana. Fuera de

la convivencia público-política no es posible juzgar lo que aparece según tales principios. Dicho de otro modo, sólo cuando se establece una convivencia más allá de la diferencia entre gobernante y gobernado o entre amigo y enemigo, una convivencia de la que quedan excluidos los criterios del interés para la vida o del provecho para el propio bando, sólo entonces lo que aparece puede ser juzgado como noble o vil, honorable o mezquino, excelso o vulgar o de cualquier otra forma en la que su apariencia exceda la mera funcionalidad o utilidad para tales intereses. En el planteamiento de Arendt, todo este ámbito de sentido descansa en su posibilidad sobre la habilitación de una convivencia política que establece criterios públicos propios.

Otro resultado se refiere al modo en que Arendt piensa la relación de cada individuo con la aparición de su propio ser. Se hizo evidente que tal relación está atravesada por una cierta precariedad que, sin duda, tiene que ver con que se trata del desvelamiento de un ser libre, si bien, finito —es decir, un ser que existe en la diferencia abierta entre límite e iniciativa. Esta precariedad, se concretó en una esencial indisponibilidad y una radical extrañeza de cada ser humano respecto de su propio ser. De un lado, aunque Arendt hace descansar la aparición original del *alguien* sobre la espontaneidad de la acción, señala que *quién* es el agente sólo se revela una vez la historia a la que ha dado comienzo llega a su fin y esta historia ya no es de su "autoría". En ella intervienen todos aquellos con quienes convive, de forma que ese *alguien* resulta del encuentro entre la espontaneidad de la iniciativa original y el límite implicado en su compañía. A esta indisponibilidad se sumó una cierta inaccesibilidad de todo ser humano respecto de sí mismo. Un ser atravesado por una diferencia no puede conocerse a sí mismo o, para hacerlo, está siempre necesitado de mediaciones, no puede encontrarse consigo ni pensarse a sí como lo haría Dios.

El último resultado reseñable se refiere a la comprensión arendtiana de la narración. Sobre este aspecto, me gustaría precisar dos cosas. Por un lado, se ha hecho evidente que en el planteamiento de Arendt, el *alguien* no es ni meramente performativo ni meramente narrativo, sino que se constituye en una irreductible tensión entre el acontecimiento de su aparición original y la narración que articula su sentido concreto. Arendt piensa la narración como la redención de la aparición original del *alguien* en el puro flujo de la acción y esta aparición es un dato irreductible e irrenunciable al que la propia narración, que elabora su relato a partir del recuerdo, está siempre referida. Eso sí, de forma correlativa, la aparición original del *alguien* sólo adquiere una forma estable y un sentido articulado en el relato que posteriormente se elabora de lo acontecido, de forma que en la narración ese alguien encuentra el tipo de coherencia y unidad que le corresponde.

Por último, quedó demostrado el hecho de que Arendt comprende que el decir narrativo, en su posibilidad y en su necesidad, hunde sus raíces en el modo de ser de la condición humana. Esto se hizo evidente al considerar la interpretación arendtiana de un fragmento de Homero en el que, según la autora, se hace visible el nacimiento de la historia como categoría existencial. De un lado, el decir narrativo *puede* redimir la frustración del desvelamiento del agente, porque este decir, en tanto que *mímesis* de la acción, tiene una íntima afinidad con el modo de ser de la condición humana, de forma que es capaz de dar lugar a una unidad y coherencia que no reduce la diferencia en el ser humano a una identidad. De otro lado, la narración es una *necesidad* para la condición humana y esta necesidad hunde sus raíces también en su modo de ser. Sólo en el repetido esfuerzo por narrarse puede el ser humano reconciliarse con su propio destino, salvando la diferencia entre el comienzo y el final, el antes y el después, y encontrando en ello la única reconciliación posible con la diferencia que es él mismo.

Conclusions

In a letter written on 8 August 1969 to Mary McCarthy, Arendt shared with her friend her admiration for "the curious fact that I am One only when I am accompanied [...] only that which appears outside is distinct, different, unique"[479]. Throughout this research I have tried to take up Arendt's astonishment at the event of the appearance of this One in the world, whom I have called someone. The paradoxical thing about him is that, despite his uniqueness, this someone appears when the human being asserts the difference that runs through him and which is himself, that difference which has recurrently appeared throughout these pages and which determines the reading I have made of Arendt's texts. To close this research, I would like to briefly outline the main results that have followed from this reading. To do so, I will first refer to the general conclusion that emerges from my research and, only after that, I will list some partial results.

I. General Conclusions.

I want to consider the balance sheet resulting from my study of Arendt's analyses of the conflict between eternity and immortality for the question of the human condition and the possible emergence of its mode of being. In the course of the investigation, what was announced in my general hypothesis has been confirmed and this balance sheet yields the balance of a forgetting and a recovery: the forgetting of the human condition implied in the birth of *theoria* and government as the cardinal activities of the metaphysical and political tradition in Plato's philosophy and the recovery of a genuine understanding of this mode of being that transpires in the experiences implied in the Greek citizen's aspiration to immortality.

First, Arendt understands that the discovery of eternity and its imposition in Plato's philosophy as the guiding principle of the city brought with it a neglect of the mode of being of the human condition and a closure of the sphere in which it could make its appearance. Both are visible in the author's dismantling of two traditional concepts: *theoria* and government. In considering Arendt's thesis of the birth of *theoria* from the *thaumazein*, it turned out that this birth coincided with a closure of the given difference in the human condition, which is described by Arendt as a destruction of plurality in the

[479] Arendt y McCarthy, *Entre amigas: correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, 291-92.

being of the philosopher. As we saw, this destruction takes place as a referral from the solitude of thought, in which each individual experiences the difference that is himself, to the solitude of *theoria*, in which the philosopher exists apart from all human company —that of other citizens, but also his own. In this sense, the traditional hegemony of *bios theoretikos* was the hegemony of a way of life in which the human being understands himself improperly. On the other hand, from the centrality of the category of government in the Platonic understanding of human affairs Arendt draws two consequences: government over the city —thought by Plato as government of the philosopher— implied the closure of the sphere in which human distinction is possible in the world; government of the self —thought by Plato as the condition of government over others —the referral of human freedom to the truth revealed in the idea, which is thus the only *arché* that remains in the city and projects its identity onto the difference that runs through men.

Secondly, it has become clear that, in her description of the Greek citizen's aspiration to immortality, Arendt recovers a genuine understanding of the mode of being of the human condition that in fact coincides with her own. The difference between conditioning and initiative that runs through the human condition is revealed here as the difference between animality and divinity: only as long as the human being conducts himself as if he were immortal, i.e. as if death were no longer a limit for him, independent of the needs and interests that his animal condition imposes on him, can his humanity acquire full reality in the world. In this transition from animality to divinity, man's way of being is actualised, giving rise to the revelation of who he is in the world.

This traditional neglect of the mode of being of the human condition also implied another misunderstanding that Arendt's analyses help to clarify. Whereas in *theoria*, traditionally understood as the highest human possibility, the existence of the philosopher is entirely oriented towards the contemplation of a truth and thus referred to an end that lies beyond itself, in the aspiration to immortality, the citizen is no longer oriented towards an end beyond himself, but aspires to the actualisation of his own being in the world, which is thus revealed as the highest end to which man can aspire. Thus, Arendt's analysis of the conflict between eternity and immortality also leads to a recovery of the understanding of man's being as *for its own sake*: the human being does not exist in relation to any end that lies beyond or above himself, but the highest to which he can aspire is the realisation of his own humanity.

From Arendt's dismantling of *theoria* and the forgetting of the human condition implied in it follows an important corollary: in Arendt's approach, there is a fundamental solidarity

between this forgetting and the fundamental metaphysical fallacy, namely, the confusion of meaning with truth. Since the passage from solitude to solitude in the birth of *theoria* coincided with the confusion of thought's desire for meaning with an interest in knowing the truth, it is evident that in Arendt's reading of the beginning of the metaphysical tradition, the fundamental metaphysical fallacy and the forgetting of the given difference in the human condition are fulfilled in one and the same gesture. The impression is given that one difference is rooted in the other, and the fact is that, for a unique point of view such as that implied in *theoria*, from which what appears is revealed, so to speak, once and for all, the difference between meaning and truth has no place. This is entirely consistent with the fact that, in her comments on experience in the phenomenal world, in which the difference between truth and sense rules, Arendt notes that plurality is an original and irreducible fact.

This corollary finds a certain reflection on the side of Arendt's consideration of the aspiration to immortality, which has also turned out to have implications for the question of meaning in Arendt. In particular, Arendt recovers through the Greek agonal experience an understanding of action linked to the revelation of a meaning that transcends mere functionality and instrumentality: in his continuous striving to distinguish himself, the Greek citizen discovered a way of acting, not *in order to* achieve anything in particular, but *for the sake of* excellence, which was not a goal he could achieve, but a principle that inspired him to act and which gave rise to nothing but the very glory of his appearance in the greatness of unique acts. This is closely linked to the recovery of the original understanding of the human condition that I have already explained: to act *for the sake of* a principle is only possible for a being who is for *the sake of itself*, that is, a being who is not referred to any end beyond himself and who therefore finds his highest possibility in the fact of acting detached from every possible goal, in the actualisation of a principle.

II. Partial Conclusions.

Beyond its general conclusion, some partial results emerge from the research that may be interesting to comment on. For the sake of clarity, I will list them chapter by chapter, so that you can refer back to the problems and discussions addressed in them.

i. Results of the first chapter.

Three outcomes followed from the first chapter. The first was a determination of the meaning of the term "human condition" and its relation to politics. It emerged that, in Arendt's approach, the limits of the properly human coincide with the limits of the political. Arendt understands the human condition as a mode of being that is curiously characterised by the fact that it is always *beyond* the limit that shapes it. This *beyond*, the difference between the totality of conditions that limit the human being and his or her own being, is what Arendt calls someone. From this characterisation, it became obvious that the difference implied in the term "human condition" was presupposed in the fundamental political activity —action— and the basic condition of political life — plurality**.**

A second, more interesting result concerns the relationship between the kind of thinking that corresponds to Arendt and her notion of tradition. More precisely, what became evident is that the kind of intellectual exercise that Arendt puts into practice in her texts rests in its possibility on her notion of tradition and, more specifically, on the historical circumstance of its rupture. In determining the substantive content of the notion of tradition as a link between common sense and the historical past by which judgements of that past become authoritative for the present, it turned out that this notion brought with it two others: that of concealment, implied in the fact that the concepts that tradition bequeaths us are separated from the original experiences from which they were drawn, and that of forgetting, which referred to experiences of the past excluded by tradition. The end of tradition refers to a historical conjuncture in which this ascendancy has been broken, which enables a peculiar type of intellectual practice that consists, on the one hand, in tracing back from traditional concepts to the experiences from which they were drawn in order to judge their original meaning and, on the other hand, in making amends for the oversights of tradition, recovering those experiences that tradition has stolen from us and the understanding that goes with them. It is evident that the possibility of this way of proceeding rests entirely on the above notion of tradition.

From these two results I drew, so to speak, the guideline that was to determine the whole investigation which, from then on, developed as a succession of commentaries on Arendt's texts in which I have always kept in mind the difference in which the human condition consists of. Thus, the most important result of the first chapter was that the purpose of studying Arendt's analysis of the conflict between eternity and immortality at the beginning of the tradition in relation to the question of the human condition became

concrete as the task of considering the original experiences that the author recognises behind these principles in the light of this difference and, therefore, with regard to the possibility of their actualisation or atrophy, of their comprehension or oblivion.

ii. Results of the second chapter.

In the second chapter, Kafka's enigmatic sentence that man could only find Archimedes' point if he used it against himself was fulfilled with the fatality of a retrospective prophecy whereby man's *hybris* as a scientist was punished with man's ruin as a human being. Two main results followed from this.

The first concerns the place that reflection on modern science occupies in Arendt's rethinking of the question of the human condition. A close link was revealed in that Arendt sees a perversion in modern man's understanding of himself that stems from the hegemony of the viewpoint of science in the Modern World. The narrowness of this relationship goes so far that Arendt's account of the development of modern science coincides with a sequence determined by the open difference in the human condition: modern science happens as a movement of transgression and re-encounter with the limits of the human being.

Not only that. What is important is that, beyond mere correspondence, I showed that there is a certain necessity in the ambivalence that runs through modern science in Arendt's account, and that this necessity is rooted in the way of being of the human condition: whether doubt was the necessary consequence of Galileo's discovery, or whether the Atomic Revolution gave rise to the perplexity of the scientists who led it, it is all because the same being who was able to know as if he occupied an uncertain position in the universe was at the same time an irremediably conditioned being. From this necessity, one last thing followed: from the point of view of modern science, the human being must always appear as a fully conditioned being, devoid of the spontaneity that constitutes his very being; from this point of view, the human world appears as the desert of the nobody that horrified Arendt and gave rise to her rethinking of the question of the human condition.

The second result concerns the sense of transgression on which modern science is based in Arendt's account. The desire to abandon the human condition, which she sees as characteristic of the Modern World, is revealed in her birth certificate, not as a will to power or an impulse to dominate, but simply as a desire for truth. This, moreover, makes it possible to relate in Arendt's philosophy the inversion operated at the beginning of the

Modern Age to the original inversion operated by Plato at the beginning of the tradition. What is interesting is that, despite the profound transformation of cognitive activity in the Modern Age, which after Galileo's experience had to become enormously active, the same interest in truth that Plato identified as the highest interest to which human beings could aspire continued to maintain its hegemonic position after Descartes. Interestingly, Arendt does not see a will to dominate behind either of these two great reversals: neither in the Modern Age, where science enabled an unprecedented power over nature, nor when at the beginning of the tradition Plato enabled a *téchne politiké* that legitimised government over the city. Rather, Arendt's efforts always seem to be oriented towards showing that, behind this supposed will to power, there is always something more original: the desire to re-establish lost trust in the case of the Modern Age, or the desire to escape the fragility of human affairs, in the case of Plato.

iii. Results of the third chapter.

The main output of this chapter has already been set out in the general conclusion, but it certainly also yielded other secondary results, particularly two. On the one hand, it allowed me to show that, contrary to readings that attribute to Arendt different theses on the beginning of the metaphysical tradition in Plato, her interpretation forms a coherent whole: Arendt's account of the conflict between the philosopher and the city and her phenomenological description of the nature of philosophical experience are mutually implicated and do not constitute in any case two distinct or incompatible theses. This kind of reading, moreover, allowed me to relate some theses already present in "Philosophy and Politics" (1954) with theses from *The Life of the Mind* (1978). I refer, for example, to the link that Arendt recognises in the latter work between the fundamental metaphysical fallacy —the confusion of meaning and truth— and the understanding of philosophical experience on the basis of visual metaphors, a thesis that is already observable in the 1954 lecture when Arendt points out that, in order to confront the citizen's point of view (the *doxa*), Plato had to deform the *thaumazein* into a new point of view, that is, into *theoria*. What in the life of the spirit is presented in conceptual terms is described here in Plato's experience after the trial of Socrates.

On the other hand, I was able to gauge the place that Heidegger's reading of the cave simile occupies in the framework of Arendt's reflection on Plato, in which it became evident that Arendt appropriates Heidegger's diagnosis by redirecting it to a realm of political experience that was ignored by him. I showed that Arendt's stated substitution of

the beautiful (*kalon*) for the good (*agathon*) in the doctrine of ideas, which implied an understanding of ideas as models or causes of things, coincides with Heidegger's stated shift from truth as *aletheia* to truth as *ortothes*. Both shifts are one and the same, and Arendt drinks in this sense from Heidegger's reading. However, while Heidegger completely ignored the political context of the simile of the cave, attributing this shift to the pre-eminence of the relation between the gaze and the idea, Arendt refers the transformation of Platonic doctrine to the need to enable a *thechné politiké* within the open conflict between the philosopher and the city.

iv. Results of the fourth chapter.

The most relevant consequences resulting from this chapter have already been outlined. Some of the results included in this chapter are well known to Arendt's readers. Regarding the conditions that make the appearance of the someone possible, it became clear that, in Arendt's approach, these conditions consist of a peculiar form of human encounter, an equal articulation of coexistence resulting in the opening of a space of appearance that Arendt describes in her consideration of the experience of the Greek agora. This means that, although the appearance of the someone rests entirely on the spontaneity of the agent, it is at the same time strictly interpersonal and always presupposes the presence of others. Moreover, as we have seen, this appearance always takes place in the form of a singular act that reveals within the limits of its unrepeatable form the sense of a general principle, so that this principle also acquires a worldly appearance for the duration of the action. The latter has nothing to do with any heroic heroism, but with the common human possibility of acting by detaching oneself from the motives and goals that we ordinarily pursue in order simply to act inspired by a principle.

Beyond all this and other things, which are well known, I would like to refer briefly to a result of which I will give three examples. I refer to the fact that, in Arendt's approach, the constitution of the someone always takes place in a certain struggle, a certain "between", which undoubtedly alludes to the very difference between conditioning and freedom in which his mode of being consists of. This is already visible in the mere fact that its precarious original appearance needs a redemption that saves it from appearing to be a mere firework. The original appearance of the someone rests on human freedom, but it requires material conditions —the oral or written support of the story or the memory of the political community— to become a stable phenomenon of the world.

Another example of this refers to the fact that, in Arendt's approach, the someone is constituted in an irreducible tension between the spontaneity of the agent and the limitation that the company of those among whom he or she acts implies. This limitation is concretised in Arendt's idea of an essential unavailability of the self for each individual: although Arendt rests the original appearance of the someone on the spontaneity of action, she points out that who the agent is only reveals himself once the story he has begun comes to an end and this story is no longer of his own making. All those with whom he lives together intervene in it, so that this someone results from the encounter between the spontaneity of the original initiative and the limit implied in his company.

This in-between that houses the constitution of the someone in Arendt finds a final example in the fact that the someone is constituted in an irreducible tension between the event of his or her original appearance and the narrative that articulates his or her concrete meaning. Individuality in Arendt is neither exclusively performative, nor exclusively narrative. Arendt thinks of narration as the redemption of the original appearance of the someone in the pure flow of action, and this appearance is an irreducible and unrenounceable datum to which the narrative itself, which elaborates its account based on memory, is always referred. However, correlatively, the original appearance of the someone only acquires a stable form and an articulated meaning in the account that is subsequently elaborated of what happened, so that in the narrative the human being is reconciled with his destiny, with the works of his freedom, but also, to the limited extent possible, with himself. As I have shown, the possibility and necessity of this reconciliation rests on a special affinity of the narrative saying and the way of being of the human condition. The coherence and unity that the difference that is the human being can attain always become visible in the form of a narrative that links the beginning and the end, the before and the after, so that in it, the peculiar difference that is the human being finds a relative unity that does not imply its reduction to an identity.

Bibliografía.

1. Escritos de Hannah Arendt.

Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

———. Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2014. Trad. de Ramón Gil Novales.

———. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 2008.

———. *Condition de l'homme moderne*. Calmann-Lëvy, 1988. Trad. de Georges Fradier.

———. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. London: Penguin Books, 2006.

———. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península, 2016. Trad. de Ana Poljak.

———. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

———. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002. Trad. de Carmen Corral y Fina Birulés.

———. *Men in Dark Times*. New York: Harcour, Brace and World, 1968.

———. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990. Trad. de Claudia Ferrari.

———. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich Publishers, 1973.

———. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. Trad. de Guillermo Solana Díez.

———. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001. Trad. de Agustín Serrano de Haro.

———. *¿Qué es la política?* Ed. Ursula Ludz. Barcelona: Paidós, 1997. Trad. de Rosa Sala Garbó.

———. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1998. Trad. de Pedro Bravo.

———. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Ed. Ronald Beiner. Barcelona: Paidós, 2012. Trad. de Carmen Corral.

———. *Responsabilidad y Juicio*. Ed. Jerome Kohn. Barcelona: Paidós, 2007. Trad. de Miguel Candel.

———. *The promise of politics*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schoken Books, 2005.

———. *La promesa de la política*. Ed. Jerome Kohn. Barcelona: Paidós, 2008. Trad. de Eduardo Cañas y Fina Birulés.

———. *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & Company, 1993.

———. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Ed. Jerome Kohn. Madrid: Caparrós Editores, 2005. Trad. de Agustín Serrano de Haro.

———. *Thinking Without a Banister. Essays in Uniderstanding 1953-1975*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schoken Books, 2018.

———. *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975. Volumen II*. Barcelona: Página Indómita, 2019. Trad. de Roberto Ramos Fontecoba.

———. *Diario Filosófico 1950-1973*. Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Barcelona: Herder, 2018. Trad. de Raúl Gabás.

Arendt, Hannah, y Martin Heidegger. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona: Herder, 2000. Trad. de Adan Kovacsis.

Arendt, Hannah, y Mary McCarthy. *Entre amigas: correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Barcelona: Lumen, 2006. Trad. de Ana Becciu.

Arendt, Hannah, y Gershom Scholem. «Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt». *Raíces*, n.º 36 (2005): 13-21. Trad. de Agustín Serrano de Haro.

2. Bibliografía secundaria.

Adler, Laure. *Hannah Arendt*. Barcelona: Destino, 2006. Trad. de Isabel Margelí.

Allen, Danielle. «Foreword». En *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

Álvarez Yagüez, Jorge. «Polis y política: M. Heidegger y H. Arendt». *Res Pública. Revista de historia de las Ideas Políticas*, 2019.

Andersen, Hans Christian. «El ruiseñor». En *Cuentos de Hadas*, 195-206. Eslovenia: Libros del zorro rojo, 2015. Trad. de Enríque Bernardez.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014. Trad. de María Araujo y Julián Marías.

———. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2011. Trad. de Tomás Calvo Martínez.

———. *Poética*. Madrid: Aguilar, 1972. Trad. de Francisco de P. Samaranch.

———. *Política*. Madrid: Gredos, 1988. Trad. de Manuela García Valdés.

Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008. Trad. de Vidal Peña.

———. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica. Grijalbo Mondadori, 1999. Trad. de Mª José Torres Gómez Pallete.

Baehr, Peter. *Hannah Arendt, totalitarianism and the social sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Basili, Cristina. «El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica.» *Res Pública. Revista de historia de las Ideas Políticas*, 2020.

Beiner, Ronald. «Hannah Arendt y la facultad de juzgar». En *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, 157-270. Barcelona: Paidós, 2012. Trad. de Carmen Corral.

Benhabib, Seyla. «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas.» En *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.*, 89-120. Cambridge: Polity Press, 1992.

———. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: SAGE publications, 1996.

Berkowittz, Roger. «The Human Condition Today: the challenge of Science». *Arendt Studies* 2 (2018): 17-24.

Bernstein, Richard J. *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática.* México: Siglo XXI, 1991. Trad. de Marti Mur Ubasart.

Birulés, Fina. «Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad». En *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, 168-82. Sequitur, 2008.

———. «¿Por qué debe haber alguien y no nadie?» En *¿Qué es la política?*, 9-40. Barcelona: Paidós, 1997.

———. «Presentación. Veinticinco años después». En *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, 9-12. Barcelona: Gedisa, 2000.

———. *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder, 2007.

Brunkhorst, Hauke. *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga.

Burckhardt, Jacob. *Juicios sobre la historia y los historiadores*. Madrid: Katz Editores, 2011. Trad. de Azucena Galetini.

Butler, Judith. «Apuntes para una teoría performativa de la asamblea». *Revista Caja Muda*, n.º 9 (2017). Trad. de Mauro Martín Adrían.

Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político.* Valencia: Publications de la Universitat de València, 2013.

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

———. «Introduction». En *The human condition*, xix-xxxii. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

———. «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics». *Social Research* 57, n.º 1 (1990): 135-65.

———. «The contradictions of Hannah Arendt's political thought». *Political Theory* 6, n.º 1 (1978): 5-26.

Cavarero, Adriana. «Human Condition of Plurality». *Arendt Studies* 2 (2018): 37-44.

———. «Politicizing Theory». *Political Theory*, agosto de 2002.

———. «Regarding the Cave». *Qui Parle*, Fall/Winter de 1996.

Collin, Françoise. *L'homme est-il devenu superflu?* Paris: Editions Odile Jacob, 1999.

———. «Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano». En *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Comp. Fina Birulés, 77-97. Barcelona: Gedisa, 2000. Trad. de Angela Ackerman.

Connolly, William E. «A critique of pure politics». *Philosophy and Social Criticism*, 1997.

Di Pego, Anabella. *La Modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt.* La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2015.

———. «La revelación del quién en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur». *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n.º 43 (2012): 45-78.

———. «La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt». *Andamios* 13, n.º 31 (2016): 61-83.

———. «Las huellas de Heidegger en "La condición humana": una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica». *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 2019.

Díaz Marsá, Marco. «Metafísica y mundo moderno en Hannah Arendt: la condición humana en cuestión». En *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (II) La técnica moderna y las «superaciones del hombre»: mutaciones de la*

experiencia, Ed. Pablo López Álvarez y Lorena Acosta Iglesias, 29-96. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2018.

Dinesen, Isak. «El buceador». En *Anécdotas del destino*, 547-56. Madrid: Debolsillo, 2023. Trad. Francisco Torres Oliver.

Dolan, Frederick M. «Arendt on philosophy and politics». En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 261-73. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Drucker, Claudia. «Hannah Arendt on the Need for a Public Debate on Science». *Enviromental Ethics* 20, n.º 3 (Fall de 1998): 305-16.

Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política.* Madrid: Ediciones Cátedra, 2001. Trad. Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda.

Fuss, Peter. «Hannah Arendt's Conception of Political Community». En *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Ed. Melvyn A. Hill, 157-176. New York: St. Martin's Press, 1979.

Gadamer, Hans-Georg. «Texto e interpretación». *Cuaderno gris*, n.º 3 (1998): 17-42. Trad. Manuel Olasagasti.

Habermas, Jürgen. «El concepto de poder de Hannah Arendt (1976)». En *Perfiles Filosófico-Políticos*, 205-22. Madrid: Taurus, 1975. Trad. de Manuel Jiménez Redondo.

Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder, 2007. Trad. de Alberto Ciria

———. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2013. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte

———. «La doctrina platónica de la verdad». En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte

———. *Plato´s Sophist*. Indiana: Indiana University Press, 1997.

———. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder, 2004. Trad. de Jesús Adrián Escudero

———. *¿Qué es Metafísica?* Madrid: Alianza Editorial, 2009. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.

———. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003. Trad. de Jorge Eduardo Rivera.

———. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Granada: Editorial Comares, 2008. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez.

Heuer, Wolfgang. «Plurality». *Arendt Studies* 2, n.º 2018 (s. f.): 51-60.

———. «Política y coraje cívico». En *Hannah Arendt. Política, violencia, memoria*, Ed. Laura Quintana y Julio Vargas, 17-33. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012. Trad. Laura Quintana.

Hiruta, Kei. *Hannah Arendt and Isaiah Belin: Freedom, Politics and Humanity*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

Hunziker, Paula. «Acción, discurso y narración: actor y espectador en la lectura arendtiana de la narración histórico-poética clásica». En *El tiempo, la política y la historia*, Ed. Paula Hunziker y Julia Smola, 83-92. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.

Jahanbegloo, Ramin. *Conversaciones con Isaiah Berlin*. Barcelona: Arcadia, 2009.

Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Editorial Gredos, 1967. Trad. de Mariano Marín Casero.

Jay, Martin. «El existencialismo político de Hannah Arendt». En *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Comp. Fina Birulés, 77-97. Barcelona: Gedisa, 2000. Trad. de Javier Calvo Perales.

Jonas, Hans. «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt». En *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Comp. Fina Birulés, 23-41. Barcelona: Gedisa, 2000. Trad. de Angela Ackermann.

Kafka, Franz. Aforismos, visiones y sueños. Madrid: Valdemar, 2024. Trad de. José Rafael Hernández Arias.

Kateb, George. «Freedom and worlkliness in the thought of Hannah Arendt». *Political Theory* 5, n.º 2 (mayo de 1977): 141-82.

Knauer, James. «Motives and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action». *The American Political Science Review*, septiembre de 1980.

Kohn, Jerome. «Introduction». En *The promise of politics*, VII-XXXIII. New York: Schoken Books, 2005.

Kristeva, julia. *Hannah Arendt*. New York: Columbia University Press, 2001.

Labrador, Julián. «Arendt y la tecnología. Profecía de un posthumanismo sin fin». *TECHNO REVIEW. International Technology, Science and Society Review*, 2022.

Le Ny, Marc. *Hannah Arendt: Le Temps Politique des Hommes. Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique.* Paris: L'Harmattan, 2013.

Lefort, Claude. «Hannah Arendt y la cuestión de lo político». En *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Comp.Fina Birulés, 131-47. Barcelona: Gedisa, 2000. Trad. de Angela Ackermann.

Leyte, Arturo. *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Lucena Góngora, Borja. «Hannah Arendt y el rescate de las apariencias: condiciones ontológicas de la vida política». *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, julio de 2018.

———. «Política y Fabricación: la crítica de Hannah Arendt a la ontología política de Platón». *Análisis. Revista de investigación filosófica.*, 2016.

McCarthy, Mary. «Editor's Postface». En *The Life of the Mind*, 241-54. New York: Harcourt, Inc., 1978.

Morgenthau, Hans. «Hannah Arendt 1906-1975». *Political Theory* 4, n.º 1 (febrero de 1976).

Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 2013. Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

O'Connor, C. «Arendt, Jaspers and the Politicized Physicists». *Constelations* 20, n.º 1 (2013): 102-20.

O'Sullivan, Noel. «Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society». En *Contemporary political philosophers*, Ed. Anthony De Crespigny y Kenneth R. Minogue, 228-51. New York: Dodd, Mead and Co., 1975.

P. d'Entrèves, Maurizio. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres: Routledge, 1994.

Parekh, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: Macmillan, 1981.

Pinkoski, Nathan. «The Allegory of the Cave and the Problem of Platonism in Hannah Arendt and Leo Strauss». *E* XXI, n.º 3 (2019): 201-28.

Pitkin, Hanna Fenichel. «Justice: On Relating private and Public». *Social Theory* 9, n.º 3 (1981): 327-52.

Platón. *Cartas*. Madrid: Gredos, 2011. Trad. de Juan Zaragoza.

———. *Leyes*. Madrid: Gredos, 1999. Trad. de Francisco Lisi Bereterbide.

———. *Parménides*. Madrid: Gredos, 2011. Trad. de Mª Isabel Santa Cruz.

———. *República*. Madrid: Gredos, 1999. Trad. de Conrado Eggers Lan.

———. *Teeteto*. Madrid: Gredos, 2011. Trad. de Álvaro Vallejo Campos.

Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1993. Trad. de Félix Duque.

Quincey, Thomas De. *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*. Madrid: Alianza Editorial, 1985. Trad. de Luis Loayza.

Ricoeur, Paul. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999. Trad. de Gabriel Aranzueque.

———. «Préface». En *Condition de l'homme moderne*. Angleterre: Calmann-Levy, 1988.

Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2006.

———. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2019.

San Agustín. *La ciudad de Dios*. Madrid: Gredos, 2018.

Sánchez Madrid, Nuria. *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*. Madrid: Alianza Editorial, 2021.

———. «Kafka en Arendt. Poética de la extinción». En *Hannah Arendt y la literatura*, 67-90. Barcelona: Ediciones Bella-Terra, 2016.

Sánchez Muñoz, Cristina. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

———. «Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad». *Cuaderno Gris*, 2007.

Serrano de Haro, Agustín. «Arendt alumna de Husserl». *Azafea: Revista de Filosofía* 26 (2024): 51-72.

———. «Hannah Arendt y la cuestión del mal radical». *Diálogo Filosófico* 36 (1996): 421-30.

———. «Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt». *Investifaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n.º 6 (2008): 299-308.

———. «La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos». *Pescadora de Perlas. Revista de Estudios Arendtianos* 1, n.º 1 (2022): 205-28.

Shklar, Judith N. «Rethinking the past». *Social Research* 44, n.º 1 (1977): 80-90.

Sirczuk, Matías. «Mirar la política con ojos no enturbiados por la filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu». En *Hannah Arendt*, Ed. Á. Lorena Fuster y Matías Sirczuk., 37-62. Buenos Aires: Katz Editores, 2017.

Straehle, Edgar. «Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido.» *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51 (2018): 81-98.

Taminiaux, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.

———. «¿"Perfomatividad" y "grecomanía"?» En *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, 84-99. Madrid: Ediciones Sequitur, 2008. Trad. de Javier Eraso Ceballos.

———. «The Philosophical Satakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism». *Social Research*, 2002.

Tassin, Étienne. «Achille et les clandestins: la scéne politique du courage». *Dissensus. Revue de philosophie politique de l'ULg*, n.º 2 (septiembre de 2009): 16-36.

———. «La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso». En *Hannah Arendt. Política, violencia, memoria*, Ed. Laura Quintana, Julio Vargas., 3-16. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012. Trad. de Andrea Mejía.

———. *Le trésor perdu. Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*. Payot, 1999.

Tchir, Trevor. «Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's account of Political Action». En *Action and Appearance. Ehics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Anna Yeatman, Phillip Hansen, Magdalena Zolkos y Charles Barbour., 53-68. New York: The Continuum International Publishig Group, 2011.

Valery, Paul. «Miradas al mundo actual. 1931.» *Istor: revista de Historia Internacional* 1, n.º 1 (verano de de 2000): 98-113. Trad. de Lucía Segovia

Villa, Dana R. «Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger». En *Hannah Arendt in Jerusalem*, Esteven Aschheim., 325-37. Berkeley: University of California Press, 2001.

———. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

———. «Arendt y Sócrates». En *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, 117-36. Madrid: Sequitur, 2008. Trad. de Javier Eraso Ceballos.

———. *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

———. «The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates». *Political Theory* 26, n.º 2 (1998): 147-72.

Vollrath, Ernst. «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking». *Social Research* 44, n.º 1 (Spring de 1977): 160-82.

———. «Hannah Arendt und Martin Heidegger». En *Heidegger und die praktische Philosophie*, A. Gethmann-Siefert y O. Poggeler., 357-72. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

Volpi, Franco. «Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-Aristotelismo». *Anuario Filosófico*, 1999. Trad. de Alejandro G. Vigo.

Wolin, Richard. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Kar Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003. Trad. de María Condor.

Wolin, Sheldon S. «Hannah Arendt: Democracy and The Political». *Salmagundi*, Spring-Summer de 1983.

Yaqoob, Waseem. «The Archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt, 1951-1963». *Journal of European Studies* 44, n.º 3 (agosto de 2014): 199-224.

Yeatman, Anna. «Individualityt and Politics: Thinking with and beyond Hannah Arendt». En *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Anna Yeatman, Phillip Hansen, Magdalena Zolkos y Charles Barbour., 69-88. New York: The Continuum International Publishig Group, 2011.

Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós, 2021. Trad. de Manuel Lloris Valdés.