

01058



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

MUNDO COMUN Y POLITICA
EL ESPACIO DE LA ACCION EN HANNAH ARENDT

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

FERNANDO GALINDO CRUZ

DIRECTORA DE TESIS: NORA RABOTNIKOF MASKIVKER



MEXICO, D.F.

2004



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

**Al Dr. Ausencio Cruz Guzmán y
a Lucero Martín del Campo,
como les prometí.**

**A mis padres, Gustavo y Lucy
tras 25 años
*still in my mind.***

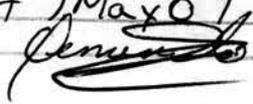
**A Héctor Zagal Arreguín,
maestro y amigo entrañable.**

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Galindo Cruz

Fernando

FECHA: 7 Mayo 1, 2004

FIRMA: 

*Denn, Philosophie ist wie eine Stimmung;
fast wie eine religiöse Stimmung.*

Franco Volpi

*Nehmt beispielsweise seine Sprache!
Seine Sprache ist kristallklar; und an der Oberfläche merkt
man gleichsam kein anderes Bestreben,
als richtig, deutlich,
dem Gegenstand angemessen zu sein.*

Max Brod über Franz Kafka

*'I'm not a character.
I'm nothing like the author,
I haven't had the experiences she writes about.
But even so, this is what I fell like, inside.
This is what I would sound like,
if ever I were to find a voice.'*

Nick Hornby on *Thunder Road*

Agradecimientos

Agradezco a la Dra. Rocío Mier y Terán y a la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana por el apoyo brindado en el estudio de la maestría y la realización de la tesis. A Luis Xavier López Farjeat por el seguimiento e impulso que dio a mi proyecto, el tiempo dedicado a la discusión y revisión de la tesis, además de la orientación y el cuidado que me ha brindado desde los inicios de mi formación profesional; al Dr. Carlos Llano, por escucharme y dejarme escucharlo. A mis padres Gustavo y Lucy, por la beca más larga que conoce la historia, y otras innumerables razones; a mi hermano y amigo Gustavo, por las estancias internacionales y los consejos más esenciales; a mi hermana Ana Gabriela W. por su excelente desempeño como adjunta; a Rebeca, por todas las atenciones. A mis amigos de siempre: José, Rodrigo, Alejandro, Manuel, Fernando y Bernardo, que sin saber cuándo, ni de qué modo, han contribuido con mi desarrollo filosófico. A don José Antonio Coronel, por las conversaciones interminables y la claridad de mente. A Juan Manuel Ardavin y a Guillermo Nuñez, por la bibliografía facilitada. A mis colegas y amigos: Alberto Ross, Oscar Ximénez, Francisco Mares, María Helena García Peláez UG, Marieç Fernández Aragón y Héctor de la Torre; su generosidad al compartir conocimientos enriquecieron mi trabajo; su amistad enriquece mi vida. A mis profesores Dr. Héctor Velázquez y Dr. Juan Arana, por las referencias sobre filosofía de la ciencia. A la Dra. Claudia Márquez, por todo. A la Dra. Teresa Padilla por los apasionantes cursos sobre filosofía antigua; al Dr. Alejandro Vigo, por el curso sobre Aristóteles; a mi amigo y profesor, Dr. Carlos Kramsky, porque sin su insistencia permanente nunca hubiera concluido esta tesis. A Teresa Caballero, Isabel Lucero y Diana Hernández que de continuo han solucionado con asombrosa eficacia todo tipo de problemas prácticos. A Martin Klein y a Schweidt, por haberme recibido. A Patricia T. O'Conner por los sabios y útiles consejos sobre redacción. A Héctor Zagal Arreguín, autor de *Horismós, syllogismós asápheia*, ensayista, investigador del cristianismo y otras religiones, y *scholar* aristotélico. Al Dr. Franco Volpi por las observaciones sobre las vinculaciones del pensamiento de Arendt con los griegos clásicos, y las orientaciones sobre temas de género, y a Vicente de Haro Romo por su asesoría invaluable e insustituible; a Vicente Amador caballero. Agradezco a Norma Pimentel por su paciencia, prestancia y prudencia, su ayuda fue indispensable. Agradezco a mis sinodales: Dra. Corina Iturbe, Dra. Elissabetta di Castro, por haber tenido la amabilidad de criticar mi trabajo. A mi maestro y amigo Prof. Dr. José Hernández, por la cuidadosa y puntual revisión de la tesis, por sus enseñanzas y los diálogos que siempre me dejan cosas nuevas. Al Dr. Marco Estrada Saavedra con quien estoy en deuda permanente debido a su generosidad al leer, discutir y complementar mi tesis, y por haberme regalado sus estupendos libros. A mi profesor Stefan Muenzig E.F. que me enseña política, literatura, historia, deportes y, en ocasiones, alemán (nur acht Jahre mehr und wir können Kameraden werden!) A Isabel Álvarez Malo Prada, compañera e interlocutora durante la larga, y a veces tediosa, elaboración de esta tesis: *too much water under the bridge*. Al Dr. Enrique Serrano, que asumió la complicada revisión y articulación de la tesis y me trató como a un estudiante pero también como a un colega. Gracias especiales a la Dra. Nora Rabotnikof Maskivker, que supo ser guía, aliento, medida, exigencia y comprensión a un tiempo; espero haber cumplido con el compromiso que implica estudiar en la Facultad de Filosofía y Letras de la máxima casa de estudios, la UNAM.

Mundo Común y Política:

El espacio de la acción en Hannah Arendt

La gente lo seguía con atención.

*Iban recordando los hechos que Aidan enumeraba
y que les parecía comprender sólo ahora,
cuando una voz los acuñaba en palabras.*

Jorge Luis Borges

Introducción

“Mundo” es sin duda una de las nociones fenomenológicas con mayor presencia en la reflexión de Arendt.¹ Como cualquier pensadora política original Arendt dota su interpretación del mundo con características políticas marcadas; el mundo, desde Arendt, es *el ámbito de aparición que generan los hombres entre sí cuando actúan y hablan en libertad.*

El tema del mundo ha despertado mucho interés en los estudiosos de la Filosofía y de otras ciencias humanas. La originalidad de Arendt se presta para que su noción de mundo participe de tradiciones varias como, la aristotélica, la romántica, la existencialista, la tradición republicana, liberal o comunitaria, agonal o elitista; da la impresión de que cada uno encuentra en el “mundo” de Arendt justo el concepto que buscaba para fundamentar su punto de vista.

¹ Para un análisis entre las semejanzas y diferencias de la noción de mundo de Heidegger con la de Arendt Cf. Barash, Jeffrey Andrew. “The political dimension of the Public World: On Hannah Arendt’s interpretation of Martin Heidegger.” Larry May y Jerome Kohn, eds. *Hannah Arendt, Twenty Years Later*. Massachusetts: MIT press. 1996.

No es mi intención hacer un recuento exhaustivo de las diversas posturas en torno al mundo arendtiano. Quiero más bien acentuar la importancia del discurso (de las narraciones que los hombres conservan y se cuentan entre sí) para la gestación, rescate y renovación de un mundo común y para la gestación de un ámbito público.

Estoy convencido de la pertinencia de recordar que la vida de “los hombres entre hombres” está siempre bajo el peligro de abandonar la civilización, el diálogo y el acuerdo, y caer en alguna forma de violencia y dominación que elimine la libertad. Para Arendt la libertad – entendida como la posibilidad de participar en los asuntos públicos a través del discurso – es un logro que los individuos de cada generación deben alcanzar por sí mismos. No puede fundarse una comunidad humana donde se garantice la libertad perpetua.

La libertad es la característica principal del mundo construido por los seres humanos cuando actúan en concierto. El mundo se destruye con facilidad, se transforma en un desierto donde la palabra no tiene sentido e impera la fuerza y la compulsión de la violencia. A cada nueva generación le corresponde la tarea de ganar la libertad y renovar el mundo común.

Cada nueva generación debe realizar su esfuerzo común para preservar la libertad; no existen en las experiencias del pasado fórmulas, códigos o procedimientos que garanticen la fundación y preservación del ámbito de libertad que es el mundo común. Como señala Arendt la tradición – esa “sabiduría de siglos que se transmite de generación en generación” – está rota. Tras la cristalización de muchos elementos tradicionales en los totalitarismos, el pasado ha perdido toda autoridad sobre nosotros, ha dejado

de arrojar luz sobre los tiempos presentes ²; la “gran tradición occidental” se encuentra indefensa frente a las acusaciones que lanzan los sobrevivientes del siglo XX.

La crítica de Arendt a la modernidad y a la tradición se niega a simplificaciones; no asume que todo tiempo pasado fue mejor, pero tampoco considera la historia de la modernidad como un proceso necesario de declive y perversión que culminaría con los totalitarismos. Ella piensa la historia como una sucesión de momentos singulares e independientes, que se engarzan en el tiempo cuando se relatan. La historia no es una línea continua con relaciones de anterioridad–posterioridad y causa–efecto: no existe una “Gran Historia”. La visión que cada uno tiene de los hechos pasados es fragmentaria y se compone de relatos, más o menos válidos.

Arendt está convencida del descrédito de la tradición, pero no aboga por una desvinculación absoluta del pasado³. Hubo en el pasado experiencias de grupos humanos que vivieron en libertad y construyeron un mundo común. Arendt intenta obtener, a partir de esas experiencias, categorías atinentes para pensar los problemas del presente.

Son muy limitadas las experiencias que conservamos de grupos humanos que han alcanzado la libertad política: algunas etapas de algunas *poleis*; la

² Cf. Arendt, Hannah. “The Gap Between the Past and the Future.” *Between Past and Future*. Hannah Arendt, ed. Nueva York: Penguin Books. 1961. Desde ahora BPF.

³ Cf. Schindler, Ronald. “Del diagnóstico de la ruptura de la civilización hacia un nuevo inicio en la ética política”. *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada Saavedra, ed. México: UAM, Azcapotzalco /PyV. 2003. Schindler explica primero cómo entiende Arendt la ruptura de la civilización Europea y el descrédito de la tradición occidental; después expone cómo Arendt toma esa ruptura como un nuevo punto de partida. Es relevante el artículo de Schindler porque como él mismo afirma la crítica de Arendt a la modernidad ha sido poco valorada (Idem. 115)

fundación de los Estados Unidos y los consejos ciudadanos; la Comuna de París y los Clubes que se crearon durante la Revolución Francesa; los “Soviets” Rusos; los consejos ciudadanos formados en el despertar de la revolución Húngara y también aquellos que se formaron durante los inicios de la lucha estadounidense contra la guerra de Vietnam y por los derechos civiles⁴.

La fragilidad de los momentos de libertad se anuncia por su brevedad; fragilidad que resulta de una incapacidad doble:

Por una parte quienes han participado en la generación de estos destellos de libertad⁵ han sido incapaces de fundar una esfera política; no han podido materializar su experiencia en objetos que garanticen la permanencia de sus ámbitos públicos (como argumentaré en el Capítulo 4)

Por otra parte, la tradición filosófica predominante (la *Main Tradition*⁶) no ha preservado el sentido de las palabras que describían las experiencias de libertad, por ello las categorías políticas contemporáneas no transmiten el ánimo que permitió el surgimiento de provisionales mundos en el pasado⁷.

⁴ Cf. Bernstein, Richard. “Judging: The Actor and the Spectator.” *The Realm of Humanitas*. Reuben Garner, ed. New York: Peter Lang. 1990. 239. Ver también: Arendt, Hannah. “Civil Disobedience.” *Crisis of the Republic*. Hannah Arendt, ed. New York: Harcourt and Brace. 1972 : Arendt, Hannah. “Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus.” *In der Gegenwart*. Ursula Ludz, ed. München: Piper 2000.

⁵ Arendt distingue con gran claridad entre “libertad” y “liberación.” Libertad es la capacidad de aparecer como singular ante los otros por medio del discurso para debatir temas plurales. Liberación es la emancipación violenta de un régimen de dominación. La liberación es la mayoría de las veces el primer paso de la libertad, aunque la libertad no se sigue de modo necesario de la liberación. Cf. Arendt, Hannah. *On Revolution*. USA: 1963, 20; Arendt, Hannah. “On Violence.” Hannah Arendt ed. 1972. op. cit.

⁶ Cf. Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, trads. Valencia: Cátedra. 2001, 41.

⁷ Cf. Ricoeur, Paul. “On Re-Reading the Human Condition.” Reuben Garner, ed. op. cit.

A pesar de nuestras limitaciones terminológicas, no se ha perdido por completo el ánimo de las pasadas experiencias de libertad; algunos elementos se conservan en los relatos de dichas experiencias. Uno de estos ejemplos de libertad es la guerra de Troya. Aunque no existen más los mundos de troyanos y aqueos que participaron de la guerra de Troya, sí se conservan los relatos “embellecidos” de Homero que nos transmiten algo del espíritu de los héroes aqueos y troyanos.

Aclaro que Arendt estudia el pasado sin el afán de revivir experiencias anteriores; tampoco pretende que con la simple repetición de relatos antiguos encontremos respuesta a nuestros acuciantes problemas de convivencia. Como han dejado claro los acontecimientos del último siglo, cualquier relato puede ser transformado en una ideología que justifique la violencia contra algún grupo humano. Ni siquiera textos tan fundamentales como la Biblia o el Corán escapan a las arbitrarias reinterpretaciones de individuos que las utilizan para sancionar, e incluso sacralizar, la violencia contra otros seres humanos.

Los relatos no bastan. Arendt analiza historias del pasado y las “cuenta de nuevo”; toma de ellas elementos que cristaliza en un nuevo discurso que expresa su noción de mundo común. A partir de ciertos relatos, Arendt reformula categorías tradicionales, les confiere un significado y las rehabilita como herramientas para comprender los fenómenos políticos que hemos ocasionado o padecido. La finalidad de mi tesis es explicar qué es el mundo común de Arendt, a partir del análisis de algunas experiencias de donde ella derivó ese concepto.

Para ello realizó en el capítulo 1 una exposición conceptual del mundo y en el capítulo 2 una exposición de la pluralidad y de la acción como concepto. Como se verá en el capítulo 2, la condición de pluralidad es una expresión de la capacidad que cada ser humano tiene de actuar; capacidad que manifiesta y vuelve real su unicidad, a la vez que les permite a los hombres gestar en la actuación concertada un mundo común. Concluyo el capítulo 2 con las dimensiones de la Acción, las cuales ejemplifico en el capítulo 3.

El capítulo 3 inicia con el análisis del *areté* y el espíritu agonal que animaron a los griegos a actuar; después estudia las dimensiones de la acción en relación con algunos personajes del universo homérico, para mostrar cómo los ejemplos ayudan a comprender los conceptos⁸. En el capítulo 4, reconstruyo el origen de dos ámbitos públicos históricos: la *polis* griega y la república romana. Estos ámbitos públicos son dos momentos de libertad que Arendt analiza de *Was ist Politik?*⁹

Los capítulos 3 y 4 presentan cómo se cristalizan los elementos de un relato para devolver o atrapar el sentido de conceptos clave como mundo, ámbito público, pluralidad y Acción. En el capítulo 3 empleo el relato de Homero para entender la Acción de Arendt. En el capítulo 4 presento el uso que

⁸ Para un análisis sobre el método de Arendt aplicado la comprensión de acontecimientos singulares ver Estrada, Marco. "*Decir cómo fue: El juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt.*" Marco Estrada, ed. op. cit. 225.

⁹ Los fragmentos de esta introducción escritos por Arendt entre 1950 y 1959, fueron recopilados y editados por Ursula Ludz en 1993. Ludz añade un comentario en la segunda parte del texto. Una nueva edición se publicó con algunas mejoras en 2003. Esa es la edición que he utilizado como base para este capítulo: Arendt, Hannah. *Was ist Politik?* Ursula Ludz, ed. 2ª ed. 1998. Edición revisada y actualizada. München: Piper Verlag. 2003. En lo sucesivo WP.

Arendt hace de las narraciones homéricas para dotar de sentido a las nociones de mundo y ámbito público.

Arendt no ofrece una respuesta clara ni un criterio definitivo acerca de cómo asimilar los relatos de las experiencias pasadas para construir un ámbito público que permita un mundo común. Creo, sin embargo, que a sus interpretaciones de acontecimientos históricos, subyace el ánimo de presentar a los hombres como capaces de realizar acciones libres y novedosas; acciones que colaboren a la aparición de espacios de libertad. Espero que esta tesis sustente mi afirmación.

I. El Mundo

Denn wir sind wie Baumstämme im Schnee. Scheinbar liegen sie glatt auf, und mit keinem Anstoss sollte man sie wegschieben können. Nein, das kann man nicht, denn sie sind fest mit dem Boden verbunden. Aber sieh, sogar das ist nur scheinbar.

Die Bäume. Franz Kafka

La preocupación de Arendt por los asuntos humanos se dio a raíz de su experiencia con los totalitarismos y la situación del mundo tras la Segunda Guerra Mundial; Arendt reclama en sus textos “pensar lo que estamos haciendo”¹⁰. (Cf. HC,¹¹ 5) Para ella las desgarradoras experiencias del siglo XX son motivo más que justificado para reflexionar sobre el sentido de nuestras acciones y las formas de convivencia que hemos adoptado.

En sus escritos Arendt deja de lado consideraciones teóricas y marcos trascendentales que sitúan los problemas de los hombres más allá de los escenarios en que surgen estos conflictos. Para ella los conflictos derivados de las actividades humanas no serán resueltos a partir de criterios religiosos o concepciones metafísicas. El sentido de las actividades debe encontrarse en

¹⁰ Arendt entiende “hacer” con una doble significación: actuar y transformar o fabricar. En alemán corresponde al verbo *machen* como *tun* y *herstellen*, y en Inglés al verbo *doing* como *act* y *make*. La frase citada implica una reflexión en torno a ambos significados: “lo que estamos haciendo”, como las consecuencias de nuestras acciones; y “lo que estamos haciendo” como los productos que fabricamos y el papel que juegan estos productos en nuestra organización de la vida en común. Cf. Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political thought*. Cambridge: Cambridge UP, 1992, 11.

las actividades mismas y dentro de los ámbitos a que dan lugar (Cf. HC, 5, 20, 74-78)

El análisis de Arendt sobre las actividades humanas se funda en la distinción entre vida contemplativa y vida activa: entre una vida pasiva y una vida de movimiento. En la vida activa se distinguen tres actividades: labor, trabajo y acción. La vida activa de los hombres genera entre ellos un espacio común que se inserta en la naturaleza, a este espacio común lo llama mundo. (Cf. HC, 7-8)

Como sucede con otros conceptos de Arendt: eternidad - inmortalidad; violencia-diálogo; homogeneidad-pluralidad, el mundo se entiende mejor si se relaciona con la naturaleza que le sirve como escenario, a la vez que lo limita y se le opone en ciertos aspectos.

En este capítulo analizaré primero la distinción entre vida contemplativa y vida activa, y las actividades propias de la vida activa. En un segundo apartado me ocuparé de la comparación entre el mundo generado por las actividades humanas y la naturaleza.

¹¹ Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2ª. ed. 1958 Introducción Margaret Canovan. Chicago: Chicago UP, 1998. Desde ahora: HC.

1. La Vida Activa y el Origen del Mundo¹²

1.1 Vida activa y vida contemplativa

En *The Human Condition*, Arendt distingue entre vida activa y vida contemplativa; (Cf. HC,10ss) las principales diferencias son:

1) La vida activa exige movimiento, en la acepción de movimiento local. Implica que el hombre pase de un lugar a otro. La vida contemplativa, en cambio requiere la ausencia de movimiento local, el hombre que se mueve no puede concentrarse en sus pensamientos. La plena pasividad es indispensable para que el hombre se relacione consigo mismo, con ideas separadas de las experiencias sensibles.

2) La vida activa implica que cada hombre se relacione con algo que aparece como distinto de sí mismo, ya sea con la naturaleza, los animales, plantas e incluso hombres en tanto que miembros de la especie; o bien con el mundo y con los otros hombres en tanto que individuos plurales y únicos. En cualquier caso es esencial a la vida activa la relación con la otredad. En cambio la vida contemplativa demanda la soledad; los otros distraen al hombre de sus pensamientos.¹³

¹² Para un análisis conciso y exacto de la distinción “vida activa” - “vida contemplativa” Cf. Hutchings, Kimberly. *Kant critique and politics*. London: Routledge, 1996. Cap. IV.

¹³ Esta distinción se sostiene sólo en *The Human Condition*, porque Arendt desea acentuar la oposición entre el “estar con los otros” de la política y el estar sólo del pensador, con el fin de resaltar la insalvable oposición entre los pensadores profesionales y los hombres de acción. Sin embargo, en textos posteriores como *The Life of the Mind* y *Was ist Politik?*, la otredad a manera de pluralidad es esencial para el pensamiento y para la acción.

3) La vida activa en cualquiera de sus actividades (labor, trabajo, acción) está orientada a la inmortalidad en alguna de sus dos acepciones: como regularidad natural y como inmortalidad individual. Como regularidad natural porque las actividades de la labor y el trabajo sirven para mantener al hombre con vida y participar así del ciclo biológico. Como inmortalidad individual porque la gloria de los agentes de grandes acciones, gracias a las narraciones, puede ser inmortal.¹⁴

La vida contemplativa, en cambio, no se orienta a la inmortalidad sino a la eternidad. La inmortalidad para Arendt es el anhelo de permanecer con vida dentro del mundo; la eternidad, en cambio, es el anhelo de contemplar y poseer para siempre aquellas realidades metafísicas que existen al margen de la experiencia. (Cf. HC, 17-21)

La eternidad, como la entiende Arendt, se busca de maneras varias en distintas épocas: Por una parte – durante el apogeo de la filosofía griega en los siglos V y IV a.C. – se entendió la eternidad como la contemplación de ideas eternas e independientes, objetivo de la Metafísica¹⁵. A esta contemplación han aspirado los filósofos desde Parménides; es una “eternidad filosófica.” Por otra parte, judíos y cristianos aspiran a una “eternidad religiosa”, que

¹⁴ Expondré la inmortalidad de la regularidad natural en el siguiente apartado de este capítulo. Al tema de la gloria inmortal lo tocaré en los capítulos III y IV.

¹⁵ Aristóteles expresa así el objeto de estudio de la Metafísica: “La ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles. Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas: porque éstas son causas de los entes divinos que nos son manifiestos. Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que si en algún lugar se haya lo divino es en la naturaleza [que es inmóvil y separada], y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta [la Teología, FGC] más que las especulativas.” Aristóteles. *Metafísica*. Valentín García Yebra trad. Madrid: Gredos. 1982. 1026a 16-24.

aspira a la contemplación permanente de Dios, que se alcanza por la oración y las buenas obras. (Cf. HC, 21)

4) Mientras que la vida contemplativa es extramundana, la vida activa, por su esencial apertura y movilidad, tiende a generar y a darse en ciertos escenarios espaciales, la vida activa tiende a la mundanidad.

En *The Human Condition* Arendt deja en claro que su propósito es ocuparse de la vida activa. Piensa que la tradición filosófica occidental, desde Platón hasta Marx, ha mal interpretado la vida activa y la ha condenado como *una fuente de peligros, inconsistencias, confusiones, irresponsabilidad, irracionalidad y sin sentido*.¹⁶

El error de la tradición filosófica¹⁷ consiste en estudiar la vida activa a partir de parámetros dados por la vida contemplativa¹⁸, con lo que se omiten las implicaciones específicas de la vida activa.

¹⁶ Estrada, Marco "Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt." Marco Estrada, ed. op. cit. 198. Cf. Arendt, Hannah. "Fernsehgespräch mit Günter Gaus" *Ich will verstehen*. Úrsula Ludz, ed. München: Piper. 1996. 45.

¹⁷ Es importante señalar que Arendt, antes de su giro hacia la política provocado por la experiencia de la persecución Nazi (a partir de 1933), prefería ocuparse en cuestiones metafísicas. (Cf. Young-Bruhel Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale UP, 1982. Cap. II.) Su lucha primero contra el nazismo en Alemania, Francia y Estados Unidos, y después contra los dos totalitarismos, implicó un cambio radical en la dirección y perspectiva de sus inquisiciones. (Cf. Arendt, Hannah. "Fernsehgespräch mit Günter Gaus" Úrsula Ludz, ed. 1996 op. cit. 47) Esta experiencia, sumada a la decepción de que el gran filósofo Heidegger careciera de la mínima sensatez política frente al nazismo, influyó para que distinguiera en *The Human Condition* de modo tajante entre vida activa y vida contemplativa. Para la relación entre Heidegger y Arendt Cf. Taminioux, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Nueva York: SUNY. 1997., y Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton UP. 1993

Sin embargo la reflexión sobre la problemática relación entre el pensamiento filosófico y los asuntos humanos ocupa un lugar central en toda su obra. La separación entre ambas vidas provocó que Arendt no se asumiera nunca como filósofa para dejar en claro su toma de posición por la vida

“La crisis de la Tradición implica, dicho en breve, que lo transmitido en lo intelectual no nos ofrece más sabiduría, ni confianza ni un criterio general para comprender y aclarar la realidad contemporánea y actuar políticamente en el mundo.”¹⁹

Por último, cabe aclarar que Arendt no pretende con sus distinciones formular categorías ontológicas: vida activa, vida contemplativa, labor, trabajo y acción son *identidades flexibles* que sirven para describir ciertas generalidades a lo largo de la historia y se aplican diferentemente en cada caso y cada época.²⁰ Las fronteras entre cada relación (Vida Activa/Contemplativa; labor/trabajo/acción) son permeables. Algo del afán de inmortalidad mundana se encuentra en el afán de eternidad contemplativa y viceversa²¹.

activa antes que por la vida contemplativa (Cf. Arendt Hannah. “Fernsehgespräch mit Günter Gaus” Úrsula Ludz, ed. 1996. op. cit. 45)

Para la relación de la actividad y la contemplación *The Human Condition* no es la obra más adecuada; mucho menos para señalar la relación entre las operaciones del intelecto: raciocinio, pensamiento y contemplación. Pueden analizarse, entre otros, los siguientes textos: Arendt, Hannah. “El pensar y las reflexiones morales.” *Hannah Arendt: de la historia a la acción*. Fina Birulés, ed. Barcelona: Paidós 1995; Arendt Hannah. *The life of the Mind*. Mary McCarthy, ed. USA: Harcourt and Brace 1971; Opstaele, Dag Javier. “La pregunta por el sentido del ser o sobre la concepción de la filosofía de Hannah Arendt.” y Vollrath, Ernst “La crítica del juicio de Hannah Arendt.” Marco Estrada, ed. op. cit.; Forti, Simona. op. cit.

¹⁸ Cf. Estrada, Marco. Introducción. Marco Estrada, ed. op. cit. 7-9.

¹⁹ “Die Krise der Tradition impliziert, kurz gesagt dass die intellektuelle Überlieferung uns weder Gewissheit noch Vertrauen noch allgemeingültige Massstäbe mehr anbietet, um die zeitgenössische Wirklichkeit zu verstehen und zu erklären und in der Welt politisch zu agieren.” Estrada, Marco. *Die deliberative rationalität des Politischen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. 86. Todas las traducciones de este texto son mías.

²⁰ Cf. Ricoeur, Paul. “On Re-Reading the Human Condition” Reuben Garner, ed. op. cit.

²¹ Me parece interesante la tesis de Ricoeur, para quien la preocupación de Arendt por la inmortalidad y la eternidad parte de la experiencia de Arendt al pensar la eternidad: “The question of time is raised, or rather time is raised as a question, because man is the only being which knows that it is “mortal”, because man alone *thinks* and *thinks* what is eternal. Hannah Arendt never departed from this basic world view – which is both pre-Socratic and Hebraic – that eternity is what we think, but that it is as “mortals” that we think it. In this sense it is *vita contemplative* which allows *vita activa* to understand itself and to reflect upon its own temporal condition.” Cf. Ricoeur, Paul. “Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*” Reuben Garner, ed. op.

1.2 Las actividades humanas y sus escenarios

Como mencioné Arendt distingue tres actividades humanas: labor, trabajo y acción.

El término “labor” comprende aquellas actividades que los hombres tienen que realizar para sobrevivir. En tanto que animal²² el hombre está obligado a saciar las exigencias de su cuerpo: alimentación, descanso, reproducción, higiene, etc. (Cf. HC, 7, 71-72, 106, 108) La labor no es una actividad específicamente humana: *What men share with all other forms of animal life was not considered to be human* (HC, 84) El hombre, en tanto que laborante, en tanto que *animal laborans* es una especie más en la Tierra.²³

Los productos de la labor son principalmente los alimentos, los víveres o “buenos frutos de la tierra”, productos perecederos y con poca permanencia; consumidos por el hombre o abandonados a su propio ciclo de corrupción, es muy poco el tiempo que duran entre los hombres. Arendt los llama bienes de consumo.

Trabajo es cualquier actividad en la que el hombre aplique su racionalidad para alterar cualquier elemento natural y otorgarle mayor permanencia, o

cit. 151. Sin embargo para Ricoeur esto no se manifiesta en *The Human Condition*, sino en su trabajo póstumo *The Life of the Mind*. Cf. Idem. Nt. 3.

²² Arendt centra las vinculaciones del hombre con los otros seres vivos exclusivamente en las semejanzas que existen entre los hombres y los otros animales; las plantas, las moneras y los fungis quedan excluidos de sus consideraciones. Por eso a partir de ahora me limitaré en mi exposición a hablar de los seres vivos animales.

²³ Como me ha hecho notar la Dra. Nora Rabotnikof, la labor, en muchos de sus aspectos, sí se manifiesta con cualidades humanas específicas. Las actividades laborales están impregnadas de cultura y requieren prudencia en su realización. Para una discusión al respecto Cf. Zerilli, Linda M. G. “The Arendtian Body.” *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Bonnie Honig, ed. Pennsylvania: Pennsylvania State UP 1995.

transformarlo radicalmente para utilizarlo como instrumento. El trabajo implica siempre la fabricación de un objeto. Trabajo y fabricación son sinónimos. Al hombre que trabaja Arendt lo llama *homo faber*: fabricante.

A diferencia de los productos de la labor los productos fabricados por el trabajo permanecen más tiempo entre los hombres. Arendt llama a los productos fabricados “objetos de uso”. Los objetos de uso no se extinguen la primera vez que son utilizados por el hombre; pueden utilizarse muchas veces. Su durabilidad y resistencia a la corrupción y el desgaste son los principales signos de su permanencia. Clasifico a los objetos de uso en cuatro campos:

1) Aquellos alimentos que, transformados por el hombre, adquieren una permanencia muy superior a su permanencia natural (carne seca, alimentos enlatados, congelados, etc.)

2) Los objetos humanos cuya finalidad es proteger al hombre del medio ambiente; desde la ropa hasta cualquier edificación.

3) Los instrumentos, objetos diseñados para transformar materiales naturales (sierra) y facilitar la vida del hombre en la tierra (cayado)

4) Los objetos de arte: productos únicos e irrepetibles que carecen de finalidad útil y expresan la subjetividad de un artista.

Los objetos de uso son prueba de la singularidad humana, los hombres en lugar de adaptarse al entorno como los otros animales, transforman al entorno

según sus necesidades y deseos, que suelen adquirir expresiones únicas entre los distintos grupos humanos. Para Arendt, aunque el *homo faber* llega a establecer vínculos con otros hombres como consecuencia de sus fabricaciones, estas relaciones de hombres como artesanos o fabricantes no muestran de un modo directo la unicidad humana (Cf. HC, 209) La única actividad en la que se revela la unicidad de modo pleno es la acción. Defino acción como toda vinculación libre de un hombre con otro que altera de alguna manera el mundo²⁴.

La acción es exclusiva del mundo, es el origen del mundo. Las acciones de los hombres forman entre sí un entramado que Arendt llama la red de las relaciones humanas (Cf. HC, 184) y que constituye la esencia del mundo que se genera en medio de los hombres que actúan.

Para Arendt cada actividad humana se deriva de una determinada condición humana. Por condición entiende el modo en que les ha sido dada la vida a los hombres en la Tierra (Cf. HC, 9-10). La condición humana tiene tres aspectos que corresponden a cada una de las actividades humanas. A la labor corresponde la condición de animal; al trabajo la condición de ser que construye y vive en un mundo (mundanidad o *worldliness*²⁵) y a la acción la condición de pluralidad, de ser que vive con los otros.²⁶

²⁴ En el capítulo III abordaré el tema de la acción y los problemas de su definición.

²⁵ La mundanidad refiere el hecho de que el hombre tiende a transformar la naturaleza y generar un ámbito de cosas entre las que habita. Pluralidad se refiere a que el hombre tiende a vincularse con los otros y generar una trama intangible de relaciones humanas. Mundanidad y pluralidad son dimensiones del mundo en que viven los hombres.

²⁶ Arendt define los aspectos de la condición humana a partir de un análisis de las actividades humanas.

La vida del hombre es la vida de un animal, y por eso está condicionado a laborar²⁷. Los hombres, para sobrevivir y para vivir mejor, tienden a transformar la naturaleza, y por eso están condicionados a trabajar (Cf. HC, 7) El hombre trabaja porque es capaz de transformar la naturaleza y producir objetos de uso. Busca transformar la naturaleza para tener una vida más cómoda y estable; una vida menos sujeta a los vaivenes cíclicos de la naturaleza y más segura. El trabajo permite a los hombres limitar la influencia de la necesidad en sus decisiones. A la vez, el trabajo los faculta para ponderar los imprevistos y violentos cambios de un ecosistema²⁸. Al trabajar los hombres se separan del ciclo natural; logran dedicar parte de su tiempo a actividades que nada tienen que ver con la supervivencia.

El trabajo no conlleva una trama de relaciones humanas, vincula al trabajador con otros hombres sólo en tanto que trabajadores, es decir en tanto que los otros cooperan para el proceso de fabricación por medio de la división del proceso de fabricación.

A diferencia del trabajo la acción requiere aparecer “en medio de los demás” para existir. El hombre actúa porque es plural, porque vive rodeado de hombres diferentes (Cf. HC, 7) El hombre que actúa no está entre los otros como están los miembros de una manada. La simple cercanía física, lo que Arendt llamará *togetherness* (Cf. HC, 36), no es pluralidad²⁹; pluralidad es actuar y discurrir juntos.

²⁷ Para una aproximación al hombre y su condición animal desde otro punto de vista Cf. MacIntyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. USA: Open Court 1999.

²⁸ Gracias al trabajo somos capaces de ponderar, hasta cierto punto, las alteraciones de los ecosistemas y prever cuándo sucederá un evento no regular (erupción volcánica, terremoto, ciclón)

La pluralidad implica la posibilidad de que varios hombres dialoguen entre sí sobre una realidad que aparece ante todos, pero que a cada uno le aparece de un modo único; una realidad común que genera un mundo común a través de la concurrencia de distintos puntos de vista en torno a ella.

El mundo es el espacio donde los hombres se reúnen por medio de la acción y el discurso. La acción está atada al mundo, requiere de aparecer en el mundo para ser, pero a la vez la acción sustenta y origina al mundo.

Que la acción dependa del mundo, pero al mismo tiempo que la acción sea el origen y sustento del mundo, es posible porque el mundo se origina de dos maneras: por una parte el mundo tiene un origen espontáneo; aparece cada vez que los hombres se reúnen y se manifiestan a través del discurso, y desaparece una vez que los hombres se han separado. Por otra parte el mundo se origina cuando los hombres acuerdan fundar estructuras que les permitan actuar y discurrir juntos, una vez que las reuniones espontáneas se han disuelto. Estas estructuras aspiran a ser permanentes. En el capítulo 4 analizaré la institucionalización que griegos y romanos intentaron de sus respectivos mundos surgidos de modo espontáneo.

A continuación abundaré en algunas cualidades del mundo. Antes señalaré los rasgos característicos de la naturaleza para resaltar después las cualidades del mundo humano.³⁰

²⁹ Para Arendt esta *togetherness* es más propia de la labor.

³⁰ Creo que Arendt entiende la naturaleza a partir de la amalgama de nociones griegas clásicas (Heráclito, Platón y Aristóteles) y ciertas ideas de la física moderna.

2. El mundo y la naturaleza

2.1 Naturaleza: recurrencia y legalidad

Cuando Arendt, en *The Human Condition* habla de la naturaleza, la primera característica que le atribuye es su recurrencia. Pienso que para Arendt *recurrencia* se entiende como la repetición casi idéntica y forzosa de procesos naturales³¹.

Arendt presupone la existencia de una regularidad cósmica que se manifiesta en los ciclos de los procesos del universo. Los movimientos de las galaxias, los planetas, e incluso el gran ecosistema de la Tierra, presentan un carácter recurrente. Es posible formular leyes físicas y biológicas porque existen fenómenos naturales recurrentes que se pueden explicar por proposiciones generales como las leyes.

Creo que en la regularidad que Arendt ve en la naturaleza se distinguen dos vertientes: una cinética y una fisiológica. La regularidad cinética concierne al movimiento de los astros y la fisiológica al movimiento de los seres vivos en la Tierra. Explicaré primero la regularidad cinética y luego la fisiológica.

Llamo regularidad cinética al hecho de que los movimientos locales de los cuerpos cósmicos (movimientos de un lugar a otro) son cíclicos y se repiten

³¹ Es sugerente y enriquecedor confrontar la noción de cosmos de Aristóteles (Cf. *Metafísica* V 1015a 20 – 1015b 15) con la de recurrencia de Arendt. Es bien conocida la influencia de Aristóteles en la filosofía política de Arendt, pero los vínculos entre sus respectivas filosofías naturales hasta ahora no han recibido la atención merecida. Es un lugar común el que la Física aristotélica influye su Política, por lo que es verosímil sugerir que en Arendt ocurre algo semejante. Cf. *Metafísica* V 1015a 20-1015b 15.

una y otra vez sin sufrir prácticamente ninguna alteración (Cf. HC, 15, 18, 96, 97) Creo que la noción que Arendt tiene de esta regularidad cinética universal se desprende de posturas defendidas desde el Renacimiento por importantes científicos y filósofos.

De acuerdo con la historia, sería René Descartes uno de los primeros pensadores que postuló en los albores de la modernidad un universo dominado por leyes infalibles, inviolables y carentes de toda excepción³². Ya para Descartes supone un problema conciliar su visión física con la libertad humana. Para salvar el problema, Descartes asevera que la libertad humana “es algo que se conoce sin prueba”³³.

Kant retomó la intuición cartesiana y la articuló como la tercera antinomia de la razón pura³⁴; concluyó por postular dos ámbitos separados entre sí: el fenoménico y el inteligible. En el ámbito fenoménico no existe la libertad y el sujeto, tanto que fenómeno, está sometido a todas las leyes naturales que determinan los fenómenos por conexiones causales. En el ámbito de lo inteligible Kant rescata el hecho de la libertad³⁵. En el siglo XX Einstein arribó a conclusiones similares:

“El individuo que está totalmente imbuido de la aplicación universal de la ley de la causalidad no puede ni por un instante aceptar la idea

³² Cf. Descartes, René. *El mundo o el Tratado de la Luz*. Ana Rioja, trad. Madrid: Alianza, 1991. 114-5.

³³ Cf. Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Guillermo Quintás, trad. Madrid: Alianza, 1995. I, 39.

³⁴ Cf. Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Jens Timmermann, ed. Hamburg: Meiner, 1998. A444/B 472 - A 451/B 479.

³⁵ Cf. Idem. A467/B 4959; A 538/B 566 – A 541/B 596. Kant también afronta el problema de la compatibilidad entre una naturaleza regida por la legalidad y la libertad en *La fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Cf. Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung*

de un ser que interfiera en el curso de los acontecimientos siempre, claro está, que se tome la hipótesis de la causalidad verdaderamente en serio³⁶.”

Creo que en la gestación del concepto moderno de causalidad y legalidad universal, influyó la noción cristiana de un Dios omnipotente capaz de legislar cualquier movimiento en el universo por él creado. No es extraño entonces que conforme avanzara la Física y se secularizara la cultura, los científicos desecharan la idea de un Dios creador (último sostén de la libertad en Descartes), y colocaran en su lugar una legalidad natural que determina el universo.

Como mencioné Arendt no distingue entre regularidad cinética del cosmos y regularidad fisiológica de los seres orgánicos terrestres. Pienso que para ella lo que yo llamo regularidad fisiológica es tan sólo la expresión de la regularidad cósmica en los seres vivos terrestres; por tanto, los organismos de la Tierra participan en la regularidad cósmica a través de su desarrollo biológico:

“Life is a process that everywhere uses up durability, wears it down, makes it disappear, until eventually dead matter, the result of small, single, cyclical, life processes, returns into the over-all gigantic circle of nature herself, where no beginning and no end exist and where all natural things swing in changeless, deathless repetition.” (HC, 96)

zur *Metaaphysik der Sitten*. Wilhelm Weischedel ed. 2 ed. Edición especial. Frankfurt del Meno: Suhrkam. 1996. II., BA 367. 41.

³⁶ Einstein, Albert. “Mis ideas y mis opiniones”, en *Sobre la teoría de la relatividad*. Barcelona: Sarpe. 1983. 226. Para una breve y útil exposición sobre la crítica de Arendt a la ciencia Cf. Garner Reuben. “Authority, Authoritarianism, and Education.” Reuben Garner, ed. op. cit. 136-142.

Los procesos naturales de los organismos vivos en la Tierra aparecen ante nosotros como una repetición periódica infinita; una gran vida orgánica que se desenvuelve en sucesivas e idénticas etapas, en esta vida de a naturaleza los miembros de cada especie son remplazados por nuevos especímenes que desarrollarán las mismas funciones que sus antecesores. Arendt resalta la necesidad de los ciclos biológicos, el hecho de que no pueden darse de otra manera.

Para la vida natural las vidas individuales son episodios del ciclo natural de nacimiento y muerte; lo importante es mantener el proceso de generación y corrupción de las especies, y no la vida individual de los organismos que las conforman (Cf. HC, 15)

Dentro de esta naturaleza cíclica la vida de cada hombre, como la vida de cualquier organismo, tiene la finalidad exclusiva de contribuir a la preservación de la especie humana. (Cf. HC, 46, 96, 98) La vida natural es una sucesión invariable y necesaria de fenómenos: nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte, los cuales se insertan dentro del ciclo sin fin de la vida de la naturaleza. (Cf. HC, 18, 19)

Es imposible para los seres vivos interferir con los ciclos necesarios de la naturaleza: las actividades de los animales están determinadas por los ciclos naturales; los animales se conducen por su instinto y no actúan con libertad³⁷.

³⁷ Como bien señala MacIntyre, las determinaciones instintivas afectan a los animales y a los seres humanos; pero los seres humanos son capaces de “distanciarse de sus deseos” y los animales no. También atina MacIntyre al afirmar que, conforme aumenta la complejidad de un animal, aumenta

La naturaleza recurrente y cíclica determina a los animales y *condiciona* a los hombres. La recurrencia natural es manifiesta para los hombres en sus necesidades fisiológicas (Cf. HC, 71. 98) Pero frente a los infinitos ciclos biológicos, los hombres tienen la experiencia de una vida lineal, con un inicio (nacimiento) y un fin específico (muerte). La vida de cada ser humano no se orienta sólo a la supervivencia de la especie. (Cf. DTB, 327)³⁸ Las actividades humanas no se explican exclusivamente a partir de leyes biológicas³⁹; a diferencia del resto de los animales los hombres no sólo viven en la naturaleza, también son capaces de construir y habitar con sus semejantes en el mundo.

Las formas de totalitarismo, para Arendt, atentaron contra ese mundo de los hombres al presentarse como fenómenos naturales, necesarios e invencibles. El estalinismo afirmaría que la lucha de clases era una fuerza histórica análoga a las fuerzas y leyes que rigen en la Física. El nacional-socialismo propondría, por su parte, que la dominación de una raza sobre las otras era la consecuencia necesaria de leyes naturales que determinaban la superioridad de la clase aria. (Cf. HA. 103, 107) La distinción que ella traza entre naturaleza y mundo es un modo de denunciar ambas falsedades.

2. 2 El mundo

su capacidad para seguir el instinto de muchas maneras. Así por ejemplo una lombriz puede alimentarse de menos modos que un delfín. Cf. MacIntyre. Alasdair. op. cit. 54ss.

³⁸Cf. Arendt, Hannah. *Denktagebuch*. Úrsula Ludz, ed. München: Piper, 2002. En adelante DTB.

³⁹Al afirmar la libertad humana Arendt critica de forma consciente las corrientes psicológicas, filosóficas y médicas que desde finales del siglo XIX niegan la libertad; un ejemplo de estas corrientes se encuentra en la obra de Skinner. Cf. Skinner, Burrhus Frederic. *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Fontanella, 1973. E.o., *Beyond freedom & dignity*. New York: Knopf, 1971.

A diferencia de la naturaleza el mundo no es dado a los hombres, sino que se genera y existe entre los hombres; posee una dimensión temporal y espacial. De entre todos los animales, los hombres son la única especie capaz de generar un mundo en medio de ellos a través de la acción (Cf. HC, 183)

“La pluralidad y las relaciones humanas sólo son concebibles en términos espaciales. Este espacio se constituye únicamente gracias a la acción misma, esto es, mediante relaciones recíprocas. Todo lo que denominamos, en forma general, como civilización (libertad, política y cultura) surge exclusivamente gracias a que este espacio intermedio, como un espacio de relaciones, es constituido y preservado cotidianamente.”⁴⁰

Arendt no define de un modo esquemático las características generales del mundo. Me parece, sin embargo, que a partir de sus textos se desprenden, entre otras, las cualidades que expongo a continuación:

a) La permanencia

En la naturaleza ningún ser orgánico permanece como ser individual: todo ser vivo muere. Los individuos de las diversas especies aparecen un momento y pronto se corrompen. El tiempo que dura la vida individual de cualquier ser orgánico es insignificante al compararse con la gran historia de la vida de la naturaleza. La permanencia de la naturaleza es una permanencia de *procesos*, no de individuos. Incluso las especies animales se extinguen cuando ya no son aptas para colaborar con el gran ciclo de la vida de la Tierra.

⁴⁰ Heuer, Wolfgang “Interhumanidad: el papel del sujeto en la teoría política.” Marco Estrada, ed. op. cit. 95. Canovan propone algo semejante pero entiende *mundo* como análogo a *cultura*; me parece que entiende la cultura como algo sólido y estable, como el espacio formado por las instituciones y leyes, y creo que dicho concepto no corresponde al *mundo* arendtiano que es algo vivo, en movimiento y con poca estabilidad. Cf. Canovan, Margaret. “Politics as culture: Hannah Arendt and

Sólo los hombres, a través de sus actividades de trabajo y acción, son capaces de romper el ciclo interminable de generación y corrupción de los seres terrestres⁴¹. La irrupción del mundo humano en la naturaleza tiene dos dimensiones: por una parte los hombres, cuando trabajan, fabrican objetos que resisten al paso del tiempo y la corrupción natural; por otra parte, los hombres llegan a establecer con sus acciones relaciones que superan sus vidas individuales. Me ocuparé primero de la permanencia de los objetos.

A través del trabajo los hombres a través transforman los elementos que encuentran en la naturaleza y otorgan a sus productos y construcciones una permanencia más larga que la que gozarían los mismos elementos en su estado natural. Los hombres introducen dentro del ámbito natural la “objetividad” de las cosas fabricadas. (Cf. HC, 125) El mundo de cosas fabricado por los hombres posee una permanencia física que logra separarlos del ciclo de corrupción que afecta a los seres orgánicos.

Además de dotar de permanencia a las cosas, los hombres son capaces de realizar entre ellos pactos y acuerdos durables que les permiten construir un mundo estable de relaciones humanas. (Cf. HC, 244) Otros animales organizan su vida en común, pero sólo los hombres se organizan en un *mundo* donde algunas de las estructuras organizacionales que construyen no son

the Public Realm”. *Hannah Arendt: Critical Essays*. Hinchman Lewis y Sandra K. Hinchman, ed. SUNY, 1994. 194.

⁴¹ Coincido con Paul Ricoeur en que para Arendt todas las actividades humanas buscan de algún modo la permanencia; no estoy seguro, sin embargo, de que esta permanencia sea lo que Ricoeur entiende por eternidad. Cf. Ricoeur, Paul. “Action, Story and History: On Re.-reading *The Human Condition*..” Reuben Garner, ed. op. cit. 150-156.

causadas por el instinto y trascienden la necesidad fisiológica (abordaré en los capítulos IV y V estos modos de organización humana).

Ambas dimensiones del mundo, la fabricación de objetos y la realización de acuerdos, se dan unidas: los contenidos de los pactos y acuerdos entre los hombres, que existen de modo intangible y sustentan las relaciones humanas, adquieren una expresión material cuando se plasman en objetos. Ambas dimensiones presentan también el carácter de *interrupción* de los ciclos naturales. La fabricación interrumpe el orden natural porque arranca con violencia a los seres vivos del proceso de la vida (Cf. HC, 139) También las acciones humanas interrumpen el orden del cosmos: “Siempre que los hombres actúan, disturban el orden del Cosmos y de la sociedad.”⁴²

b) La novedad

Como he expuesto, la naturaleza es para Arendt determinada y necesaria y por lo tanto la posibilidad de que suceda algo nuevo es más bien nula.⁴³ Los fenómenos presentes son explicables a partir de fenómenos anteriores. No puede aparecer nada que no esté contenido en un estadio anterior. Los fenómenos están determinados y son regidos por leyes absolutas. En cambio, en el mundo sí se da la novedad a través de las actividades del trabajo y la acción⁴⁴.

⁴² “Solange die Menschen handeln, stören sie die Ordnung des Kosmos und der Gesellschaft.” Estrada, Marco. op. cit. 56.

⁴³ Para Aristóteles la naturaleza no es algo determinado y necesario a la manera de Arendt; es una naturaleza regular. Cf. *Física*. 198b10 – 200b10.

⁴⁴ Cf. Saner, Hans. “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt”. Marco Estrada, ed. op. cit. 29.

Los objetos fabricados por el Trabajo representan una novedad dentro de la naturaleza. Las leyes que gobiernan los procesos naturales no pueden explicar las transformaciones que los hombres hacen de los elementos naturales. Los hombres trabajan sobre la naturaleza, dominan y controlan las transformaciones, de acuerdo con modelos que tienen en su mente y que no existen en la Tierra (Cf. HC, 136)

Como nos han dejado ver las desafortunadas catástrofes ecológicas de las últimas décadas – desde las bombas de Hiroshima y Nagasaki hasta el accidente del navío *Prestige* – los objetos fabricados por los hombres logran alterar de modo radical los ciclos naturales. Arendt afirma que la capacidad de los hombres para transformar la naturaleza es tan grande que pueden destruirla al reproducir en la Tierra fenómenos cósmicos (Cf. HC, 1, 268) A pesar de lo negativo de las experiencias referidas, reconocemos en ellas la “novedad” de nuestros artefactos y de los procesos que desencadenamos con ellos (Cf. HC, 265)

Las relaciones humanas voluntarias también son una novedad en la naturaleza. No existen leyes naturales que expliquen o anticipen cómo se relacionarán los hombres. (Cf. HC, 181) Los fenómenos histórico-políticos derivados de las relaciones y acciones humanas son, como las relaciones que les dan lugares, novedosos e inexplicables en términos de causalidad. Como lo afirma Marco Estrada: “el ámbito de los asuntos humanos es el hogar de la contingencia.”⁴⁵

⁴⁵ “Der Bereich des menschlichen Angelegenheiten ist das Heim der Kontingenz.” Estrada, Marco. op. cit. 56.

c) Aparición de la libertad

Como se sugiere en el apartado anterior, la novedad en el mundo conlleva la aparición de la libertad. Las acciones de los hombres introducen la libertad en el mundo:

“En Arendt la libertad se considera como una aparición mundana. Por ello, para que la acción pueda ser lo político libre, no debe ser una determinación ni de un reflejo natural ni de una consecuencia social, económica, psicológica etc.”⁴⁶

Los hombres, según Arendt, se encuentran liberados en dos aspectos: “por un lado, están liberados de la posición de impotencia inherente a la concepción del determinismo absoluto”; y por otra parte están en una posición en la que pueden “definir y proyectar su propio destino.”⁴⁷

En el mundo los hombres se vinculan por sus acciones más allá de las limitaciones naturales y sociales; incluso prescinden de la presencia de objetos físicos (Cf. HC, 191) El uso del lenguaje en asuntos que no se refieren a la supervivencia es ya una muestra de libertad en los hombres (Cf. HC, 176)

En el trabajo también aparece cierta libertad, porque la transformación de los elementos naturales puede no responder a la necesidad fisiológica. La expresión más clara de esta libertad son las obras de arte. Cada obra de arte es producto de la transformación libre que el artista ha hecho de elementos naturales. (Cf. HC, 167ss)

⁴⁶ “Bei Arendt gilt die Freiheit als eine weltliche Erscheinung. Damit das Handeln ein politisch freies sein kann, darf es weder naturbedingter Reflex noch Konsequenz einer soziale, ökonomischen, psychologischen et. Determination sein.” Idem. 51.

Añado que los hombres son capaces de transformar la naturaleza de infinitos modos, sea o no para sobrevivir. Distintos grupos humanos resuelven sus necesidades de diferentes maneras, y aunque los hombres en todo momento están condicionados por la naturaleza que los rodea, dicha condición no determina por completo sus actividades ni el modo de organizar su vida en común para resolver las necesidades.

d) Aparición de la unicidad

Mientras que en la naturaleza todos los seres vivos existen subordinados a la vida de su especie, en el mundo humano los hombres existen como seres singulares. (Cf. HC, 175-76) Los hombres se manifiestan como únicos cuando actúan, cuando dialogan y discuten sobre algún asunto común. En el mundo de las relaciones humanas cada hombre ocupa un lugar exclusivo. En un primer momento cada hombre recibe la vida en circunstancias familiares, políticas y culturales irrepetibles; en un segundo momento y a partir de sus circunstancias, cada hombre se vincula de un modo libre con otros hombres. La suma de las vinculaciones y la situación dada, y las elecciones de cada hombre resulta en una posición única dentro del mundo, dentro de la red de relaciones humanas.

En el siguiente capítulo estudiaré primero la condición de pluralidad. Después la relación entre pluralidad y acción y los peligros que amenazan a ambas. Hecho esto presentaré, una definición conceptual de acción.

⁴⁷ Lenz, Claudia. “¿El fin o la apoteosis de la Labor?” Marco Estrada, ed. op. cit. 49.

II. La Pluralidad y la Acción

Sócrates: Oh Calicles, si los hombres no compartieran una emoción común, que fuera la misma, aunque variara en sus diferentes manifestaciones, sino que cada uno de nosotros experimentara peculiares sentimientos no compartidos con el resto, no sería fácil revelar a otro lo que uno mismo experimenta.

Gorgias. Platón. 481c-d

La pluralidad ocupa un lugar preponderante en las reflexiones de Hannah Arendt¹. Para ella los filósofos no han puesto suficiente atención al hecho de que “los hombres” existen en plural². El olvido de la pluralidad hace imposible que desde la filosofía se comprenda la política. Por dejar del lado la pluralidad, muchos filósofos han sostenido una concepción de la política distante de la experiencia de los ciudadanos comunes³. (Cf. WP, 9, 164)⁴

¹ Cf. Canovan, Margaret. 1992. op. cit. 110.

² Cf. Arendt, Hannah “The Gap Between the Past and the Future.” Hannah Arendt, ed. 1961. op. cit. 17, 19.

³ Como me ha hecho notar la Dra. Nora Rabotnikof, la experiencia del ciudadano antes del siglo XX era exclusiva de los varones. Al respecto Mary G. Dietz propone leer el análisis arendtiano de la acción como un intento de trascender la reducción binaria falocéntrica /gynocéntrica. Creo que se sigue del planteamiento de Dietz que aunque las mujeres no eran reconocidas como ciudadanas sí eran capaces de actuar. Cf. Dietz, G. Mary “Feminist Reception of Hannah Arendt” Bonnie Honig ed. op.cit. 1995. También puede ser útil Cf. Dietz, G. Mary “Hannah Arendt and the feminist politics.” L. Hinchman y S. Hinchman eds. op. cit.; Cf. Blättler, Sidonia. “Feministische Politik und Hannah Arendts Konzeption der Pluralität.” y Senghaas-Knobloch, Eva. “Postfordische Grenzverwischungen der Arbeitswelt und das feministische politische Projekt.” *Die Neubestimmung des Politischen*. Kahlert, Heike y Claudia Lenz eds. Alemania: Ulrike Helmer Verlag. 2001.

⁴ A partir de la página 137 de *Was ist Politik?* inicia el comentario de la editora Ursula Ludz.

La pluralidad es condición para la acción y por consiguiente para el mundo. La pluralidad es también el origen del ámbito público. Defino ámbito público como el espacio que se genera con la manifestación ocasional y pasajera de las relaciones humanas libres. En términos de Arendt, el “ámbito público” es la dimensión más visible, pero también más inestable del mundo⁵.

En este capítulo analizaré la pluralidad como condición humana y mencionaré las consecuencias que tiene para la vida de los hombres la condición de pluralidad. Después estudiaré la relación entre pluralidad y acción, y por último intentaré exponer qué es la acción de acuerdo con Hannah Arendt.

1. La condición humana de pluralidad

Como mencioné en el capítulo anterior, para Arendt la pluralidad es parte de la condición humana. Arendt distingue entre condición y naturaleza. Ella rechaza hablar de “naturaleza humana” porque esta noción implica determinación y homogeneidad. La naturaleza de un animal determina las actividades del animal de manera forzosa. Los hombres no están determinados por una “naturaleza”, no tienen un fin dado ni tampoco medios forzosos para llegar a es fin, los animales sí⁶.

Pretender analogar la naturaleza de los seres orgánicos con una “naturaleza humana”, niega la unicidad de cada hombre. Los animales de una misma especie viven como lo marca su instinto, resuelven sus necesidades con

⁵ En los capítulos 4 y 5 me ocuparé de el ámbito público y los “remedios” para su inestabilidad.

⁶ Para un análisis sobre la crítica de Arendt a la noción de naturaleza humana Cf. Tolle, J. Gordon. *Human Nature under fire: the Political Philosophy of Hannah Arendt*. Washington DC: University

procedimientos que, aunque admiten ciertas variables, en lo esencial son inalterables. En cambio, cada grupo humano se organiza de modo diferente. Cada grupo resuelve sus necesidades como mejor les parece, el instinto humano no impone un procedimiento único para satisfacer las exigencias fisiológicas. Las singularidades del modo de vida de cualquier grupo humano son la expresión de la unicidad de cada ser humano. Una organización humana surge de la interacción de individuos únicos que al reunirse dan lugar a un “caos de diferencias” (Cf. WP,9-10), contrario a la homogeneidad de los miembros de una especie animal.

Arendt se opone a la “naturaleza humana” porque mientras la vida de un animal tiene la finalidad de contribuir a la preservación de su especie, la vida de los hombres no tiene ninguna finalidad universal. Por ello no se puede sacrificar la vida de un hombre en aras de contribuir a un proceso natural. En el caso de los seres humanos la “preservación y salud de la especie” no está por encima de la preservación y salud de cada uno de los individuos.

También niega Arendt que exista una naturaleza humana que determine al hombre históricamente; la vida de cada hombre no es un eslabón en el desarrollo de la especie, ni un momento del desenvolvimiento de la Historia⁷.

El ataque de Arendt es particularmente frontal hacia las ideologías totalitarias que definieron arbitrariamente la naturaleza humana y los fines de todos los hombres. Dichas ideologías restringieron la humanidad para algunos

Press of America. 1986. Para un análisis sobre otros “límites” o condiciones de la vida humana Cf. Lenz, Claudia. “¿El fin o la apoteosis de la Labor?” Marco Estrada ed. op. cit, 47.

⁷ Cf. Canovan, Margaret. op.cit. 107.

individuos que cumplieran ya con un conjunto de rasgos físicos y raciales, o con una posición económica determinada en la sociedad.

Para Arendt, la vida ha sido dada al hombre, y el hombre requiere estar agradecido por la vida cómo le ha sido dada para poder reconciliarse con su propia existencia:

“Este encontrarse [de cada hombre con su propia existencia, FGC] puede ir precedido del modo de agradecimiento fundamental – que hay para mí algo así como el ser – o del modo del resentimiento fundamental – que el ser algo es, que yo no puedo hacer y no he hecho –”⁸ (DTB, 4)

Incluso si el hombre mantiene una actitud de resentimiento con su propia vida, debe reconocer que la vida le ha sido dada, aunque no le guste el modo como le ha sido dada.⁹

1.1 Los aspectos de la pluralidad

La vida dada a los hombres es una vida plural. La pluralidad humana tiene dos aspectos, una diferencia original y una activa distinción, es decir, una pluralidad ontológica o de nacimiento, y una pluralidad debida al actuar.¹⁰

a) Pluralidad ontológica

La vida dada al hombre está marcada desde su concepción por la presencia de otros seres humanos. Es la pluralidad varón-mujer la que da origen a un

⁸ “Diese Sich-abfinden kann im Modus der grundsätzlichen Dankbarkeit – dass es überhaupt für mich so etwas wie Sein gibt – oder im Modus des grundsätzlichen Resentiments – dass Sein überhaupt so etwas ist, was ich nicht selbst machen kann und nicht gemacht habe – vor sich gehen.”

⁹ Arendt decidió asumir una actitud de agradecimiento por la vida recibida Cf. Canovan, Margaret. op. cit. 103.

nuevo ser; cada nuevo ser humano inicia su vida en el interior de una mujer. No existe el hombre solo; la existencia de cada hombre está desde su inicio vinculada en un sentido espacial y temporal, por la existencia de otros seres humanos.

Como dice la Biblia, Dios creó a los hombres, no al hombre. La humanidad aparece en el Génesis como compuesta por una pareja de individuos diferentes. En la narración del pecado original se nota la pluralidad humana: Adán no es Eva, ni Eva es Adán, no realizan las mismas acciones, ni cometen su falta por las mismas razones, ni reciben un castigo igual. Cada uno reacciona diferente ante el reclamo de Dios (Cf. WP, 10)

b) Pluralidad por actuar

Sumada a la pluralidad dada existe una pluralidad creada por los hombres al vivir juntos de modo voluntario, esta es una pluralidad por actuar. Cada recién nacido se integra, conforme crece y comienza a actuar, a la pluralidad por actuar. Desde la niñez el hombre es influido por la presencia de otros, lo mismo en el desarrollo de actividades elementales como la alimentación y el aseo, que complejas como el lenguaje y el pensamiento.

1.2 Relación plural del ser humano con el mundo

La relación del ser humano con la otredad, con todo aquello distinto de sí, lleva la marca de la pluralidad. La pluralidad es un atributo del mundo humano que afecta nuestra relación con la naturaleza y con los otros seres humanos: conocemos la realidad, natural y humana, a partir de la pluralidad

¹⁰ Tomo la división de la pluralidad de Marco Estrada Cf. Estrada, Marco. op.cit. 27, 28.

(Cf. WP, 33) Los métodos para aproximarse a la naturaleza, desde el empirismo más sencillo hasta un elaborado procedimiento científico, son métodos que otros seres humanos han utilizado antes; incluso utilizamos nombres para los objetos que nos han enseñado otros.

Nuestra seguridad sobre la existencia de los objetos que aparecen frente a nosotros viene dada por la confirmación que en cada momento hacen los otros de la existencia de esos objetos. Cuando un grupo de hombres habla de las cosas que le suceden, o se comunica ideas, tanto las cosas como las ideas adquieren existencia¹¹.

También el conocimiento personal depende de la pluralidad. Sólo a través del conocimiento de otros hombres el hombre descubre que es único: “Pluralidad, como la diferente relación de los hombres entre uno y otro, es el horizonte de la singularidad, luego sólo en relación con los otros puedo yo identificar a mí mismo como este único diferente.”¹²

Arendt toma dos motivos paradigmáticos de la filosofía socrática-platónica: el *daimon* y la armonía con uno mismo, para afirmar que será Sócrates quién descubriría que nos conocemos a nosotros mismos sólo cuando aparecemos ante los otros; por ello Sócrates intuyó por vez primera la importancia de la pluralidad.

¹¹ “Lo real es todo aquello que es público, lo que aparece a cualquiera como lo relativamente igual sin que en su multilateralidad percibida pierda su identidad y mismidad.” Cf. Estrada, Marco. “*Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt*”. Marco Estrada, ed. op. cit. 209.

¹² “Pluralität als der unterscheidene Bezug der Menschen untereinander ist der Horizont der Singularität, denn nur im Bezug zu den anderen kann ich mich selbst als dieser Einzigartige unterscheiden, identifizieren.” Bösch, Michael. “Pluralität und Identität bei Hannah Arendt.” *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Band 53 (1999), 4. pp. 571-572.

El *daimon* socrático – esa singular interpretación socrático-platónica¹³ de la creencia de los griegos en los *daimonai*¹⁴ –, aparecía primero ante los otros que ante uno mismo. El *daimon* de cada persona permanece oculto para ella, se esconde “detrás de su hombro”, y aparece frente a quienes ella se manifiesta a través de la acción (Cf. HC, 179-80). De ahí que el imperativo socrático “conócete a ti mismo” exija, según Arendt, la manifestación personal en el ámbito público. Manifestación que posibilita la posterior introspección.

Respecto a la armonía con uno mismo, Arendt interpreta la postura del *Gorgias* para afirmar la pluralidad. En *Gorgias*¹⁵ Sócrates discute primero con Gorgias (afamado maestro de Retórica) y luego con Polo (discípulo de Gorgias) sobre el objeto de la Retórica. La discusión discurre por diversos caminos hasta que maestro y discípulo se ven forzados a afirmar que *es mejor sufrir una injusticia que realizarla*.¹⁶

¹³ Para una discusión sobre la relación Sócrates – Platón y su influencia en los diálogos Cf. Kraut, Richard. “Introduction to the study of Plato.” y Brandwood, Leonard. “Stylometry and the early dialogues.” ambos en *Cambridge Companion to Plato*. Richard Kraut, ed. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

¹⁴ Para los griegos los *daimones* eran divinidades encargadas de la suerte de los hombres que habitaban en la naturaleza y causaban sobre todo desgracias. Cf. Nilsson, M.P. *Historia de la Religión Griega*. Buenos Aires: Eudeba, 1954. 135. Para Doods el *daimon* que aconsejaba a Sócrates con “la voz de un dios” quizá era una visión autoinducida. Cf. Doods, E.R. *The Greeks and the irrational*. California: California UP. 1951. 185, 117.

¹⁵ Platón. “Gorgias” Julio Calonge trad. *Diálogos*. Tomo II. Madrid: Gredos, 1983.

¹⁶ Discuten sobre la justicia porque Gorgias afirma que el objeto de la retórica es persuadir sobre lo justo y lo injusto Cf. *Gorgias*. 454b. Polo substituye a su maestro Gorgias Cf. *Gorgias*. 461b-c. Sócrates afirma que cometer una injusticia es el peor de los males Cf. *Gorgias*. 469b. Sócrates inicia la argumentación sobre que es mejor sufrir una injusticia que realizarla Cf. *Gorgias*. 474c y concluye su argumentación Cf. *Gorgias*. 478d.

Ante tesis tan escandalosa, Calicles¹⁷ – quién afirma que la ley positiva es un medio de los débiles para controlar a los fuertes, y como tal la ley positiva se opone a la ley natural del más fuerte¹⁸ – interviene de súbito en la conversación y recrimina a Sócrates con más pasión que argumentos. Sócrates responde:

“En consecuencia, o refútala, como decía antes, y demuestra que cometer injusticia y no sufrir el castigo, cuando se es culpable, no es el mayor de todos los males, o si dejas esto sin refutar, por el perro, el dios de los egipcios, Calicles mismo, oh Calicles, no estará de acuerdo contigo, sino que disonará de ti durante toda la vida. Sin embargo, yo creo, excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga.”¹⁹

Arendt concluye dos cosas del pasaje citado. Primero que la pluralidad es el fundamento de todo pensamiento: “Se da para Arendt algo como una experiencia fundadora plural, y ésta es el pensamiento, aquello que se juega en los hombres como consciencia / conciencia”²⁰ (WP, 169)

¹⁷ Para una presentación de la postura de Calicles frente a la justicia. Cf. Stemmer, Peter. *Platons Dialektik: die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin, New York: de Gruyter, 1992. 15. Para información sobre la vida de Calicles y su papel en el movimiento sofista Cf. Dodds, E.R. *Plato: Gorgias*. Oxford: Oxford UP, 1959.

¹⁸ Cf. *Gorgias* 481b ss.

¹⁹ Cf. *Gorgias*. 482b2- 482c1. Hay en *Gorgias* una paradoja: aunque no es el criterio de la mayoría el que determina cómo debo vivir, si es indispensable para un hombre que quiere evitar el error, ser corregido por aquellos que han visto más que él. En el fondo puede decirse que tanto para Platón como para Arendt cada hombre tiene una perspectiva distinta de la misma realidad, confrontar las diversas perspectivas lleva a un enriquecimiento de la visión individual de la realidad, y más importante, lleva al conocimiento de una realidad común. Que esto es así queda claro también en el *Gorgias* cuando Platón afirma que el problema que se debate concierne a todo hombre, en la medida que todo hombre se plantea cómo debe vivir (Cf. *Gorgias* 488a)

²⁰ “Es gibt für Arendt so etwas wie ein Grunderlebnis «Pluralität», und das ist das Denken, das, was sich im Menschen als Bewusstsein/Gewissen abspielt.”. “Conciencia” refiere a la dimensión

Segundo, que para alcanzar la armonía con uno mismo es indispensable que haya otras armonías con las cuales comparar las notas propias: “El hombre puede entonces estar en armonía consigo, sólo cuando hay una segunda o más armonías, así también, para ser uno, necesita de los otros.”²¹ (WP, 169)

No me alejo del pensamiento de Arendt si afirmo que los otros son para el hombre como aquellas piedras de toque con las que se comprueba cuándo un material es de oro:

“Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban el oro, la mejor posible, a la que aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación?”²²

Para el hombre, los otros son “piedras de toque” que le aseguran la existencia de aquello que aparece en público y de sí mismo en la medida que también se manifiesta. Más aún, a través del conocimiento de los otros el hombre descubre su singularidad, desde la simple intuición de la otredad hasta la búsqueda de sentido y la construcción de la identidad personal (Cf. WP, 201)²³ Las capacidades humanas más importantes, la acción y el pensamiento dependen de la pluralidad (Cf. WP, 179), sólo son posibles con los otros.

psicológica del ser humano, y “conciencia” a la facultad con la que el ser humano realiza juicios morales.

²¹ “Der Mensch kann nur dann im Einklang mit sich sein, wenn es einen Zwei – oder Mehrklang gibt, um also Einer zu sein, braucht er die Anderen.”

²² *Gorgias*. 486 d 1-5

²³ Para un análisis del proceso de construcción de la identidad personal y su relación con la identidad en Arendt, Cf. Bösch, Michael. op. cit.

2. Pluralidad por actuar: modo humano de vivir

La vida de los hombres les es dada como mundana–orgánica–humana (*irdische-organische-menschliche*) (Cf. WP 10) La condición orgánica la lleva el hombre siempre consigo, no se requiere la presencia de otros para ser conscientes de nuestra animalidad. La condición mundana también está presente en el hombre aún en soledad; no es indispensable estar con otros para transformar los materiales naturales²⁴.

A diferencia de las otras condiciones la condición humana de pluralidad depende de la aparición en público para ser real. Como he dicho, la condición humana de pluralidad tiene dos aspectos, uno ontológico (por nacimiento) y uno por actuar. Para que el aspecto ontológico tenga repercusiones en el mundo requiere de la pluralidad por actuar.

La condición humana influye en el mundo sólo cuando se manifiesta gracias a su aspecto de pluralidad por actuar; esto sucede cuando los hombres conviven entre sí a través de la acción y el discurso. (Cf. HC, 142. WP, 74)

“La primera [la pluralidad ontológica, FGC] se origina en el hecho de la unicidad humana que se da por nacimiento, mientras que la pluralidad que actúa se relaciona con la acción y el discurso – que “son los modos, a través de los cuales el ser del humano se revela por sí mismo” (VA, 165) –. La pluralidad que actúa es entonces un activo “aparecer”. Sólo el humano lleva “activa” o “voluntariamente” esta diferencia a la expresión en la forma de un “diferenciarse de los otros” o “darse a notar frente a los otros” [...]”²⁵

²⁴ Como aclaré en la nota 26 del capítulo I, mundanidad es una de las dos condiciones del mundo: la otra es la pluralidad.

²⁵ “Die erste beruht auf dem Faktum der Einzigartigkeit des Menschen von Geburt aus, während die agierende Pluralität sich auf das Handeln und Sprechen - die “die Modi sind, in denen sich das Menschesein selbst offenbart” (VA. 165) - bezieht. Die agierende Pluralität ist dann ein aktives “In-

La pluralidad no se da cuando los hombres se relacionan con la exclusiva finalidad de resolver la necesidad. (Cf. HC, 37,210; WP, 182) La pluralidad no se “produce” ni depende de una relación causal o de condiciones de posibilidad precisas. Es verosímil que haya modos de convivencia humana que la promuevan, pero ninguna organización de la vida en común garantiza que se genere una comunidad plural.

La pluralidad es frágil (Cf. WP, 11) y su presencia puede mitigarse. Un grupo humano en el que las actividades de los individuos están dirigidas exclusivamente a la supervivencia, o donde las decisiones sobre la vida en común se toman de acuerdo a un sólo punto de vista, impedirá la manifestación de la pluralidad²⁶. Sin embargo es imposible hallar un método que elimine la pluralidad de modo efectivo y forzoso: en las circunstancias más adversas un grupo de hombres conserva la posibilidad de actuar y convivir como individuos plurales²⁷.

Cuando se da la pluralidad por actuar entre un grupo de hombres surge de modo espontáneo un ámbito público (Cf. HC 7-9) El ámbito público es el

Erscheinung-Treten”. Nur der Mensch bringt “aktiv” oder “willentlich” diese Verschiedenheit zum Ausdruck in der Form des “Sich-von-anderen-Unterscheidens” oder “Sich-von-dem-gleichen-Abzeichnen” Cf. Estrada, Marco. op. cit. 26.

²⁶ Cf. Canovan, Margaret. op. cit, 133.

²⁷ La resistencia de los intelectuales durante la ocupación francesa (Cf. Arendt, Hannah “The Gap between the Past and the Future”. Hannah Arendt, ed. 1961. op.cit. 3) y la resistencia que durante más de una semana sostuvieron un grupo de judíos contra los Nazis en el Ghetto de Varsovia son algunos de los ejemplos de Arendt para mostrar la capacidad de generar la pluralidad por actuar en cualquier momento. Cf. Arendt, Hannah “Für Ehre und Ruhm des jüdischen Volkes” “Por el honor y la gloria del pueblo judío” 21. Abril 1944. *Vor Antisemitismus is man nur noch auf dem Monde sicher. Del antisemitismo sólo se está a salvo en la luna.* Marie Luise Knott, ed. München: Piper, 2000, 129. El libro citado es una recopilación de artículos de Arendt aparecidos en el periódico estadounidense de lengua germana *Aufbau*.

límite espacial y temporal de la pluralidad humana²⁸. La pluralidad por actuar que genera el ámbito público es también el origen de la política:

“La alteridad de las opiniones – la “plurality of opinion” como en los tan apreciados por Arendt *Federalist Papers* se acostumbra decir – es constitutiva para la comunidad interpersonal (*interpersonale Gemeinsamkeit*). Reducir dicha pluralidad de opiniones a la unanimidad generada cognitiva-mente de una “opinión” uniforme, tendría efectos destructivos para la mundanidad del mundo y para el carácter de criterio (*Massstäblichkeit*) del juicio político.”²⁹

De igual forma la pluralidad por actuar es el origen del poder, de la capacidad que tiene un grupo humano para actuar en concierto y llevar adelante grandiosas empresas dignas de ser recordadas por la posteridad³⁰. El poder permite realizar acciones comunes que distingan a los participantes como individuos y como grupo y les ganen un lugar en la historia.

Como la pluralidad por actuar depende de la acción espontánea de los miembros de un grupo humano, es un modo de convivencia que debe alcanzarse. Una condición que de no actualizarse en cada momento se pierde, deja de aparecer y por tanto deja de existir.

²⁸ Cf. Canovan, Margaret. op. cit. 68, 104. Cada acción está limitada por la pluralidad: ...*action can not scape the condition of “plurality”*. That means that for each agent the outcome of an action seldom coincides with its original intention. This constraint expresses the dependance of individual activity of the web of human relationships. Cf. Ricoeur, Paul. “Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*”, Reuben Garner, ed. op. cit. 157.

²⁹ Cf. Vollrath, Ernst. “La crítica del juicio político” Marco Estrada, ed. op. cit. 194.

³⁰ El poder surge de la disposición de varios individuos de actuar con un ánimo común. En el capítulo 3 ejemplificaré una poderosa acción en concierto.

3. La Pluralidad y la Acción

3.1 Oasis y desiertos

La vida plural de una comunidad es para Arendt como un oasis amenazado de continuo por procesos de desertificación³¹. Estos procesos de desertificación no son otra cosa que la paulatina destrucción del mundo. Las principales formas de desertificación son la dominación gubernamental (*Herrschaft*) y la labor (*Arbeit*) (Cf. WP, 148)

La dominación gubernamental se da cuando un reducido número de hombres monopoliza la organización de la vida en común. Esta dominación lleva al extremo la distinción *gobernantes* – *gobernados*: los gobernantes deciden todo. En un esquema así, todos los ciudadanos carecen de poder; sus actividades, decisiones y discursos no tienen ningún efecto en el modo en que se gobierna la comunidad; así, el único vínculo que interesa a cada ciudadano es aquel con el gobierno. La tendencia a actuar que hay en cada uno de los ciudadanos se reprime y convierte en una tendencia a obedecer. (Cf. WP, 182)

El gobierno excluye al resto de los ciudadanos del mundo. A través de la arbitraria interpretación de los hechos, el gobierno desvincula a los ciudadanos de la realidad política y les impide cualquier perspectiva sobre los asuntos comunes. Sin una visión sobre los asuntos comunes, los ciudadanos llevan una vida de desierto, al margen del oasis del mundo y la convivencia plural.

³¹ Según Heidegger, el primero que vislumbró el proceso de desertificación fue Nietzsche. Cf. Heidegger, Martin. *Was heisst Denken?* Stuttgart: Reclam. 1992. 18.

La vida del desierto vuelve a los ciudadanos incapaces de juzgar, de condenar injusticias y de solidarizarse. Promueve entre los ciudadanos el “escapismo”, la tendencia a evadirse de la desagradable realidad política. El ingenuo escapista cree que su vida privada no se verá afectada por las condiciones políticas predominantes; supone que podrá conseguir sus intereses privados sin importar la desertificación del mundo común.³² (Cf. WP, 182ss.)

El otro peligro para el mundo es la colocación de la labor como actividad central humana. Los últimos siglos dejan claro el peligro de ensalzar a la labor por encima de la posición que le corresponde dentro de la vida activa.

“En la modernidad se le confirió a la labor, finalmente, una capacidad “superior” de fundar y crear significados así, se convirtió en la esencia misma de la autorrealización humana (Hegel / Marx) La variante socialista concatenó la promesa de felicidad de la Labor al compromiso por la igualdad de todos en el “Estado” de los trabajadores y los campesinos. A su vez, la versión capitalista vinculó (y lo sigue haciendo) las ganas irrefrenables de trabajar a la promesa de la alegría de un consumo ilimitado y de la satisfacción absoluta de los deseos.”³³

Como bien apunta Lenz, tanto el socialismo como el capitalismo adoptan una perspectiva casi religiosa que pretende dotar de sentido la vida de todos los seres humanos, a través de actividades de producción y consumo³⁴.

³² El escapismo fue denunciado por Sebastian Haffner en su descripción de la Alemania de 1930-32. Cf. Haffner, Sebastián *Geschichte eines Deutschen*. Munich: Deutsche Taschenbuch Verlag. 2002. Incluso menciona que en el inicio del régimen Nazi, muchos se evadieron con la suposición de que no llegarían demasiado lejos los Nazis, o de que no los afectarían.

³³ Cf. Lenz, Claudia. “¿El fin o la apoteosis de la Labor?”. Marco Estrada ed. op.cit. 43.

³⁴ *Ibidem*.

La vida en el desierto vuelve a los ciudadanos incapaces de actuar y sin la acción se pierde la única esperanza de renovar y sostener el mundo común (Cf. WP, 181) Al desertificar el mundo, la dominación gubernamental permite las “tormentas de arena”: la aparición de los regímenes totalitarios (*Total Herrschaft*). Los totalitarismos instauran sistemas de dominación que aniquilan los pocos resabios de pluralidad que aún existan y terminan de fragmentar a la comunidad a través del terror y la mutua desconfianza ciudadana.

Frente al proceso de desertificación, la acción humana aparece como un milagro (Cf. HC, 247. WP, 64-65. 168.³⁵) La acción salva al mundo humano de caer en la monotonía, la homogeneidad y sobre todo la pérdida de sentido (HC, 237)³⁶

Dominación gubernamental y labor aíslan al hombre y lo dejan en una radical soledad, situación insoportable para un ser humano:

“What makes loneliness so unbearable is the loss of one’s own self [...] In this situation, man loses trust in himself as the partner of his thoughts and that elementary confidence in the world which is necessary to make experiences at all. Self and the world, capacity of thought and experience are lost at the same time.”³⁷

³⁵ Cf. Canovan, Margaret. op.cit. 68; y Saner, Hans. “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt.” Marco Estrada, ed. op. cit. 33.

³⁶ El mundo pierde su sentido cuando sus habitantes no aportan nada nuevo y diferente a sus antecesores, en este terrible esquema, como muestran los campos de concentración, los seres humanos se vuelven superfluos y sustituibles. Para Arendt entre más rico sea el mundo, mejor; ese es el sentido que tiene la vida de cada hombre: enriquecer al mundo, aportar una comprensión distinta sobre él. Un ejemplo claro de la pérdida de sentido derivada de la pérdida de pluralidad es la “parábola” de Jorge Luis Borges Cf. Borges, Jorge Luis. *Utopía de un hombre que está cansado*. “El libro de Arena.” Jorge Luis Borges: *Obras completas III*. México: EMECÉ. 1996. 52.

³⁷ Arendt, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. 2ª. ed. 1976. Prefacios añadidos. Chicago: Harcourt & Brace. 1958. 477.

La dominación anula la autonomía humana que permite la acción y la novedad; con esto impide al hombre revelarse a otros y actuar con ellos; la labor, por su parte, subordina todas las actividades humanas a la supervivencia y con ello impide la acción. En los totalitarismos se da la dominación gubernamental y la labor, por eso son ejemplos de la destrucción de la pluralidad.

3.2 ¿Qué es la acción?

Para Arendt la realidad histórica-política no se comprende a partir de las categorías políticas disponibles. El significado de nuestras categorías políticas ha sido trastocado y manipulado por los totalitarismos³⁸. Para dotar de sentido a las categorías políticas Arendt vuelve a los contextos donde se originaron: los poemas homéricos, la *polis*³⁹ griega, y en menor medida, la república romana⁴⁰.

Como mencioné antes, Arendt piensa que la tradición filosófica occidental⁴¹ no ha logrado articular las experiencias de la acción que en ciertos momentos históricos han tenido algunos grupos humanos plurales (Cf. HC, 12)⁴²

³⁸ Para un análisis sobre la ruptura de la tradición y los totalitarismos Cf. Marco Estrada op.cit. Capítulo 3: *Traditionsbruch, Weltentfremdung und Urteilskraft. Ruptura de la tradición, alienación del mundo y facultad de juzgar.*

³⁹ Uso “*polis*” para referirme a la estructura formal con que se organizaban las ciudades griegas; y *polis* cuando me refiero a una ciudad en específico.

⁴⁰ Cf. Canovan, Margaret. op. cit. 142-143.

⁴¹ Es interesante la noción que Arendt tiene de “tradición filosófica occidental” y su juicio respecto al olvido generalizado de la pluralidad. En mi opinión se refiere principalmente a Platón, Aristóteles y Marx. Excluye explícitamente a Hobbes y a Maquiavelo. Para la relación de Arendt con los filósofos mencionados Cf. Forti, Simona op. cit.

⁴² Cf. Canovan, Margaret op. cit. 130, 137, 140. Los filósofos no sólo han fallado en articular la experiencia de la acción, la otra actividad humana fundamental, el pensamiento, también ha

Arendt no define de modo concreto a la acción. Situación extraña si se toma en cuenta la importancia que esta categoría tiene para su pensamiento. Sin embargo, la ausencia de una definición acabada de la acción no responde en mi opinión ni a un descuido ni a una limitación teórica. La acción no se define porque es una *categoría flexible* que refiere a acontecimientos singulares. Es imposible definir una categoría que agrupa acontecimientos esencialmente únicos, singulares e irrepetibles.

La siguiente cita muestra algunas de las contradicciones que surgen al intentar definir la acción:

“[Action, FGC] It is a very broad category of human activity that covers interactions with other people that are not matters of routine behavior but require personal initiative. However intelligible they may be in retrospect, actions are unpredictable before the event. Thus, jumping into a river to rescue someone is action, going to work is usually not.”⁴³

Los problemas saltan a la vista. Queda claro que la acción es una categoría que cubre un rango muy amplio de actividades humanas; lo difícil es determinar ese rango. Canovan afirma que la acción trata de aquellas actividades en las que un hombre *interactúa* con otros hombres. Este es el problema más grave de la definición; no aclara el sentido de la palabra “acción” definirla como interacción con otros, aunque queda claro que la acción implica relacionarse con otros seres humanos.

escapado de una articulación filosófica coherente. Para Arendt la experiencia del pensar aparece reflejada en los diálogos socráticos, y no vuelve a ser abordada como tal hasta Kant. Cf. Arendt, Hannah “El pensar y las consideraciones morales.” Fina Birulés, ed. op.cit.

⁴³ Cf. Canovan, Margaret. op.cit. 131.

En cambio la definición sí establece con nitidez que existe un elemento extraordinario en la acción, que no es algo rutinario ni común. Como mencioné acción son aquellas actividades extraordinarias, únicas por sí mismas, que tiene como fin su misma realización y no la satisfacción de una necesidad fisiológica o la ganancia monetaria. Estas características serán apuntadas en el apartado 5 de este capítulo.

No procede, por tanto, dar una definición última de la acción; más bien conviene ofrecer una explicación “oblicua” que aborde la acción desde diversas perspectivas. La mejor forma de comprender la acción es situarla dentro del marco de la vida activa, por ello, dividiré mi explicación de la acción en tres partes. Las dos primeras en este capítulo, la última en el capítulo 3.

En la primera parte situaré a la acción dentro de la vida activa y analizaré el papel que juega la acción en el surgimiento del mundo. Presentaré después, y para concluir este capítulo, una clasificación de las dimensiones de la acción. En el capítulo siguiente abordaré la acción a partir de los héroes homéricos, y clasificaré los ejemplos con las dimensiones de la acción expuestas en este capítulo.

4. La acción, la vida activa y el mundo

4.1 La acción como milagro y novedad

Una de las diferencias más llamativas de la acción respecto al trabajo de fabricar y la labor es la novedad. Ya en el capítulo anterior expliqué en qué consiste la novedad de la acción; el hombre que actúa rompe con el ciclo de la

naturaleza y sus acciones no se constriñen por ningún modelo. Cada acción desencadena un proceso único novedoso respecto a una naturaleza de procesos recurrentes: “De este modo aparece el actuar y re-actuar de las muy numerosas acciones como una “reacción en cadena”, que constante y ciertamente de modo invisible, causa y desata algo nuevo.”⁴⁴

La acción se distingue de labor y fabricación por sus efectos. Los efectos de la labor son predecibles y mensurables, los efectos del trabajo se conocen de antemano en la medida en que el agente, a lo largo del proceso de fabricación, tiene en su mente el modelo a seguir. En cambio los efectos de la acción ni son ponderables antes de que se realice la acción, ni se conocen plenamente una vez terminada ésta (Cf. HC, 191) El futuro de las acciones es impredecible e inverosímil (Cf. WP, 35, 66)⁴⁵

Por su carácter de radical novedad y porque puede darse en el momento más inesperado, la acción aparece como un milagro en una naturaleza donde el resto de los procesos transcurren de modo regular (Cf. WP, 65) Cada acción humana es nueva y conlleva un comienzo independiente del resto de las acciones; la acción es el inicio de algo que no existía antes (Cf. WP, 64)

4.2 La acción y el origen del mundo

Antes he dicho que la vida de los hombres está marcada por la condición de pluralidad, por el hecho de que un hombre vive con otros hombres. En un

⁴⁴ “In dieser Hinsicht erscheinen das Agieren und das Re-agieren der vielfältigen Handlungen als eine "Kettreaktion", die ständig und gewissermassen unabsehbar etwas Neues verursacht und veranlasst.” Cf. Estrada, Marco. op. cit. 56.

⁴⁵ Cf. Canovan, Margaret. op. cit. 95.

grupo plural los hombres hablan sobre sus diferentes apreciaciones de la realidad y buscan llegar a acuerdos, a visiones u opiniones comunes. Estas visiones comunes cuentan con la amplitud suficiente para rescatar lo similar a partir de variados puntos de vista particulares; en la convivencia plural la persuasión reemplaza a la imposición de una decisión a través de la violencia. (Cf. HC 26)

La convivencia plural excluye la violencia de la necesidad. En un grupo plural la supervivencia está asegurada y no es el asunto más importante que une a ese grupo; contrario de lo que sucede en las relaciones domésticas. (Cf. HC 37)

Los hombres pueden organizarse de múltiples formas para vivir juntos, pero sólo aquellas comunidades donde la organización permita e impulse la acción de cada uno de sus miembros será una organización estrictamente humana. Como se verá en el capítulo 3, la primera acción en concierto, *la primera acción en sentido pleno que realiza un grupo humano, es el acuerdo de convivir, resolver sus diferencias y definir su modo de vida, a partir del diálogo y la persuasión, dejando del lado la muda violencia y la fuerza bruta.*

En los capítulos 4 y 5 expondré algunas de las características de una comunidad que permite e impulsa la acción.

En una comunidad dominada por la violencia, es imposible que surja un mundo común. Sus miembros están preocupados sólo por ellos mismos, por sobrevivir, y carecen de todo interés compartido con los otros que pueda unirlos y relacionarlos (Cf. HC, 210, 222)

El mundo que comparte un grupo de hombres plurales requiere de las acciones de cada uno de ellos para originarse y permanecer. Sólo entre, y alrededor de

un grupo plural de actores, se genera un mundo común. (Cf. HC 182; WP, 154)

Las acciones construyen la realidad más objetiva a la que puede aspirar cada hombre. Las acciones generan los hechos que constituyen la textura de la realidad humana; una realidad plural que se genera de la confluencia de las acciones humanas (Cf. HC, 299): “La realidad del mundo humano consiste en que es a todos común. El mundo, que está afuera y enfrente a cada uno, funge entonces como referencia común para nuestro entendimiento”⁴⁶

Las acciones poseen un carácter revelador: cada hombre conoce su identidad gracias a la confrontación de sus acciones con las acciones de los otros (Cf. HC 324) La publicidad de las acciones, el que aparezcan frente a otros, las hace susceptibles de ser excelentes; tan singulares, magnánimas y maravillosas, que merezca la pena para los hombres que las presencian objetivarlas a través de las narraciones, para que permanezcan en el recuerdo de los hombres (Cf. HC 49) Abordaré la relación entre la acción y la narración en el capítulo 3 y 4. Hasta aquí he intentado una exposición conceptual de la acción. Debido a la riqueza de la acción es útil dividirla en ciertas “dimensiones” que expondré a continuación.

5. Dimensiones de la acción

Para la exposición de las dimensiones de la acción me apoyaré en el análisis de Marco Estrada.⁴⁷ Para Estrada la acción es principalmente: “La tendencia a iniciar con los compañeros en libertad algo nuevo en el mundo en concierto y en cooperación.”⁴⁸

De lo anterior se desprende que la acción es una tendencia humana. Los hombres de manera espontánea sienten deseos de actuar. El ser humano, como el resto de los animales, tiene ciertos poderes y disfruta ejerciéndolos.⁴⁹ Uno de los principales poderes humanos, para Arendt el principal, es el poder de actuar. Debido a que actuar es un poder humano una acción puede darse en cualquier momento.

También se sigue de lo dicho por Estrada que el poder de la acción no es un poder que se ejerza en soledad, la acción en sentido pleno es la acción en

⁴⁶ „Die Wirklichkeit der menschlichen Welt besteht dann darin, dass sie allen gemeinsamen ist. Die Welt, die ausser und gegenüber jedem ist, fungiert dann als gemeinsame Referenz für unser Verständnis.“ Estrada, Marco. op.cit. 34.

⁴⁷ Cf. Idem. Capítulo 1 apartado 2.

⁴⁸ „Das Vermögen, im Konzert und in Kooperation mit den Mitmenschen in Freiheit etwas Neues in der Welt anzufangen.“ Idem. 26.

⁴⁹ “[...] like human beings, dolphins take pleasure in those activities which are the exercise of their powers and skills.” McIntyre, Aladair. op. cit. 26. Esta afirmación parece oponerse a la negativa de Arendt a aceptar una naturaleza humana. Pero considérese que Arendt niega que exista una naturaleza que determine y constriña al hombre a comportarse de una determinada manera, y que su negativa se da con el totalitarismo en mente. No es incoherente con ella sostener que el hombre, como los animales, tiene poderes y que disfruta ejerciéndolos, siempre y cuando quede claro que el poder principal y exclusivo del hombre es el de actuar. Y lo propio de la acción es innovar y esa innovación cancela la pretensión totalitaria de homogeneizar las actividades humanas e igualar a los hombres. En breve puede decirse que todos los hombres tienen el poder de actuar y que cada acción es diferente, con otras palabras: todos los hombres tienen el poder de ser diferentes. Abordaré más sobre esta problemática en el capítulos siguiente al hablar de la *Areté*.

concierto de muchos seres humanos; la acción por excelencia es la que involucra la cooperación y el acuerdo.⁵⁰

Cabe agregar que, como bien apunta Estrada, requisito para que se dé una acción es que sea fruto de una decisión libre de cada uno de los participantes; cuando muchos hombres coordinan sus voluntades obligados por la necesidad natural, o por la violencia de un tirano, no actúan en realidad. Queda claro, por último, que actuar implica iniciar algo nuevo en el mundo. Estas notas de la acción las ilustraré con los ejemplos utilizados del capítulo 3.

Estrada añade que la acción, para Arendt, agrupa y relaciona elementos diversos, por lo cual no debe formularse una definición unívoca:

“Conceptualmente visto, Arendt se sirve de la ‘actividad fundamental’ de la acción como idea general para ordenar e integrar diferentes categorías como poder, natalidad, libertad, promesa, perdón, identidad personal y otras.”⁵¹

Por ello Estrada propone cinco dimensiones de la acción que expongo a continuación. No profundizo en el análisis de cada una de las dimensiones de la acción, porque en los capítulos 3 y 4 vinculo estas dimensiones con ejemplos.

Las dimensiones de la acción son: a) La dimensión reveladora de la acción. b) La dimensión objetiva de la acción. c) La dimensión comunicativa de la

⁵⁰ Escribo “Acción” con mayúscula cuando refiero a la condición de la “Acción”, y “acción” cuando refiero a alguna acción particular.

acción. d) La dimensión narrativa y conmemorativa de la acción, y e) La acción como proceso.

a) Dimensión reveladora de la acción

En el capítulo anterior mencioné que la acción es la única actividad que permite a la singularidad humana aparecer en el mundo. Gracias a sus acciones, cada ser humano presenta la parte pública de sí mismo en el mundo construido por los hombres antes de su nacimiento.

En esta dimensión reveladora de la acción, Estrada distingue entre revelar el *Quién* (Wer) del ser humano y revelar a la *Persona* (Person). El *quién* aparece siempre que un hombre se manifiesta a través de la acción y el discurso en un espacio de aparición. Siempre que un hombre actúe o discorra sobre cualquier asunto común, al margen del contenido, aparecerá su *quién*. En cambio para que aparezca la *Persona*, la identidad política del hombre, es indispensable que la acción tenga lugar en un ámbito político formalmente constituido, es decir, un ámbito público delimitado por la ley; pero además que la acción o el discurso verse sobre el modo de organización de la vida en común.

Las acciones de los individuos vuelven real a la pluralidad, llevan la pluralidad al mundo, lugar donde todo lo que aparece es real.⁵² Al iniciar lo nuevo las acciones prueban que aquél que las realice es un alguien y no un algo; iniciar algo nuevo es el origen de la identidad.

⁵¹ „Kozeptionell gesehen bedient sich Arendt der „Grundtätigkeit“ des Handelns als Oberbegriff, um verschiedene Kategorien wie Macht, Natalität, Freiheit, Versprechen, Verzeihen, persönliche Identität usw. einzuordnen und einzubeziehen.“ Estrada, Marco. op. cit. 26

⁵² Cf. Estrada, Marco. Capítulo 4. Digresión 1.

Mientras el hombre no actúa no se constituye en un quién, porque el quién sólo existe cuando actúa: “El actor como quién existe sólo *in actu*.”⁵³; Y esa actuación tiene que ser en el mundo, en medio de otros que reconozcan y afirmen la identidad única del actor.

Gracias a los otros nos aseguramos sobre la “objetividad” de nuestros conocimientos, pero además la aparición pública del quién nos salva de perdernos en la pura subjetividad y nos lleva de una dimensión subjetiva aislada a una dimensión interpersonal: “porque el mundo nos salva del ahogo en el turbulento río de estados de ánimo y caprichos de nuestra subjetividad.”⁵⁴

b) La dimensión mundana objetiva de la acción

Ya antes he explicado la relación que existe entre la acción y el mundo. A través de sus acciones los hombres generan un espacio que los vincula y separa; un espacio común del que cada cual participa desde una posición diferente y gracias al cual la vida de cada individuo adquiere sentido.

El mundo se construye a partir de dos propiedades de la acción: la promesa y el perdón. Dichas propiedades permiten otorgar a los asuntos humanos la estabilidad suficiente para constituirse en el espacio durable que relacione a los hombres a través del tiempo. La promesa y el perdón como medios para establecer relaciones humanas se hacen tangibles cuando se explicitan en

⁵³ „Der Handelnde als Wer existiert nur *in actu*.“ Idem. 29.

⁵⁴ „weil die Welt uns davon rettet, uns in dem turbulenten Fluss der Stimmungen und Launen unserer Subjektivität zu ertrinken.“ Idem. 29-30.

objetos físicos: “Las materializaciones mundanas de esta forma de vinculación con el otro de la acción son contratos, leyes, constituciones e instituciones.”⁵⁵

c) Dimensión Comunicativa

La categoría de la acción presenta una división interna entre acción y discurso⁵⁶. A través del discurso los hombres comparten y corrigen sus diferentes puntos de vista sobre el mundo. Gracias al discurso y al diálogo los hombres pueden participar del mundo, hacer real aquello de lo que hablan, manifestarse como singulares a la vez que se organizan para actuar en concierto. El lenguaje de los dialogantes construye un horizonte de sentido en que los actores sitúan sus acciones y las proveen de significado:

“La significación vital de una situación se la debemos al lenguaje, que toma la figura concreta del diálogo llamado por los actores a la vida. Porque los hombres no están simplemente en la Tierra, sino en el mundo, se encuentran de modo permanente en un medio ambiente lingüístico, que será hecho tema del diálogo.”⁵⁷

En los capítulos 3 y 4 analizaré el papel que el ambiente lingüístico, el diálogo y la narración – todos comprendidos dentro del término de narración – juegan en la configuración de un mundo.

El discurso tiene una orientación comunicativa prioritaria aunque puede “usarse” como instrumento para la consecución de algún objetivo pragmático. El discurso como acción es *praxis*, es *energeia*, su sentido está en su misma

⁵⁵ “Die weltbindenden Materialisationen dieser Form des Sich-miteinander Verbindens des Handelns sind Verträge, Gesetze, Verfassungen und Institutionen.” Idem. 31.

⁵⁶ En la sección de “Odiseo” del capítulo 3 analizo la distinción interna de la Acción entre acción y discurso.

⁵⁷ „Die lebendige Sinnhaftigkeit einer Situation danken wir der Sprache, die die Figur eines concreten, von den Handelnden ins Leben gerufenen Gesprächs annimmt. Da die Menschen nicht einfach auf der Erde, sondern auf der Welt sind, finden sie sich permanent in einer sprachlichen Umgebung vor, die im Gespräch zum Thema gemacht wird.“ Estrada, Marco. op. cit. 33.

realización, por tanto la consecución de un fin u objetivo específico es secundaria. La acción es para-instrumental, su realización escapa a las categoría de medio-fin, y sus efectos no se evalúan por criterios de éxito o fracaso.

d) Dimensión narrativa-conmemorativa de la acción

Las acciones de cada ser humano dejan tras de sí una historia, una sucesión episódica de acontecimientos que se engarzan para conformar la biografía de cada persona. Quién actúa narra algo sobre su quién con cada nueva acción: *“En cierto sentido actuar significa narrarse de modo activo a sí mismo, sin ser el propio autor (de dicha narración, FGC)”*⁵⁸

La historia (*history*) de cada recién venido al mundo se inserta dentro de una red de narraciones compuesta de la interjección de las historias de quienes lo antecedieron y de sus contemporáneos. Esta red de narraciones provee a cada nueva acción de un contexto narrativo donde desenvolverse: “esta trama de relaciones dada y encontrada funge como abarcante contexto de la acción, en el cual el actor puede darse a entender y comunicarse con sus iguales con pleno sentido, y en el cual su biografía en cada momento puede incluirse llena de sentido.”⁵⁹

⁵⁸ *“In gewisser Hinsicht heisst Handeln, sich aktiv zu erzählen, ohne der (eigene) Narrator zu sein.”* Estrada, Marco. op. cit. 37. En cursivas en el original.

⁵⁹ *“Dieses vorgegebene und vorgefundene Bezugsgewebe fungiert als umfassender Kontext des Handelns, in dem sich der Handelnde sinnhaftig mit Seinesgleichen verständigen und komunizieren“ und in den er seine Biographie in jedem Augenblick bedeutungsvoll einbetten kann.“* Ibidem.

La vida de un ser humano adquiere sentido cuando se cuenta a manera de relato (*story*), cuando la historia que espontánea surge de sus acciones, se recompone por un narrador en la forma de relato.

e) La dimensión procesual de la acción

Como mencioné en 4.1 La acción como milagro y novedad, las acciones por su novedad y por no responder a un esquema de causa-efecto, rompen con la regularidad natural y desencadenan procesos que reconfiguran el mundo y alteran la naturaleza; procesos cuyo desarrollo es impredecible y que por sí mismos, no tienen fin.

En los incisos 3 y 4 echaré mano de las dimensiones de la acción para clasificar algunos ejemplos. Como se verá, estas dimensiones que Estrada articula al respecto de la obra de Arendt, son útiles para leer los acontecimientos que la misma Arendt propone como experiencias de la acción, la pluralidad y la libertad.

III. Los Héroes, sus acciones y la Acción

*In Homer, it all seems as if it were happening
by choice, instead of exactness. Greek life
appears to us full of joy and freedom.*

Jacob Burckhardt

1. Experiencia y Pensamiento

En este capítulo exploraré la conexión que existe entre los poemas homéricos y la noción arendtiana de acción. Esto como preámbulo al capítulo 4, donde analizaré la relación entre la épica homérica y la fundación de una *polis* como orden político formal.

Pienso que Homero es una de las claves para la comprensión de la peculiar presentación de la política y la acción en Arendt (Cf. MC. 142) En el relato homérico aparecen relaciones políticas por primera vez¹, este hecho vuelve a sus épicas “tesoros”² para construir el sentido de nuestro vocabulario político.

¹Entiendo por política: “the communal decision-making effected in public after substantive discussion by or before voters deemed relevantly equal, and on issues of principle as well as purely technical matters.” Cartledge, Paul. “Greek political thought: the historical context.” *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, eds. Cambridge: Cambridge University Press. 11. Creo que esta definición no se aleja del pensamiento de Arendt para quien, como afirma Heuer: “[...] la política se define fundamentalmente, como la **relación pública activa entre los seres humanos.**” Cf. Heuer, Wolfgang. “Interhumanidad: el nuevo papel del sujeto en la teoría política.” Marco Estrada, ed. op. cit. 103. (Las negritas son mías) A mi modo de ver la clave de la definición está en la discusión y toma de decisión concertada respecto a un asunto común; que se dé o no una votación formal, o que la igualdad entre los votantes sea estrictamente proporcional creo que no es tan relevante.

Contrario al procedimiento de las ideologías totalitarias³, Arendt insiste en vincular sus conceptos con experiencias políticas concretas, con hechos que se han dado en la convivencia de diversos grupos humanos. Sus ideas son lecturas que le ayudan a comprender⁴ grandes acontecimientos. Para ella la “Historia de la humanidad” y de las civilizaciones, es un conjunto de relatos sobre sucesos grandiosos que ha sido conservado por las generaciones posteriores.

Para Arendt sólo son relevantes los conceptos o categorías políticas cuando guardan relación con determinadas experiencias políticas; en esos extraños casos los conceptos reflejan opiniones similares de los distintos hombres que participan o participaron en la experiencia, sin que eso evite que cada hombre dé un sentido único y diferente a los conceptos. En la reflexión de Arendt sobre la vida activa resultan claves algunos momentos históricos durante los cuales las acciones de los participantes revelan el sentido de la acción⁵.

² Arendt habla de algunas revoluciones como experiencias de libertad y Acción como tesoros que aparecen de súbito y desaparecen sin dejar rastro: “The history of revolutions – from the summer of 1766 in Philadelphia and the summer of 1789 in Paris to the autumn of 1956 in Budapest – which politically spells out the innermost story of the modern age, could be told in parable form as the tale of an age-old treasure which, under the most varied circumstances, appears abruptly, unexpectedly, and disappears again, under different conditions, as though it were a *fata morgana*.” Cf. BPF, “Preface: The Gap between the Past and the Future.” 5.

³ “Arendt define ideología totalitaria mediante tres características estructurales: 1) las ideologías son independientes de la experiencia; 2) contienen una dimensión filosófico-histórica en tanto que afirman poder explicar todo lo que ocurre de en el mundo; y 3) son agresivas.” Schindler, Roland W. “Del diagnóstico de la ruptura de la civilización hacia un nuevo inicio en la ética política.” Marco Estrada, ed. op. cit. 122. Como intentaré mostrar en este capítulo y en el siguiente, el método de Arendt se opone a las tres características mencionadas; sus narraciones se fundan en una experiencia; son limitadas y particulares; aceptan incorporar otras narraciones y puntos de vista.

⁴ Cf. Lenz, Claudia. “¿El fin o la apoteosis de la labor?” Marco Estrada, ed. op. cit. 45.

⁵ Algunos de estos momentos serían: la Comuna de París, los Soviets durante la Revolución Rusa, los consejos ciudadanos de la Revolución Húngara; y el movimiento por los derechos civiles y contra la guerra de Vietnam en los Estados Unidos. Cf. Berstein J., Richard. “Judging: The Actor and the Spectator.” Reuben Garner, ed. op. cit. 239.

En estos momentos claves se alcanza el difícil equilibrio entre las actividades humanas (labor, trabajo y acción) y se resuelven perplejidades inherentes a la vida activa⁶. Los participantes de dichas experiencias acuñan palabras que contienen intuiciones sobre el sentido de la vida humana; algunas de estas palabras se guardan en las épicas homéricas.⁷

El análisis de Arendt toma como eje momentos en que los hombres actúan porque las acciones son el origen de la vida política, y Arendt intenta reflexionar sobre el sentido de la vida política. Según ella la política se dio por primera vez en la *polis* (Cf. WP, 155-56)⁸, organización que permitía a los ciudadanos hablar y actuar entre ellos (Cf. HC, 43) Las épicas homéricas fueron experiencias de la acción que influyeron mucho en la configuración de las *polis*, como mostraré en el capítulo 4.

2. Homero y la Acción

2.1 Peculiaridades de los poemas homéricos

Antes de abordar la experiencia de la acción que tuvieron los personajes homéricos es conveniente aclarar algunas peculiaridades sobre la *Iliada*, la *Odisea* y Homero.

⁶ La labor, por ejemplo, encierra al hombre en un ciclo de generación y corrupción, sin saciar sus ansias de inmortalidad ni eliminar su temor a la muerte y el fin; por su parte el trabajo arroja al hombre a una carrera desenfrenada donde todo objetivo, tan pronto como se consigue, se transforma en un medio para otro fin.

⁷ Para un breve e interesante análisis de la importancia del lenguaje para Arendt Cf. DTB, 853-856.

⁸ Cf. Canovan, Margaret. op. cit. 142; Cf. Taminiaux, Jacques, “¿Performatividad o Grecomanía?” *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Dana R. Villa, ed. Madrid: Sequitur. 2001.

Se cree que la *Iliada* y la *Odisea* fueron escritas ya por un solo autor, ya por un grupo de narradores en la segunda mitad del siglo VIII antes de nuestra era.⁹ Ellas narran presumiblemente acontecimientos acaecidos durante el siglo XII. Por tanto a través de ellos se descubre la información sobre hechos acaecidos del siglo XII, y también sobre las categorías de pensamiento que los griegos del siglo VIII tenían para entender esos hechos y las circunstancias económicas y políticas que vivieron los pobladores del siglo XII y VIII.¹⁰

Si bien las narraciones homéricas pertenecen a una tradición oral no carecen de validez histórica; las narraciones épicas debían contener motivos y dramas humanos con los que el auditorio se pudiera identificar. A la par de las acciones extraordinarias realizadas por los héroes, tenían que aparecer circunstancias políticas y económicas cercanas a los espectadores. La *Iliada* y la *Odisea* fueron aceptadas, aprendidas y transmitidas a través de las generaciones en la Hélade; es verosímil que reflejen condiciones, preocupaciones y circunstancias familiares para los griegos del siglo VIII y de los siglos posteriores.¹¹ Por tanto Arendt no hierra al buscar en Homero el origen de las categorías políticas de la *polis*.

2.2 La experiencia homérica

En los poemas homéricos destacan elementos de la acción que anteceden a la configuración de una esfera política: la conciencia de singularidad, el espíritu agonal y la conciencia de grupo son algunos rasgos que preludian la noción

⁹ A partir de ahora, salvo mención explícita, todas las fechas son antes de Cristo.

¹⁰ Cf. *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Michael Gagarin, Paul Woodruff, eds. Cambridge: Cambridge UP. 1995. X.

griega de ciudadanía cuya fuerza llevó a los ciudadanos a identificarse con la *polis*: “Every individual felt that the *polis* lived in him.”¹²

Como tal, la experiencia de la acción en el mundo griego es anterior a la *polis* y también a la filosofía política:

“[...]while certainly only the foundation of the city-state enabled men to spend their whole lives in the political realm, in action and speech, the conviction that these two human capacities belonged together and are the highest of all seems to have preceded the *polis* and was already present in the presocratic thought.”¹³ (HC, 25)

Para Arendt los héroes homéricos experimentaron plenamente la acción (Cf. HC, 189n16) La acción es el elemento más importante de la política y por eso para entender la política hay que volver a su origen en la experiencia de la acción. El sentido de la política se encuentra en las experiencias que la precedieron y no en los postulados de la Filosofía política sobre la acción.

La filosofía política, entendida como la reflexión filosófica sobre los acontecimientos políticos¹⁴, surge con la escuela socrática y está marcada desde su origen por el enfrentamiento entre los filósofos y la *polis* ocasionado por la condena de Sócrates. (Cf. BPF, “Tradition and the Modern Age.” 72)

¹¹ Cf. Raaflaub, A. Kurt. “Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece.” C. Row, M. Schofield, eds. op. cit. 26.

¹² Burckhardt, Jacob. *The Greeks and Greek Civilization*. Oswyn Murray, ed. USA: 1998. xxxvi. Sigo a Burckhardt en la exposición de Grecia por la fuerte influencia que ejercieron sus estudios sobre la visión que Arendt tenía de Grecia. Véase al respecto el comentario de Úrsula Ludz: Cf. WP, 156.

¹³ Cf. Burckhardt, Jacob. op. cit. 53.

¹⁴ Cf. Row, Christopher. Introduction. C. Row, M. Schofield, eds. op. cit. 1 nt. 2.

Arendt cree que este conflicto inicial impide a Platón y Aristóteles articular e incluso comprender, las palabras que recogen el sentido de la acción y de la vida política en la *polis* (Cf. HC, 12) Las reflexiones de Platón y Aristóteles sobre la política adolecen de una marcada desconfianza a la esfera de los asuntos humanos, desconfianza fundada en la experiencia de la impredecibilidad de las consecuencias de la acción (Cf. HC, 12, 185,195)

Platón y Aristóteles reflexionan sobre la política en circunstancias críticas para la *polis* ateniense y para toda Grecia¹⁵: justo cuando los conceptos tradicionales han perdido su validez. La Filosofía de la mano de Platón y Aristóteles se rebela contra la contingencia de la vida política, a raíz de la muerte de Sócrates.

Homero a diferencia de los filósofos se aproxima sin prejuicios filosóficos a los asuntos humanos. El padre de la cultura griega, trata en sus escritos de modo consciente con comunidades pre-políticas que presentan una primitiva concepción de las características de la *polis*.

Los feacios que acogen a Ulises representan lo que más tarde será el ideal de la vida en la *polis*: respetan a los dioses, son hospitalarios con los extranjeros, tienen una organización con jerarquías bien definidas y leyes claras. Sumado a

¹⁵ La mayoría de los diálogos platónicos se ocupan de la definición de conceptos políticos claves: justicia, bien, piedad, valentía; porque estos conceptos ya no gozan de un significado común y claro para los griegos del siglo V: "Besonders im letzten Drittel des Jahrhunderts, in der Zeit also, in der Platon aufwuchs und seine intellektuelle Formung empfing, wurde deutlich, dass die tradierten ethischen, politischen und religiösen Orientierung ihre selbstverständliche Geltung bereits verloren hatten oder dabei waren, sie zu verlieren." ("De modo especial en el último tercio del siglo, en el tiempo en que Platón creció y desde el que recibió su formación intelectual, era claro que las orientaciones éticas, políticas y religiosas, habían perdido ya su valor obvio o estaban por perderlo.") Stemmer, Peter, op. cit. 4. La traducción es mía.

esto, han alcanzado un desarrollo técnico suficiente que les permite dominar la necesidad y, gracias al arte de la navegación, se benefician de vivir en una isla.¹⁶ (Cf. Od. VI-VIII, XIII 1-95)

Los cíclopes son descritos como distintos y opuestos a los feacios. Los cíclopes aparecen como monstruos incapaces de una vida política:

“Los cíclopes no tratan en juntas ni saben de normas de justicia; las cumbres habitan de excelsas montañas, de sus cuevas haciendo mansión; cada cual da la ley a su esposa y su hijos y no piensa en los otros.” (*Odisea* VI 112-115)

Los cíclopes carecen de intereses comunes que los vinculen y no se preocupan unos por otros. Sus hogares construidos en cumbres son un símbolo de su aislamiento; no hablan entre sí, ni han acordado leyes para vivir juntos. Los cíclopes son solitarios y no se comunican. En Homero es claro el contraste entre la vida “juntos” de los cíclopes y la vida en común de los héroes.¹⁷

Si bien en el mundo de Homero aún no aparece la *polis* como la institución política que más tarde fue¹⁸, las comunidades descritas en las épicas contienen en estado germinal los rasgos más esenciales de la organización política de la *polis*. Las comunidades de las épicas están formadas por hombres libres,

¹⁶ Cf. Raaflaub, A. Kurt. “Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece.” C. Row, M. Schofield, eds. op. cit. 25.

¹⁷ Cf. *Ibidem*.

¹⁸ Para un estudio del establecimiento de la *polis* como organización política formal Cf. Buckley, Terry. *Aspects of Greek History: 750 – 323 BC, a Source based approach*. Londres, Nueva York: 1996. Cap. 2. ; Knauss, Bernhard. *La Polis: individuo y estado en la Grecia antigua*. Madrid: Aguilar. 1979. Cap. 2. Para un estudio del surgimiento de Atenas como *polis*. Cf. Brook, Phillip. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. Princeton: Princeton UP. 1990.

cuentan con algunos procedimientos para resolver conflictos (como la Asamblea) y con una incipiente igualdad.¹⁹

Las primitivas *polis* de Homero apuntan ya a un ideal de organización humana: “In the epics, the *polis* represents civilization, communication, community and justice; not to live in a *polis* means primitiveness, isolation, lack of community and lawlessness.”²⁰

Movido por el espíritu agonal el héroe homérico se constituye en un quién; a través de sus acciones aparece ante los otros como un ser humano único. El espíritu agonal es el ánimo que genera cualquier acción, pero ¿qué es el espíritu agonal?

3. El *areté* y el espíritu agonal

La cultura griega es competitiva; fomenta que el individuo busque destacar por encima de otros²¹. Los héroes homéricos ejemplifican este afán de descollar. Troya representa la oportunidad que se ofrece a cada héroe para probar su valía entre los demás héroes²²:

“The distinction between man and animal runs right through the human species itself: only the best (*aristoi*), who constantly prove themselves to be the best (*aristenein*, a verb for which there is no equivalent in any other language) and who prefer “immortal fame to mortal things,” are really

¹⁹Cf. Raaflaub, A. Kurt. “Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece.” C. Row, M. Schofield, eds. op. cit. 24.

²⁰ Cf. Idem. 25-6.

²¹ Cf. Idem. 21.

²² El elitismo de las comunidades homéricas es una de las causas por las que no son *poleis*. Lo propio de las *poleis* es la participación en política de todos los ciudadanos no sólo de aquellos que pertenecen a familias ricas y poderosas.

human; the others, content with whatever pleasures nature will yield them, live and die like animals.” (HC, 19)

Las descripciones de los héroes reflejan que vivían y se conducían con un gran refinamiento. Los héroes poseían riquezas que les permitían evitar cualquier actividad relacionada con la necesidad y les otorgaba un cierto control de su comunidad.²³

Aunque en los poemas homéricos los héroes realizan algunas labores serviles, con ello demuestran su independencia de la necesidad:

“In the world of Homer, Paris and Odiseus help in the building of their houses, Nausicaä herself washes the linen of her brothers, etc. All this belongs to the self-sufficiency of the Homeric hero, to his independence and the autonomic supremacy of his person.” (HC, 82-83 Nt. 7)

Los héroes viven en un mundo no utilitario y por ello pueden construir un ámbito público²⁴, como veremos en el capítulo 4. En los poemas homéricos, los campesinos y otros artesanos aparecen poco; los sirvientes se mencionan sólo en relación con sus amos. La vida de los héroes transcurre al margen de cualquier preocupación económica: “A fe que no sin gloria son caudillos en Licia nuestros reyes, y comen pingüe ganado y beben selecto vino, dulce como miel.” (*Iliada*, XII. 317-18)

El espíritu agonial homérico permeó y marcó la vida de los héroes en las *poleis*: “... the *polis*, was permeated by a fiercely agonal spirit, where

²³Cf. Raaflaub, A. Kurt. “Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece.” C. Row, M. Schofield, eds. op. cit. 29.

²⁴ Cf. Estrada, Marco. op. cit. 33.

everybody had constantly to distinguish himself from all others, to show through unique deeds or achievements that he was the best of all.” (HC, 41)

Arendt rescata la expresión homérica clásica de este espíritu agonal: “*Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allon* (“always to be the best and to rise above others”) is the central concern of Homer’s heroes (*Iliad* vi. 208), and Homer was the “educator of Hellas.” (HC, 41 Nt. 34)²⁵

Desde la época de Homero el espíritu agonal anima cualquier acción de los griegos: “El anciano Peleo encomendó a su hijo Aquiles descollar siempre y sobresalir por encima de los demás.” (*Iliada*, XI 783-84) El espíritu agonal de las narraciones épicas influyó con mucha fuerza en la visión que los griegos tenían en el mundo²⁶; aun los niños eran educados con las historias de las hazañas de los héroes homéricos.

En las *poleis* se conferían muchos privilegios a los grandes hombres cuando sus acciones aumentaban la gloria de su *polis*. Estos privilegios animaban a otros ciudadanos a buscar destacar también.²⁷

Las narraciones épicas, el culto a los héroes y a los grandes hombres de la ciudad enardecían la individualidad de los ciudadanos.²⁸ Por el afán de destacar entre los otros, los griegos descubrieron la individualidad humana

²⁵ Cf. Raaflaub, A. Kurt. “Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece.” C. Row, M. Schofield, eds. op. cit. 27, 34.

²⁶ Cf. Burckhardt, Jacob. op. cit. 28.

²⁷ Cf. Idem. 56. El reconocimiento de las grandes acciones se daba al margen de la moralidad de las mismas. Incluso un tiranicida, si sobrevivía a su hazaña, recibía honores y premios. Cf. Idem. 61.

²⁸ Cf. Idem. 57.

antes que ningún otro pueblo: “The greeks have become individuals earlier than others, and experieced the glory as well as the pain of this condition.”²⁹

En las *poleis* griegas cualquier ciudadano podía ser un héroe y esta posibilidad realizaba en la política formal la situación de los héroes homéricos: “In Homer the word *heros* has certainly a connotation of distinction, but of no other than every free men was capable.” (HC, 186. Nt. 10) El héroe en Homero es modelo por la grandeza de sus acciones y no por su perfección moral. El héroe homérico persigue la grandeza por encima de cualquier otra perfección: “he represents the wholly unspoiled, spontaneous egoism of human nature, unrepentant but great hearted and benign.”³⁰

La acción, como Arendt la entiende en los griegos, es individualista³¹ en grado sumo (Cf. HC, 195) El individualismo es resultado del espíritu agonal. Para Arendt el lenguaje griego recoge esta individualidad: “The fact that the Greek word for “every one” (hekastos) is derived from hekas (“far off”) seems to indicate how deep-rooted this individualism must have been.” (HC, 194. nt. 20) El descubrimiento de la singularidad humana llevó a los griegos a formar la esfera política más individualista que ha existido: la *polis* (Cf. HC,43)

Para los griegos, que un hombre se tuviera por el mejor no era un acto de presunción o falta de delicadeza: “no-one pretend from modesty to being less than the best.”³² Ostentarse como superior no humillaba a los otros; por el

²⁹ Idem. 95.

³⁰ Burckhardt, Jacob. op. cit. 140.

³¹ No debe confundirse el “individualismo” griego con el “individualismo” moderno. El individualismo griego es el afán de destacar entre los pares y demanda un ámbito público, contrario al moderno individualismo que elude lo público y se concentra en intereses privados.

³² Burckhardt, Jacob. op. cit. 156.

contrario los reconocía como pares y dignos competidores. Por eso Odiseo no tiene empacho en declarar:

“De los otros a nadie recuso ni tengo en desprecio, antes bien, quiero verlos delante probando sus fuerzas; deleznable no soy en certamen del arco pulido y sabría derribar el primero a un varón de la hueste adversaria disparando una flecha, por muchos amigos que en torno procuraran cubrirle lanzándome las suyas.

Filoctetes no más con el arco solía aventajarme cada vez que en las tierras de Troya flechaban los dánaos, mas me tengo por muy superior a los otros mortales que hoy están en sobre el haz de la tierra y consumen sus trigos.”
(*Odisea* VIII. 212-223)

El *areté* de los héroes consiste en destacar a través de hazañas personales tan grandiosas que sean inolvidables (Cf. HC, 48, 49) Arendt entiende por *areté* algo como la excelencia propia del hombre.³³ La noción de *areté* y de excelencia es ambigua en Arendt. En el *Denktagebuch* se define como “virtud, virtuosidad o valentía.”³⁴ (DTB, 1171) En Homero *areté* se entiende como bondad o excelencia de cualquier tipo, es una especie de conjunto de cualidades.³⁵

³³ Esta excelencia no debe confundirse con la satisfacción de una especie de teleología al modo cristiano.

³⁴ [*areté*] *Tüchtigkeit, Tugend, Tapferkeit*. La traducción es mía. Como se verá esta traducción de *areté*, no corresponde del todo con el sentido griego de la palabra que refiere no a la virtud sino a la perfección de todas las capacidades humanas. Cf. Cornford, Francis M. *Before and After Sócrates*. Cambridge: Cambridge UP. 1932. 52-53; Irving, Terence. *Plato's Ethic*. Oxford: Oxford UP. 1995. 32-38; Krämer, H. J. *Areté bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag. 120.

³⁵ Ridell, H.G.; Scott, R. *Greek-English Lexicon*. 9ª Edición revisada por H.S. Jones. Oxford: Oxford UP. 1940. 238. En adelante: LSJ

Para aclarar el concepto de *areté* es útil la noción de Platón.³⁶ La posición de Platón puede resumirse así:³⁷

1. Como el resto de los animales el hombre tiene un *areté* específico, el *areté* moral de su alma, que corresponde a una función específica (*ergon*) exclusiva del alma humana. (República. I. 352ss.)
2. Mientras que existen infinitos modos de obrar no excelentes, el *areté* se perfecciona sólo de una manera. (Cf. República. IV 445c)

³⁶ Arendt dirige en *The Human Condition* dos acusaciones a Platón: 1) Asumir que se puede transformar a los hombres como se transforma a las cosas. (Cf. HC, 227) y 2) Intentar establecer en el ámbito público relaciones de dominación y subordinación, es decir, pretender extender la organización familiar al ámbito público (Cf. HC, 224-25) Ninguna de las dos acusaciones va dirigida a la noción platónica de *areté*. Sin embargo, me parece que la relación Platón – Arendt es más compleja de lo que a simple vista se descubre. Señalo dos cuestiones; Arendt afirma que en Platón se encuentra el origen de las utopías que sueñan con construir el ámbito público con base en un modelo eterno; fabricar la ciudad como el escultor fabrica una estatua: “he “makes” the city as the sculptor makes a statue” y cita como base de su afirmación *República* VI. 420. (Cf. HC, 227 y nt. 68) Pero en dicho pasaje no se habla de un escultor que “hace una estatua” sino de un pintor que pinta una estatua, el pasaje dice así: “A nuestro parecer, estamos plasmando ahora la ciudad feliz, no otorgando esta cualidad a una minoría separada, sino a todo el conjunto; y después consideraremos la ciudad de tipo contrario. Sería como si, al estar nosotros pintando una estatua, se acercase alguien y nos formulara el reproche de que no aplicamos los más bellos tintes a las partes más bellas del cuerpo, ya que los ojos, que es lo más hermoso, no estarían teñidos de púrpura, sino de negro. Parece que estaríamos en lo justo si le replicáramos: *No has de creer, extraordinario varón, que debemos pintar los ojos tan hermosamente que no parezcan ojos, ni tampoco las otras partes del cuerpo; fíjate no más en si no hacemos bello el conjunto, dándole a cada parte lo que le conviene.*” (Platón. *República*. Antonio Gómez Robledo trad. México: UNAM. 2000. VI. 420 c – e. El subrayado es mío) La analogía de la estatua y la pintura es para mostrar que así como no se debe pintar una parte de la estatua más bella que las otras, sino que se debe buscar la belleza del conjunto, tampoco se debe buscar la felicidad de unos pocos en la ciudad sino la felicidad de “los muchos” de la ciudad. Opinión que Arendt comparte como mostraré en el capítulo 4.

Por otra parte no estoy convencido de que Platón tuviera claro que político fuera igual a gobernante. Creo que Platón retiene la convicción griega de que todos los hombres son políticos, en tanto que todos pueden autogobernarse y por ello deben ponerse de acuerdo con los otros para autogobernarse en la *polis*, esto con dos fines primordiales: Dominar a la necesidad: no convivir llevados por sus instintos (donde el instinto más fuerte es el de supervivencia individual); y vivir del modo más pleno, más humano. Resolver estas y otras complicaciones va más allá de las pretensiones de esta tesis. Vale la pena apuntar que por “todos los hombres” Platón y Aristóteles entendían más bien “todos los ciudadanos”, es decir, los varones mayores de edad, libres, cabezas de familia, que participaban en la asamblea. Esto deja claro hasta qué punto la experiencia de su *polis* influyó su filosofía política.

³⁷ Para esta explicación utilizo el texto de Krämer, H. J. op. cit. En especial: 118-122.

3. Cumplir con este *areté*, conjunta ciencia (*episteme*), sabiduría (*sofía*) y prudencia (*fronesis*). Por tanto alcanzar el *areté* implica perfeccionar las más elevadas capacidades humanas.
4. En la medida que los hombres poseen las mismas capacidades, y puesto que el *areté* consiste en perfeccionar esas capacidades, el *areté* debe de ser permanente.

La noción platónica de *areté* supone que existe una naturaleza humana con potencialidades determinadas, que debe desarrollar quien desee alcanzar el estado de perfección.³⁸

Para Platón el *areté* del ser humano consiste en realizar su función, en realizar su *ergon*. Arendt entiende *ergon* como trabajo u obra, incluso señala que en Homero existe una ambigüedad entre trabajo y obra que para ella son diferentes³⁹(Cf. HC, 19 Nt. 19) Las obras o hazañas son resultados de la acción mientras que los trabajos son resultado de la fabricación; lo propio del hombre es realizar hazañas y no obras, por tanto el hombre carece de *ergon*.

³⁸ El *areté* en Homero y el *areté* en Platón coinciden en asumir que el ser humano puede desarrollar ciertas capacidades que lo llevan a su estado de perfección. La diferencia entre ambas nociones radica en que desde Homero el *areté* consiste sobre todo en desarrollar aquellas capacidades que permitan ganar el reconocimiento de los pares, mientras que para Platón el *areté* se centra sobre todo en el conocimiento de la verdad y el conocimiento personal, y no considera importante el reconocimiento de los otros. Cf. Lledó, Emilio. "El mundo homérico." *Historia de la ética: de los griegos al Renacimiento*. Victoria Camps, ed. Barcelona: Critica. 1998. 23-25; García Gual, Carlos. "Los sofistas y Sócrates." Victoria Camps, ed. op. cit. 69.72; García Gual, Carlos. "Platón." Victoria Camps, ed. op. cit. 82, 102; MacIntyre, Alasdair. *A short History of Ethics*. 2ª. Ed. London: Routledge. 1998. 14-15, 21.

³⁹ Arendt distingue en *The human condition* entre *work* y *deed*. La primera significa trabajo y la segunda acción.

Pero *ergon* no sólo significa trabajo u obra, también significa la función propia de una cosa⁴⁰, con este significado usa Platón *ergon*⁴¹. Según Platón cada especie en la naturaleza tiene una función, un *ergon* específico. Los hombres como cualquier otra especie poseen un *ergon*, una función propia. El *ergon* humano de acuerdo con el pensamiento de Arendt sería la acción: todos los hombres son capaces de actuar, y la acción es la prerrogativa exclusiva de los seres humanos.

Los seres humanos son únicos, el resto de los animales no (Cf. HC, 175-176); por eso mientras el *ergon* del resto de los seres vivos es cerrado, el *ergon* de los seres humanos es indeterminado y abierto: “Su esencia consiste en no tener una esencia absolutamente cerrada; esto significa que la naturaleza del humano es su radical apertura existencial, que al mismo tiempo determina y es determinada, pero nunca es reducida a este tipo de determinaciones.”⁴²

Para realizar su *ergon* y conseguir su *areté*, su perfección y excelencia, los hombres deben actualizar su libertad a través de la acción. Si bien todo hombre debe actuar para conseguir su *areté*, lo propio de los hombres es que sus acciones sean únicas.

Desde esta perspectiva *areté* se identifica con lo que Arendt entiende por sentido⁴³. Cada hombre puede darle el sentido que quiera a su vida, pero el

⁴⁰ Cf. LSJ. op. cit. 683.

⁴¹ Cf. *Gorgias*. 517c; *República*. 335d.

⁴² „Sein Wesen ist, kein absolut *geschlossen*es Wesen zu haben; d.h. die Natur des Menschen ist seine radikale existentielle Offenheit, die zugleich bestimmt und bestimmend, aber niemals reduzierbar auf derartige Bestimmungen ist.“ Estrada, Marco. op. cit. 25.

⁴³ Para una discusión profunda sobre la noción de “sentido” en Arendt. Cf. Opstaele, Dag Javier “La pregunta por el sentido del ser o sobre la concepción de la filosofía de Hannah Arendt” Marco Estrada, ed. op. cit.

modo de darle sentido a la vida es la acción, existe un único modo de conseguir el *areté*: actuar. La labor y el trabajo no pueden ser el *ergon* propio del hombre porque no son actividades del más grande poder humano. Si tuviéramos que hablar de una “esencia humana permanente”, esta sería la capacidad de actuar. Como mencioné en el capítulo 1, los hombres son libres, no tienen un fin dado al modo como el resto de los organismos, constreñidos por una naturaleza determinista.

Me parece que la noción de *areté* en Homero y el espíritu agonal que conlleva, eran bien conocidos y entendidos por Platón. Las palabras de Diótima a Sócrates son un buen ejemplo:

“Do you really think that Alcestis would have died for Admetus, she asked, or that Achilles would have died after Patroclus, or that your Codrus would have died so as to preserve the throne for his sons, if they hadn't expected the memory of their virtue [areté] – which we still hold in honor – to be immortal? Far from it, she said. I believe that anyone will do anything for the sake of immortal virtue and the glorious fame that follows; and the better the people, the more they will do, for their are all in love with immortality.” (Symposium 208 d-e)

Platón, a través de Diótima, hace eco de la creencia general de los griegos: si se quiere escapar a la muerte se debe luchar por ser mejor que los otros, por destacar, por realizar el *areté*. Los ejemplos de Platón son pertinentes porque muestran como los héroes legendarios anhelaban la inmortalidad. Buscar la gloria inmortal no era visto como un acto egoísta entre los griegos; por el contrario era la marca de la excelencia de un hombre.

El héroe homérico, al igual que el ciudadano griego común, posee un organismo que no puede vivir eternamente; que está sujeto al ciclo de generación y corrupción de la naturaleza. Sin embargo, sus acciones pueden ganarle la inmortalidad, la vida permanente en el recuerdo de sus pares y de los descendientes de sus pares: los héroes que son hijos de héroes: “What the hero most wishes for is perpetual youth, and the immortality of the gods.”⁴⁴

Héctor expresa su ansia de inmortalidad durante emotivo discurso posterior a la batalla frente a las naves de los aqueos, donde los troyanos salieron victoriosos: “Ojalá fuera tan cierto que yo soy inmortal, que no voy a envejecer ningún día y que soy venerado igual que venerados son Atenea y Apolo, como lo es que este día traerá la ruina a los argivos.” (*Iliada*, VII 538)

4. Los Héroes y la Acción

Los griegos hallaron que sólo la acción y el discurso vuelven únicos a los hombres. (Cf. HC, 207) Su descubrimiento quedó plasmado en la poesía homérica. A continuación ejemplificaré con los héroes homéricos ciertas cualidades de la acción que de otra forma son difíciles de comprender. Como mencioné en el capítulo 2, no me parece pertinente formular una definición sucinta de la acción; coincido con Lenz en que: “es importante no entender las diferentes actividades [labor, trabajo y acción, FGC] en forma demasiado concreta y puntual (como “martillar” o “cocinar”), sino más bien como formas y maneras en que se despliega y realiza la existencia activa (*Tätigsein*)”⁴⁵.

⁴⁴Cf. Burckhardt, Jacob. op. cit. 142. Que la estirpe es importante para los griegos queda claro en toda la *Iliada*. Al hijo de Héctor lo nombran *Astianacte* (defensor de la ciudad) siguiendo la costumbre de nombrar al niño según la acción más notoria del padre. (Cf. *Iliada* VI.400-5 y nt. 106)

⁴⁵ Cf. Lenz, Claudia. “¿El fin o la apoteosis de la Labor?” Marco Estrada, ed. op. cit. 48.

Por otra parte, tampoco creo alejarme del pensamiento de Arendt si intento aclarar con ejemplos su terminología:

“Somos de la opinión de que no se haría un gran favor al pensamiento de Arendt si se renunciara a la **exégesis hermenéutica** de la terminología utilizada por ella. Al contrario, la reflexión hermenéutica de los conceptos representa más bien una posibilidad de ocuparse de su pensamiento en forma productiva, en vista a ganar una comprensión más profunda de su teoría política.”⁴⁶

Como se verá los ejemplos corresponden a algunas de las dimensiones de la acción apuntadas al final del capítulo 2.

4.1 Aquiles “el mejor de los aqueos”

Aquiles es para Arendt el héroe por excelencia. En él se conjuntan y resumen todas las virtudes heroicas, el ansia de inmortalidad, la valentía, y la grandeza en obras y palabras: “The stature of Homeric Achilles can be understood only if one sees him as the “doer of great deeds and the speaker of great words.” (HC, 25)”⁴⁷

⁴⁶ Opstaale, Dag Javier. “La pregunta por el sentido del ser o sobre la concepción de la filosofía de Hannah Arendt.” Marco Estrada, ed. op. cit. 150.

⁴⁷ Arendt cita las palabras que Fénix, su preceptor, dirige a Aquiles al inicio de un discurso que tiene como finalidad persuadir a Aquiles para que vuelva a luchar con los Aqueos (Cf. *Iliada*. VI 440-5) Las palabras de Fénix son una declaración del objetivo de Aquiles en Troya. Peleo encomendó a su hijo Aquiles con Fénix para que le enseñase a realizar grandiosas proezas. Fénix recuerda a Aquiles que el lugar para las proezas, la oportunidad de grandes acciones y palabras, es ahí frente a las murallas de Ilión.

Aquiles elige con plena conciencia de su destino participar en la guerra de Troya, sabe que sus hazañas en las batallas mantendrán su recuerdo siempre vivo en la memoria de los hombres. Aquiles ruega a los dioses por una vida llena de honor aún a costa de tener una vida efímera (Cf. *Iliada*. II.350) El riesgo de morir que asume Aquiles es el riesgo que debe asumir cualquiera que decida actuar:

“...whoever consciously aims at being “essential,” at leaving behind a story and an identity which will win “immortal fame,” must not only risk his life but expressly choose, as Achilles did, a short life and premature death.”
(HC, 186)

Aquiles posee la virtud de la valentía, que le permite despreciar y abandonar la seguridad de una vida cómoda y placentera en su tierra, para lanzarse a la aventura de la toma de Troya. Aquiles no tiene necesidad de participar en la batalla, nadie puede ordenarle que lo haga porque es el guerrero más fuerte; tampoco quiere riquezas ni nobleza, es hijo de una diosa y un gran rey. Si participa en la campaña contra Ilión es porque desea ser recordado por sus grandes acciones.

La valentía es la virtud heroica por antonomasia. La valentía de los héroes se manifiesta en su disposición para abandonar el ámbito doméstico y exponerse ante los demás. Esta disposición a descubrirse ante los otros es la actitud política elemental (Cf. HC, 35) que permite la aparición de un ámbito público conformado por aquellos que quieren aparecer y ser vistos:

“The connotation of courage, which we now feel to be an indispensable quality of the hero, is in fact already present in a willingness to act and speak at all, to insert one’s self into the world and begin a story of one’s own. And this courage is not necessarily to suffer the consequences; courage

and even boldness are already present in leaving's one's private hiding place and showing who one is, in disclosing and exposing one's self." (HC, 186)

Ser un héroe implica dejar de lado el instinto de sobrevivir y sustituirlo por el afán de ser inmortal, como hicieron los héroes que combatieron en Troya.

La *Iliada* da testimonio de la muerte de la mayoría de los héroes que participaron en la guerra. Los héroes troyanos fueron exterminados con la toma de la ciudad por los aqueos. Pero los vencedores no corrieron una mejor suerte; casi todos murieron en el regreso a su hogar. Muchos de los que lograron volver a casa fueron asesinados a poco de regresar por familiares ambiciosos de su poder y envidiosos de su gloria. El mensaje es claro: "Whoever entered the political had first to be ready to risk his life, and too great a love for life obstructed freedom, was a sure sign of slavishness." (HC, 36)

El amor excesivo a la vida, llamado por los griegos *philopsychia* era una cualidad despreciable para los personajes de los poemas épicos, cualidad propia de los esclavos que los distinguía de los hombres libres. (Cf. WP, 204Nt. 8; HC, 36. Nt. 31)

Aquiles afirma su libertad cuando realiza grandes acciones a costa de perder la vida. La libertad de quien actúa no radica en controlar las consecuencias de sus acciones, sino precisamente en tener la valentía de desencadenar dentro del mundo acciones nuevas, cuyos efectos escapan a los ciclos necesarios de la naturaleza. Aquiles ejemplifica la dimensión procesual de la acción; él

desencadena procesos incluso a sabiendas de que éstos pueden acarrearle la muerte (Cf. HC, 286)

Aquiles elige su propio destino, supera con su elección la finalidad más animal del hombre: mantenerse con vida. Aquiles sabe que al matar a Héctor ya no podrá evitar su propia muerte: “with all his faults and his greatness of soul, he knows he is doomed to die.”⁴⁸ Aquiles tiene la valentía de elegir una muerte prematura a cambio de la gloria inmortal de vencer al más noble de los hijos de los danáos.

Según Arendt, la acción de Aquiles se volvió el paradigma de la acción en Grecia. Aquiles demostró que la libertad se consigue únicamente con la revelación del agente a través de la acción:

“It stresses the urge toward self-disclosure at the expense of all other factors and therefore remains relatively untouched by the predicament of unpredictability. As such it became the prototype of action for Greek antiquity and influenced in the form of the so-called agonal spirit, the passionate drive to show one’s self in measuring up against others that underlies the concept of politics prevalent in the city-states.” (HC, 194)

Para Arendt Aquiles influyó en la actitud de todos los ciudadanos griegos, quienes asumieron que el verdadero sentido de la vida se encontraba en la aparición y descubrimiento del propio quién ante los otros; a pesar de las consecuencias nefastas para la vida biológica que esto pudiera tener.

La libertad, como la vive Aquiles, es incomprensible para la mentalidad moderna. La tradición ha definido la libertad como la emancipación individual

de los asuntos políticos (comunes) y la capacidad de dedicar todo el tiempo a asuntos individuales (Cf. BPF, “What is Freedom?” 149) A partir de la revolución industrial, el asunto individual más importante fue el proceso de acumulación de riqueza. (Cf. HC, 305ss)

Durante la Modernidad, la libertad pasó de ser una experiencia público-política y se transformó en un proceso privado e individual. Lo que comenzó como un proceso de enriquecimiento terminó, en el mejor de los casos, como una exaltación a la vida en las filosofías vitalistas, (Cf. HC, 313 Nt. 76) y en el peor, en la interpretación y aplicación del pensamiento marxista como una glorificación de la labor; de aquellas actividades que deben realizar los hombres para sobrevivir.⁴⁹ (Cf. HC, 135, 321)

4.2 Héctor: El sentido de la acción más allá del éxito y del fracaso

El otro gran héroe de la *Iliada* es Héctor. Si Aquiles es el ejemplo del triunfador que será recordado por su gran victoria al tomar la ciudad de Troya, Héctor es el ejemplo del gran perdedor. Héctor es el enemigo derrotado, pero ello no le resta grandeza a sus acciones ni tampoco merma su gloria. Homero canta por igual la gloria de Aquiles que la gloria de Héctor, el héroe vencido (Cf. BPF, “Truth and Politics.” 262-3) Héctor representa el paradigma del héroe griego que ama su ciudad. En ningún otro relato encontramos una unión tan íntima entre la identidad de un héroe y la identidad de una ciudad. Héctor representa a Troya.

⁴⁸ Burckhardt, Jacob. op. cit. 141.

Héctor sabe que al morir él, su esposa sus hijos y su padre quedarán a merced de los aqueos y serán vendidos como esclavos. Sabe también que Troya será destruida porque “los dioses así lo han decretado”; la lucha no evitará la caída de la ciudad de los hombres domadores de caballos. Sus conciudadanos también están convencidos de la ruina de Troya (Cf. *Iliada*, VI) Pero la guerra de Troya, como cualquier otra acción, no se inserta dentro de las categorías de éxito y fracaso: “the strength of the beginner and leader shows itself only in his initiative and the risk he takes, not in the actual achievement.” (HC, 190)

Héctor, al defender Troya gana un lugar en la historia y en la memoria de los hombres. Los Troyanos, luchan con él porque están convencidos de que su hazaña de defensa – asombrosa para los aqueos y más allá de toda previsión – será recordada y le ganará a Troya y a ellos la inmortalidad. La inmortalidad de Troya es la inmortalidad de sus guerreros (Cf. HC, 198)

La grandeza de la lucha hace única a la guerra de Troya. Lo extraordinario de la guerra garantiza la gloria inmortal a los troyanos, sin importar el desenlace:

“Motives and aims, no matter how pure or how grandiose, are never unique; like psychological qualities, they are typical, characteristic of different types of persons. Greatness, therefore, or the specific meaning of each deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievement.” (HC, 206)⁵⁰

⁴⁹ Para un análisis de la anulación de la libertad en el Capitalismo y el Socialismo, Cf. Lenz, Claudia. “¿El fin o la apoteosis de la Labor?” Marco Estrada, ed. op. cit. 43.

⁵⁰ En mi opinión los motivos y los ánimos que motivan una acción si pueden ser únicos. No es la falta de unicidad la que los hace irrelevantes, es la falta de aparición. Sólo las acciones aparecen, los motivos y ánimos permanecen ocultos y no pueden ser grandiosos ni dignos de ser recordados, políticamente no existen.

Esto es algo que sólo pueden entender los héroes. Para los esclavos, los niños y las mujeres (con algunas excepciones) es absurdo no claudicar en una guerra ya decidida. Para los héroes, en cambio, la acción encuentra su plenitud en ella misma, en su realización.

La grandeza de la acción no depende de la consecución de ciertos objetivos:

“What is outstandingly clear in Pericles’ formulation – and, incidentally, no less transparent in Homer’s poems – is that the innermost meaning of the acted deed and the spoken word is independent of victory and defeat and must remain untouched by any eventual outcome, by their consequences for better or worse.” (HC, 205)

Por eso Arendt dice de la actividad de la acción, interpretando a Aristóteles, que corresponde a las actividades que no tienen un fin fuera de su misma realización, y que no dejan ningún trabajo una vez que se han dado: “but exhaust the full meaning in the performance itself.” (HC, 206) El sentido del proceso de la acción no está fuera del proceso, el sentido es el proceso mismo (Cf. BPF, “What is Freedom?”, 153)

Arendt piensa que la acción, y con ella la política en su sentido original, resultan incomprensibles para la mentalidad moderna, porque es una mentalidad atrapada en categorías de medios y fines.

La acción en Grecia y la *polis* como organización a la que da lugar, se mueven al margen de cualquier ponderación utilitaria:

“This specifically human achievement [la acción FGC] lies altogether outside the category of means and ends; the ‘work of man’ is no end because the means to achieve it – the virtues, or *aretai* – are not qualities

which may or may not be actualized, but are themselves “actualities.” In other words, the means to achieve the end would already be the end, and this “end” conversely, cannot be considered a means in some other respect, because there is nothing higher to attain than this actuality itself.” (HC, 207; Cf. HC, 25, 179)⁵¹

Por el contrario, para los criterios de la época moderna una acción tiene sentido si “produjo” el resultado esperado (Cf. HC, 208). Las actividades se realizan con miras a un producto final. La acción como no deja ningún producto tras de sí carece de sentido para el hombre moderno. (Cf. HC, 207)

La cadena infinita de “medios – fines” de la modernidad es también consecuencia de la reducción de la acción a los parámetros de la fabricación, preponderantes a partir de la revolución industrial (s. XVIII)

La acción es “inútil” dentro de los esquemas del *homo faber*. Para Arendt la instrumentalización de la acción como un medio más dentro de la infinita cadena genera un grave conflicto: “The “in order to” has become the content

⁵¹ Es llamativo que a Arendt se le considere como representante de los pensadores con influencia platónica que resaltaron el carácter no utilitario de la política griega (Cf. Cartledge, Paul. “Greek political thought: the historical context.” Christopher Row, ed. op. cit. 12) Sobre todo si se considera que Arendt afirma que la política para Platón siempre es analizada desde categorías “medios-fin” propias del *homo faber*. Arendt insiste en la subordinación del Trabajo a la Acción, de la condición de mundanalidad a la condición de pluralidad. Para ella tanto la concepción marxista como el modelo que sigue Platón al hacer política, subordinan la capacidad de actuar del hombre a su capacidad de fabricar. Aunque esta afirmación de Arendt contradice su convicción de que Platón combate el argumento de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas”, para afirmar la capacidad de actuar del hombre: “The point of the matter is that Plato saw immediately that if one makes man the measure of all things for use, it is man the user and the instrumentalizer, and not man the speaker and doer or man the thinker, to whom the world is being related.”(HC, 158)

En mi opinión la afinidad entre Arendt y Platón se da porque Platón también intenta mejorar a los ciudadanos por medios no institucionales, a través de la dialéctica (Cf. Stemmer, Peter. op. cit. 4ss) Esta concepción la heredó Platón de su maestro Sócrates y creo que convive – como sucede con otros de sus planteamientos – con el afán de encontrar un sistema de gobierno efectivo para mejorar a los hombres (Cf. Row, C. “Introduction.” Christopher Row, ed. op. cit. 6. Nt. 14)

of the “for the sake of”; in other words, utility established as meaning generate meaninglessness.” (HC, 154)

Introducir a la acción en la lógica de la razón instrumental, de la mentalidad medio-fin, es peligroso. La razón instrumental impide la libertad de una acción que se da espontánea y sin perseguir otro objetivo más allá de su propia realización. Además la racionalidad instrumental reduce a los hombres a medios, los degrada a instrumentos: “Por otro lado la introducción de la racionalidad instrumental en la lógica de la acción trae consigo mismo la posibilidad de manejar a los hombres y a sus relaciones como cosas. Estos son degradados hacia medios para fines impuestos.”⁵²

Dentro de esta racionalidad instrumental, como es obvio para Arendt, el fin siempre justifica los medios.⁵³ El artesano que quiere producir una silla no puede en tanto que artesano, parar mientes en si para fabricar la silla tendrá que derribar un árbol, acabar con él y con todos los organismos que viven en torno a él. Lo mismo debe suceder con el político, que es sinónimo de gobernante. Para Arendt sólo Maquiavelo ha tenido la lucidez, la honestidad y el valor para expresar el criterio guiado por la categoría “medios – fines”, que subyace a la actuación de los gobernantes en los “escandalosos” episodios y postulados de *El príncipe* (Cf. HC, 229)

⁵² „Andererseits bringt die Einführung der instrumentellen Rationalität in die Logik des Handelns die Möglichkeit mit sich, sowohl die Menschen als auch das Bezugsgewebe wie Sachen zu handhaben; diese werden dann zu Mitteln für fremdbestimmte Zwecke degradiert.“ Estrada, Marco. op. cit. 35.

⁵³ La idea de que “el fin justifica los medios” ya se había aplicado en Grecia durante la Guerra del Peloponeso. Las decisiones eran juzgadas como éticas según si producían un efecto benéfico para los intereses de la campaña militar. al margen de acuerdos o principios. (Cf. Stemmer, Peter. op. Cit. 6)

Como mencioné en el capítulo 2, la acción es comunicativa y para-instrumental. Cada vez que un individuo actúa, comunica su quién a aquellos con los que actúa, así su acción adquiere sentido con independencia de los efectos o resultados que produzca.

4.3 Odiseo y la unión de acción y discurso

Todos los héroes que participaron en la guerra de Troya sumaban a sus grandes hazañas el dominio de la palabra, que se manifestaba en bellos y elocuentes discursos. Entre los héroes homéricos, Odiseo descuella como el mejor orador. Por eso me valdré del ejemplo de Odiseo para explicar la vinculación que Arendt propone entre acción y discurso, la dimensión comunicativa de la acción.

Cuando se dan unidos la acción y el discurso permiten la manifestación del hombre como único. La acción es importante porque muestra al hombre como el iniciador de algo nuevo y original; el discurso, por su parte, mantiene una fuerte vinculación con la revelación del Quién de la acción: “the affinity between action and revelation, just as the affinity between action and beginning is closer than that between speech and beginning, although many, and even most acts, are performed in the manner of speech.” (HC, 178)

La convicción de que acción y discurso son las mayores capacidades del hombre es anterior a la constitución formal de la *polis* y a la reflexión filosófica de Platón y Aristóteles. (Cf. HC, 25) Acción y discurso guardan entre sí una relación de mutua dependencia. No importa cuál se dé primero o

si se dan de un modo simultáneo. Para que se manifieste con plenitud el actor, deben darse ambas⁵⁴.

Para que el aparezca en público el sentido que el actor da a su acción es indispensable el discurso. (Cf. HC, 3) Es también a través del discurso que se revela el quién que realiza la acción (Cf. HC, 178) Así Ulises, tras haber cegado al cíclope Polifemo y escapado de su caverna con hábiles engaños, no teme arriesgar de nuevo la vida de sus hombres y la propia, con tal de manifestar a Polifemo su nombre, para que sepa que fue Ulises y no “ninguno” quien lo cegó y burló:

“¡Oh Cíclope! Si alguno tal vez de los hombres mortales
te pregunta quién fue el que causó tu horrorosa ceguera,
le contestas que Ulises, aquel destructor de ciudades
que nació de Laertes y en Ítaca tiene sus casas” (*Odisea*. IX 503-5)

El discurso a su vez, requiere de la acción para comprobar con hechos aquello que el agente ha revelado sobre sí mismo con palabras. El discurso vuelve relevante a la acción:

“The action he begins is humanly disclosed by the word, and though his deed can be perceived in its brute physical appearance without verbal accompaniment, it becomes relevant only through the spoken word in which he identifies himself as the actor, announcing what he does, has done and intends to do.” (HC, 179)

⁵⁴ Cf. Estrada, Marco. “*Decir cómo fue*: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt. Marco Estrada, ed. op. cit. 206.

Por eso Odiseo, durante la competencia de los feacios, tras responder a la ofensa de Eurialo⁵⁵ y ponderar su capacidad en los juegos, procede a mostrar su habilidad a través de la acción:

“Tal diciendo saltó con el manto en los hombros; un disco grueso y largo tomó que en su peso en mucho excedía de aquel otro que usaban luchando entre sí los feacios y tras un revoleo lo lanzó de la mano robusta. Zumbó el gran pedrejón; la mirada bajaron a tierra los feacios, potentes remeros, gloriosos marineros, al disparo del disco que en vuelo pasó a los de todos desprendido del brazo.”

(*Odisea*, VIII. 186-93)

Algo similar sucede cuando Odiseo reprende a Tersites por imprecicar a Agamenón en la asamblea. Primero lo llama “sonoro orador” con ironía y le echa en cara ser el hombre más despreciable de cuantos aqueos han ido a las murallas de Troya; como culmen de su discurso pasa a la acción: “así habló, y con el cetro la espalda y los hombros le golpeó” (*Ilíada*, II. 265) La acción de golpear a Tersites no se explica a través de una descripción científica que precise en qué consistió el movimiento del brazo; lo importante es el sentido que toma la acción de golpear en el contexto narrativo en que tiene lugar.

Otra función clave que atribuye Arendt al discurso es permitir a los hombres comprender los “golpes del destino”. Las palabras de un discurso son grandiosas en la medida que son adecuadas para que el agente comprenda el padecimiento que enfrenta:

⁵⁵ Es grave la ofensa de Eurialo a Ulises, porque lo compara con un mercader: “*te creo uno de esos, más bien, que en las naves de múltiples remos con frecuencia nos llegan al frente de gentes que buscan la ganancia en el mar, bien atento a la carga y los fletes y al goloso provecho: en verdad nada tienes de atleta.*” (Cf. *Odisea*, VII 160-4) Es notable hasta qué grado es ofensivo para un héroe que lo consideren preocupado por enriquecerse. (Cf. *Ilíada*, II. 210-70)

“In distinction from modern understanding, such words were not considered to be great because they expressed great thoughts; on the contrary, as we know from the last lines of *Antigone*, it may be the capacity for “great words” (*megaloi logoi*) with which to reply to striking blows that will eventually teach thought in old age.” (HC, 25)

En los poemas homéricos, Ulises representa el modelo del héroe que, inquebrantable en su empeño, es una y otra vez golpeado por los drásticos cambios de la suerte. Sus palabras dan testimonio de la claridad con que conoce su sino desgraciado:

“Ardua pena acongoja mi alma; ayer mismo escapé del océano tras dejar el islote de Ogiya y errar veinte días entre embates de olas y raudos ciclones y el hado para nuevas desgracias aquí me arrojó, que no espero en mis males cesar sin que antes los colmen los dioses.” (*Odisea*, VI. 169-74)

También el cíclope Polifemo explica la desgracia de su ceguera a través de palabras:

“¡Ay de mí, que han venido a cumplirse los antiguos presagios! Hubo en tiempos aquí un adivino, varón grande y noble, el Eurímida Telémo, excelso en el arte, que viejo vino a hacerse anunciando el futuro a los fuertes cíclopes. Él me dijo que habría de cumplirse esto todo, que habrían de cegarme las manos de Ulises.” (*Odisea*, IX. 506-12)

Ni Ulises ni el cíclope conocen los motivos que provocan sus desgracias; ninguno de los dos aspira a conocerlos. Sus palabras no van dirigidas a explicar sus padecimientos, sino a dotarlos de sentido, a introducirlos dentro de su personal trama, dentro de su narrativa, para así comprenderlos y reconciliarse con ellos.

El discurso en los poemas homéricos es: “The specifically human way of answering, talking back and measuring up to whatever happened or was done.” (HC, 26) Los grandes discursos ayudan a los héroes a comprender sus acciones y también aquellos hechos que no controlan, que les acaecen y deben padecer.

El discurso requiere un público para existir, un ámbito público que se desprende de la acción comunicativa. Para que existan las palabras de Ulises y Polifemo, deben ser corroboradas por otros. Sus palabras no son sólo pensamientos; los pensamientos sin discurso carecen de realidad política. El discurso es, la mayoría de las veces, una articulación del pensamiento.

El discurso no es equiparable a una articulación lógica. Lo propio del discurso es ser grande, no correcto como los razonamientos lógicos. (Cf. HC, 169-172. En especial 170; Cf. Arendt, Hannah. “El pensar y las consideraciones morales.” Hannah Arendt. 1996. op. cit.) Los discursos tienden a crear un ámbito público, un espacio de aparición de la singularidad que se caracteriza por su libertad de apertura y para-instrumentalidad.

Las palabras de los héroes también son grandiosas porque se adaptan a las circunstancias. Odiseo casi siempre encuentra las palabras adecuadas en los momentos más críticos de su aventura. Las palabras de Odiseo persuaden a los soldados aqueos – que huían en desbanda impulsados por las desafortunadas palabras de Agamenón – de volver al campo de batalla y no huir a las naves siguiendo la desafortunada orden de Agamenón (Cf. *Iliada*, II, 188-209)

Poco tiempo después, durante la asamblea, Ulises amonesta a Teristes y sus palabras le ganan el reconocimiento de todos los presentes:

“Y así decía cada uno, mirando al que tenía próximo: “¡Qué sorpresa! Ulises es autor de hazañas sin cuento por las buenas empresas que inicia y el combate que apresta, mas esto de ahora es lo mejor que ha hecho entre los argivos: cerrarle la boca a éste, un ultrajador que dispara palabrería. Seguro que su arrogante ánimo no le volverá a impulsar otra vez a recriminar a los reyes con injuriosas palabras.” (*Iliada*, II. 271-78) ⁵⁶

En otra ocasión las suaves palabras de Ulises le granjean la confianza de Nausícaa, princesa feacia. Odiseo lleva 20 días de vagar por el mar, su apariencia es terrible cuando la princesa lo encuentra en la playa. A pesar de su apariencia, Odiseo persuade con sus palabras a la princesa, y la convence de que le lleve con su padre, rey de los feacios (Cf. *Odisea*, VI. 148 ss)

Una vez en la corte de los feacios, Odiseo no teme hablar y narrar sus personales desventuras, justo después del famoso aedo Demódoco (Cf. *Odisea*, IX-XII) Tanto confía en la magnanimidad y belleza de sus discursos.

Cuando Odiseo relata sus aventuras a los feacios, éstas adquieren la realidad de todo aquello que aparece en público. Odiseo observa la reacción de los

⁵⁶ Este párrafo compendia muchas de las notas de la acción: El modo en que Ulises ha hecho callar a Tersites es sorprendente. Además se reconoce en Ulises a un hombre que *inicia buenas empresas* y destaca en el combate. También es significativo que el carácter “injurioso” de las palabras de Teristes radique en haber pretendido que Agamenón había ido a Troya movido por el afán de enriquecerse: “¡Átrida! ¿De qué te quejas otra vez y de qué careces? Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres hay en las tiendas para ti reservadas [...] ¿Es que aún necesitas también el oro que te traiga alguno de los troyanos?” [...] (*Iliada*, II. 225-30) Agamenón, como todos los héroes, no ha ido a Troya a la busca de riquezas, impulsado por la avaricia y la necesidad. Agamenón fue a Troya en busca de la gloria inmortal. El subrayado de arriba es mío.

feacios ante su relato, el interés y entusiasmo que sienten al escucharlas (Cf. *Odisea*, XI. 330-380). La reacción de los feacios ante la historia de la guerra de Troya, muestra que un acontecimiento puede conmover mucho más allá del espacio donde tuvo lugar.

Aunque Odiseo ha envejecido y no es el mismo que cuando luchó frente a las murallas de Troya, su fama y gloria han aumentado. La historia de Odiseo ha adquirido una vida independiente a su vida biológica; las historias de sus hazañas son inmortales. El interés de los feacios por la historia de Odiseo es la prueba de que será recordado.

Aquiles es para Arendt el paradigma del héroe que entrega al narrador la historia resumida en una última y portentosa acción (Cf. HC, 193) Odiseo sería, de acuerdo con mi interpretación, el modelo del héroe que vive para ver el inicio de su gloria inmortal. En la figura de Odiseo se da también la unión de la acción y el discurso. Esta unión no permaneció en la tradición occidental. Acción y discurso se distanciaron en la vida de la *polis* y de modo más radical en la filosofía política griega. (Cf. HC, 26)

La separación de acción y discurso privilegió al discurso sobre la acción como la actividad propia de la acción política. Según Arendt ya en Aristóteles y Platón se encuentra la equiparación del político con el retórico (Cf. HC, 26. Nt. 9)

En mi opinión, contribuyó a la separación entre acción y discurso la relación entre la experiencia homérica de la acción y la idealizada guerra de Troya. La acción se vinculó con los hechos violentos de la guerra, mientras el discurso se

vinculó sobre todo con el relato de estos hechos. Los relatos no implican violencia y por tanto son más cercanos a la política: “To be political, to live in a polis, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence” (HC, 26)

Es relevante la unión entre acción y discurso propuesta por Arendt, sobre todo de cara a las amenazas contemporáneas contra el discurso. Para Arendt estas amenazas se gestaron desde el renacimiento y a lo largo de la época moderna.⁵⁷

El discurso es inútil en la modernidad porque ha renunciado a dotar de sentido y hacer comprensibles las acciones personales y de los otros. La influencia de la ciencia moderna a partir de Galileo ha provocado que se considere como única descripción válida de la realidad a los exactos parámetros numéricos de la ciencia (Cf. HC, 265)

La ciencia moderna (las ciencias exactas o empíricas) desde sus inicios ha negado las experiencias vitales (*Lebenserfahrung*) como fuentes válidas de conocimiento.⁵⁸ El mundo es una experiencia vital, una intangible red de relaciones (Cf. HC, 57). Para la ciencia moderna carece de realidad el mundo por su carácter no empírico.

⁵⁷ Arendt afirma que el mundo moderno comenzó tras la explosión de las dos bombas atómicas en la Segunda Guerra Mundial, mientras que la era moderna comenzó en el siglo XVII (Cf. HC, 6) y tiene sus antecedentes en acontecimientos del siglo XVI. (Cf. HC, 248ss)

⁵⁸ Cf. Arlt, Gerard. *Philosophische Anthropologie*. Heidelberg: Metzler, 2002. Introducción. La razón para negar validez a las experiencias vitales es su subjetividad, que va en contra de la aspiración a universalidad y necesidad de la ciencia empírica. Las experiencias vitales al articularse por medio del discurso permitían a los hombres vincularse y construir un mundo común, mientras que las descripciones científicas aislan al hombre de los otros hombres porque limitan su relación con “lo otro” (todo lo que no es su propia mente) a una relación instrumental de medición y descripción (Cf. HC, 283)

Para Arendt, la ciencia moderna nació con una pretensión de objetividad absoluta, pero su desarrollo la arrastró a una radical subjetividad que tiene su origen en la “sospecha” sobre los sentidos de Galileo y Descartes (Cf. HC, 272)⁵⁹.

La postura científica moderna impide la construcción de un mundo común (Cf. HC, 39), porque contradice dos presupuestos esenciales: Primero, la capacidad de los sentidos de cada hombre para conocer una realidad que existe independiente y fuera de él (Cf. HC, 269,261) Segundo, la existencia de una misma realidad que aparece frente a un grupo de hombres, y por tanto es una realidad común (Cf. HC, 52)

Descartes con su “filosofía de la duda” (Cf. HC, 276) articuló filosóficamente la desconfianza espontánea que sufrió el hombre de los albores de la época moderna. Desconfianza provocada porque los descubrimientos astronómicos contradecían lo percibido a través de los sentidos.

Por su parte, Copérnico probó que la Tierra gira alrededor del Sol y Galileo demostró, gracias al telescopio, que la luna tiene cráteres, algo imposible en una materia que se suponía inmutable. (Cf. HC, 59) Ambas verdades científicas se oponen a lo que “aparece a los sentidos”. Galileo también puso en evidencia que los sentidos humanos necesitan instrumentos para conocer la

⁵⁹ Para un análisis de la alienación moderna y su relación con la ruptura de la tradición Cf. Arendt, Hannah. “Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen.” y “Der archimidische Punkt.” Ursula Ludz, ed. 2000. op. cit. Estrada, Marco. Op. Cit. Cap. 3 “Traditionsbruch, Weltentfremdung und Urteilskraft”.

naturaleza; los sentidos son incapaces de conocer la realidad sin mediaciones. (Cf. HC, 258, 274)

Con la revolución científica,⁶⁰ desapareció el mundo formado por los distintos puntos de vista de los individuos plurales. En su lugar surgió una “realidad empírica” que sólo puede aprehenderse a través de la medición y experimentación y que aísla a cada individuo dentro de su propia subjetividad e interioridad (Cf. HC, 262, 272)

Tiempo después, con el surgimiento de la sociedad de masas, se volvió irrelevante lo que un individuo pudiera decir. El discurso individual es incapaz de describir las realidades empíricas con la precisión demandada por la ciencia. En el presente, la visión personal del mundo, la narración que cada uno hace de la realidad, es importante en la medida en que puede ser homogeneizada con otras visiones y medida a través de las estadísticas (Cf. HC, 41-2)

La acción, al igual que el discurso, tiene dificultades para darse en una sociedad de masas. En los regímenes totalitarios, por ejemplo, las acciones individuales son substituidas por conductas: las normas de convivencia tienden a determinar todos los aspectos de la vida de un individuo y eliminan toda posibilidad de disenso y espontaneidad.

⁶⁰ Entiendo por “revolución científica” el cambio de las perspectivas tradicionales sobre la naturaleza. — tenidas por válidas en muchos casos desde los griegos —, y la vuelta a la observación empírica sumada al uso de instrumentos para precisar las observaciones; para avanzar tiempo después a la reproducción de los fenómenos naturales bajo condiciones “controladas” en los laboratorios.

También en las sociedades masificadas ciertas normas no escritas de conducta se constituyen en rígidas costumbres. Violar estas disposiciones implica la expulsión y marginación de una clase social. Es decir la pérdida de *status* y de ciertos privilegios anejos. Quien no va de acuerdo con lo que marca la sociedad de masas queda en condición de paria (Cf. HC, 322)

En el totalitarismo y la sociedad de masas se cierran los espacios para la acción. Con ello se cierra también la posibilidad del discurso porque el discurso versa sobre las acciones de los hombres, no sobre su conducta. La situación del individuo en estas sociedades es de radical soledad por la carencia de un mundo común:

“Esta experiencia se expresa en la soledad existencial (**Verlassenheit**) de los hombres, que ya no pueden vincularse más entre sí por medio de algún interés común, que no están más organizados en partidos, organizaciones profesionales, sindicatos o administraciones locales autónomas, y que son indiferentes a los asuntos públicos.”⁶¹

En un régimen totalitario se pierde la dimensión comunicativa de la acción, y más drástico aún, se pierde la dimensión reveladora de la acción porque los humanos se encuentran encerrados en su sensibilidad individual y en discursos teóricos exclusivos.

Sin embargo ni siquiera el totalitarismo logra eliminar la capacidad humana para la acción: “Se puede destruir mucho en este mundo, pero no la capacidad

⁶¹ Heuer, Wolfgang. “Interhumanidad: El nuevo papel del sujeto en la teoría política”. Marco Estrada ed. op. cit. 93.

de un nuevo inicio, porque con cada nacimiento aparece de nueva cuenta en el mundo.”⁶²

4.4 Néstor: Acción y Narración

Néstor, a diferencia de Aquiles, Héctor, Agamenón o Ulises, no aparece en las continuas referencias de Arendt al mundo homérico. Es posible, sin embargo, a partir de la figura de Néstor, descubrir algunos aspectos clave de la relación entre acción y discurso, en especial respecto al discurso en la forma de acción y narración.

Entiendo narración como: “la “configuración” (oral, escrita, visual, etc.) significativa y coherente de peripecias, eventos, sucesos y actores, en fin de “acciones y hechos” que explica una acción: “Para ser comprendida la acción debe tomar la forma de la narración.”⁶³

De todas las actividades humanas, afirma Arendt, ninguna es tan fugaz como la acción. Mientras la labor y el trabajo generan productos tangibles que quedan colocados en el mundo más o menos tiempo, la acción cuando concluye desaparece sin dejar nada tangible tras de sí⁶⁴: “The process of acting and speaking can leave behind no such results and end products.” (HC, 183)

⁶² Hans Saner. “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt.” Marco Estrada ed. op. cit. 37.

⁶³ Estrada. Marco. “*Decir cómo fue*: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt.” Marco Estrada, ed. op. cit. 206.

⁶⁴ Arendt insiste en la intangibilidad de la acción y el discurso y en el hecho de que no dejan nada tras de sí. Esto afirmado de modo radical me parece incompatible con su afirmación de las consecuencias infinitas de las acciones. Porque si bien las consecuencias de las acciones se dan en el mundo de los asuntos humanos y por ello son también intangibles, sus repercusiones son tangibles. Vg. las acciones de Napoleón dieron lugar a la organización urbana actual de la ciudad de París.

Las acciones logran adquirir una mayor permanencia porque – gracias al trabajo del bardo, del poeta o el historiador, es decir, del *homo faber* en su papel de artista y guardián de recuerdos (Cf. HC, 205) – son susceptibles de ser narradas y después “objetivadas”. Actuar es acumular episodios que, engarzados dentro de una narración, puedan construir la historia de la vida personal⁶⁵.

Así, el conjunto de acciones narradas forma una *red de narraciones* que se objetiva en textos y permanece en el mundo como la expresión tangible de la red de relaciones humanas. Como mencioné en el capítulo 2, por la dimensión comunicativa de la acción los hombres se encuentran siempre en un ambiente lingüístico generado a partir de las diversas narraciones: “[...] el actor se halla inserto permanentemente en medio de una trama de relaciones tejida por una infinidad de historias individuales y colectivas, la cual es constantemente urdida y reconfigurada a través de nuevos eventos y acciones. Esta trama preexistente y circundante es el contexto de la acción.”⁶⁶

Es también la narración de la acción la que permite a los actores generar el sentido de las acciones personales y ajenas; en la narración el poeta permite que se revele el significado de la acción⁶⁷:

⁶⁵ Como aclara Ricoeur la biografía surge de la relación entre la las acciones de la persona y las circunstancias de dichas acciones: “The life-story proceeds as a compromise from the encounter between the events initiated by man as the agent of action and the interplay of circumstances induced by the wave of human relationships.” Ricoeur, Paul. “Action, Story and History: On Re-reading *The Human Condition*.” Reuben Garner ed. op. cit. 156.

⁶⁶ Estrada, Marco. “*Decir cómo fue*: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt.” Marco Estrada, ed. op. cit. 205.

⁶⁷ La narración nos permite conocer la realidad: “... en la narración (*Storytelling*), que es la forma comunicativa de comprender mediante el relato el sentido del mundo...” Lenz, Claudia. “¿El fin o la apoteosis de la labor?” Marco Estrada ed. op. cit. 40.

“The specific content as well as the general meaning of action and speech may take various forms of reification in art works which glorify a deed or an accomplishment and, by transformation and condensation, show some extraordinary event in its full significance. However, the specific revelatory quality of action and speech, the implicit manifestation of the agent and the speaker, is so indissoluble tied to the living flux of acting and speaking that it can be represented and “reified” only through a kind of repetition” (HC, 187)

Arendt explica dos cosas a continuación del pasaje citado: Primero, que el sentido de la acción se revela con mayor plenitud cuando se “re-actúa” la acción, cuando se imita la acción. Segundo que los actores de la tragedia griega son quienes imitan la acción y re-actúan la acción de modo más perfecto. De ello concluye que la tragedia, la representación de un drama, es el arte político por excelencia.

No analizaré la tragedia porque me parece que la noción que Arendt tiene de narración abre la puerta para una interpretación diferente, que desarrollaré a partir de Néstor y su peculiar papel en los poemas homéricos.

Julia Kristeva señala que el acto heroico se compone de dos elementos. El primero es el actor y el segundo el espectador, ante quien aparece la acción. El actor por sí mismo no constituye la acción heroica, es indispensable un espectador que recuerde la historia y piensa sobre ella:

“We note that the *actor* himself, the actor alone, however heroic his exploit, does not constitute heroic action. Heroic action is such only if it becomes memorable. Where do we find this memory? It is the *spectators* who

complete the story in question, and they do so through thought, thought that follows upon the act.”⁶⁸

Para que se dé el proceso de narración pienso que no basta el espectador, es indispensable testigo presencial que vea la acción de primera mano. Conuerdo con Kristeva en que la condición para narrar una acción es que alguien la recuerde y piense sobre ella. Creo también que ese “pensar sobre la acción” es lo mismo que buscar el sentido de la acción, un sentido que es personal y único, pero que se alcanza a partir de una relación interpersonal con los otros⁶⁹.

No es el espectador, al menos no el espectador como aquél que presencia una puesta en escena, quien en primera instancia inicia la narración. Una acción sólo puede recordarla y “pensarla” aquél que la vivió o fue testigo de ella.

Antes del comediante, el trágico y el espectador de una puesta en escena, está el actor y el poeta como precisa Arendt: “But the imitative element lies not only in the art of the actor, but, as Aristotle rightly claims, in the making or writing of the play” (HC, 187) Pero entre el actor y el poeta, entre Aquiles y Homero se sitúan los testigos de las hazañas de Aquiles. Entre Homero y Aquiles está Néstor.

⁶⁸ Kristeva, Julia *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. Toronto: Toronto University Press, 2001. Pg. 16. El subrayado es equivalente a la cursiva en el texto de Kristeva.

⁶⁹El sentido depende del pensamiento, y el pensamiento es subjetivo aunque a través del diálogo puede llegar a la intersubjetividad: “El “sentido” implica más bien a lo que remite la apariencia sensible, pero que, en forma dialéctica, al unísono es ocultado por ella misma. El “sentido” es el “fundamento” oculto (Grund) de la apariencia, que si bien no es perceptible sensorialmente, sin embargo, se experimenta en cada acto de percepción.” Dag Javier Opstaele. “La pregunta por el

Néstor es el testigo privilegiado de los acontecimientos de Troya. Él conserva el recuerdo de las acciones y las narra a otros a través de la palabra hablada (Cf. *Odisea* III y IV) Se adivina la cercanía de Néstor con Ulises, quien también narra sus aventuras a los feacios (Cf. *Odisea*, IX - XII)

Néstor es el testigo por excelencia del mundo homérico. Es el más anciano de los héroes que participaron en la guerra de Troya. Su larga vida le ha permitido presenciar acciones de tres generaciones de hombres (Cf. *Odisea*. III. 245) A lo largo de la *Iliada*, Néstor narra muchas veces acciones de los antepasados. Sus historias inflaman el afán de emulación entre los héroes aqueos. Sus narraciones prueban a los guerreros aqueos que las grandes acciones permanecen en la memoria de los hombres y por ende, se puede ser inmortal a través de ellas.

En el inicio de la *Odisea*, Telémaco acude a Néstor antes que a cualquier otro héroe para averiguar el paradero de su padre Ulises. Telémaco era un infante de pecho cuando su padre abandonó el hogar y se lanzó en pos de la gloria a las playas de Troya. Veinte años después las narraciones de Néstor, y más tarde las de Agamenón, son para Telémaco el medio de conocer a su padre.

Telémaco conoce a Ulises a través de las narraciones de sus grandes acciones, porque las acciones de un hombre constituyen su biografía; compendian el quién de ese hombre, y revelan a los otros su singularidad y su unicidad. (Cf.

sentido del ser o sobre la concepción de la filosofía de Hannah Arendt." Marco Estrada, ed. op.cit. 168.

HC, 186) El quién de Ulises se revela a Telémaco – y a nosotros – gracias a las narraciones de Néstor y Agamenón.⁷⁰

De todos los héroes de la *Iliada* fue Néstor quien volvió más pronto a su patria, como si fuera necesario que estuviera a salvo para que con él se conservara el recuerdo de la gran guerra. Néstor es el ejemplo del modo en que se da un mundo de narraciones relacionadas. Néstor fue testigo de las grandes acciones realizadas por sus pares aqueos y troyanos. Él narró estas hazañas a aquellos que, como Telémaco, no estuvieron presentes.

Lo que Kristeva llama “*Heroic action*” es, a mi modo de ver, un proceso de mayor complejidad al descrito por ella: El actor realiza una hazaña, los testigos transforman esa hazaña, la condensan y articulan en palabras. A través de la narración oral reviven y transmiten una y otra vez la hazaña. Después el escritor, historiador o poeta, reúne, articula, condensa y dota de cierta coherencia a las diversas narraciones de la misma acción.

El proceso narrativo no tiene fin ni continuidad estricta; de la narración se sigue la representación y cada representación dará a su vez posibilidad a nuevas narraciones; incluso una copia, o una traducción del texto que guarda la narración abre nuevos caminos de generación de sentido. No es un proceso continuo porque cada persona que escucha la narración puede a su vez iniciar un nuevo proceso; narración y acción se identifican como iniciadoras de nuevos procesos en el mundo de las relaciones humanas.

⁷⁰ Cf. Estrada, Marco. op.cit. 37.

No es casual que Néstor y Ulises estén vinculados en numerosos pasajes de los poemas homéricos. Comparten la cualidad de decir los más bellos y prudentes discursos en las asambleas. Ulises simboliza al discurso que explica y da sentido a las acciones en el momento en que éstas ocurren; simboliza la dimensión reveladora de la acción que permite descubrir un quién detrás de los discursos y las acciones.

Néstor, por su parte, representa la dimensión narrativa-conmemorativa de la acción; el discurso como relato (*story*); el discurso sobre las acciones pasadas que al aparecer frente a los otros, otorga a las acciones una realidad y una permanencia que no podrían alcanzar por sí mismas.

Pienso que el testigo que narra la historia, en este caso Néstor, realiza una *mimesis*, una imitación más cercana a la acción, incluso que la imitación de la tragedia; la cual Arendt, siguiendo a Aristóteles, señala como el mejor medio para rescatar la intensidad de la acción. (Cf. HC, 187)

En su narración, Néstor revive la historia para sí mismo y para quienes la escuchan. Con la narración de Néstor las acciones de la *Iliada* suceden de nuevo en el espacio de aparición que espontáneamente se genera entre narrador y oyentes, entre Néstor, Telémaco y el resto de la comitiva.⁷¹

Más aún, con la narración de Néstor es posible que la guerra de la *Iliada*, como hecho histórico adquiriera un sentido que no posee por sí misma:

“Si la marcha de la historia tuviera en sí sentido, si los actores políticos fueran racionalmente autárquicos y amos y señores de sus respectivos actos,

⁷¹ Cf. Estrada. Marco. op. cit. 38.

entonces sería innecesario preguntarse por el “sentido” de la historia y de la política: **todo esclarecimiento narrativo del pasado histórico sería superfluo.**⁷²

El sentido de cada una de las acciones de la *Iliada* se revela en *común* para los oyentes cuando tienen una narración que una los sucesos singulares: “El sentido se genera para Arendt, cuando los humanos contando sus experiencias las integran en un comprensible contexto que permite la orientación.”⁷³

Dicha revelación *común* de sentido es peculiar: a cada uno de los oyentes y al narrador mismo se le revela un sentido único de la acción, diferente del sentido del resto; al mismo tiempo, los sentidos personales comparten algo, a la manera como el mundo que se genera a través de la acción y el discurso es un mundo común, a pesar de que cada uno reciba de forma única las acciones y discursos⁷⁴.

El mundo de la acción y el discurso es común porque refiere a los mismos hechos, al mismo objeto. Es también común el sentido que Néstor da a las acciones en la medida en que todos participan de la misma narración. La narración presenta a todos las mismas acciones, aunque cada cual la interprete de acuerdo con su unicidad.

⁷² Opstaele, Dag Javier. “La pregunta por el sentido del ser o sobre la concepción de la filosofía de Hannah Arendt.” Marco Estrada ed. op. cit. 173. Las negrillas son mías.

⁷³ “Sinn entsteht für Arendt, indem Menschen ihre Erfahrungen erzählend in einem verstehbaren und Orientierung gewährenden Zusammenhang bringen.” Lenz, Claudia “Storytelling – Die Eninschreibung in die Geschichte und die Einschaltung in die Welt.” Heike Kahlert, Claudia eds. op. cit. 203.

⁷⁴ Condiciones para que alguien pueda encontrar el sentido de sus acciones es que existan otros con quienes se comparta un lenguaje común, y gracias a esta comunidad el sistema de relaciones humanas y los objetos del mundo aparecen ante ese alguien como reales y determinados. Cf. Idem. 214.

En mi opinión las narraciones permiten preservar y transmitir el espíritu de un mundo común a través del tiempo. Se da una “expansión del mundo común” de la *Iliada* a través de las numerosas narraciones a que dan lugar las grandes acciones ocurridas⁷⁵. De la narración de Menelao, de Ulises, de Príamo, y en general de todos los sobrevivientes, se genera una red de narraciones que se confunde y entrelaza para conformar la textura de la trama de las relaciones humanas.

La narración adquiere entonces un papel preponderante para la comprensión de cualquier fenómeno y una pertinencia perenne. Lo mismo la guerra de Troya que el holocausto Nazi, si se quiere encontrar el sentido de las acciones que construyen la historia, debe escucharse a los testigos sobrevivientes de esas acciones, y debe hablarse sobre ello.⁷⁶

De la exposición que he hecho surge una tensión entre revelación plena del sentido de la acción e intensidad de la narración, entre Homero y Néstor. Homero conoce la “Historia” que describe en la *Iliada* y en la *Odisea*. Sabe qué ocurrió a cada uno de los personajes y dónde se encuentran. Néstor y Telémaco ignoran el paradero de Ulises. Penélope no sabe si su marido sigue vivo y Ulises no está seguro de poder volver a su patria.

⁷⁵ En el capítulo siguiente expondré cómo esta expansión o comunicación entre mundos comunes, se manifiesta en la recepción que griegos y romanos hicieron de las narraciones homéricas, y cómo ese mundo intentó materializarse en una esfera política formal.

⁷⁶ Así lo entendió Borges en su cuento *991 AD*. En el cuento un grupo de guerreros sajones marchan a pelear contra *vikings* en una batalla desigual y que presagia una muerte segura. Werferth, el hijo del líder Aidan es obligado por su padre a abandonar a los otros 9 guerreros para salvar la memoria de la hazaña en una poesía. Cf. Borges, Jorge Luis, *991 AD*. “La moneda de Hierro” *Obras Completas III*. op. cit. 145.

Homero conoce la historia completa, más allá de las pequeñas historias (*stories*) de cada personaje, Homero cuenta con una perspectiva derivada de la distancia con los hechos imposible para Néstor; esta perspectiva – siguiendo a Arendt – posibilitaría a Homero para comprender el sentido de la acción, aunque la intensidad con que se le muestre la acción sea mucho menor. El sentido pleno de las acciones, por ejemplo de Aquiles o de Odiseo, se revela con plenitud sólo a Homero y no a Néstor.

Pero por otra parte, Homero no vivió los hechos que narra, no participó del mundo que se generó en la guerra de Troya, no fue testigo de las grandes acciones que cuenta; las escuchó y recopiló a través de diversas narraciones que se transmitieron generación tras generación por siglos. Aunque Homero conoce el sentido de la acción de Aquiles, no se relaciona con la acción ni es capaz de narrarla con la misma intensidad que Néstor. Creo que esta tensión contribuye a comprender la riqueza de la acción y de su relación con el discurso; ello por diversas razones.

Primero, porque una descripción objetiva no se identifica con una narración que revele el sentido pleno de la acción. Para Arendt, el sentido de la acción no es algo dado u objetivo independiente de los actores; además, para ella es falsa la pretensión de “objetividad” en el historiador o en el bardo.

Si bien existe un afán en Homero o en Herodoto por cantar tanto las hazañas de aqueos y teucros (Homero) como de Griegos y Persas (Herodoto), eso implica el reconocimiento de ambos escritores de que la grandeza de las acciones debe narrarse y preservarse; recordarse y no dejar que se destruya en el olvido porque entonces es como si nunca hubiera existido. No debe

olvidarse que Homero y Herodoto escriben sus relatos dentro de un mundo. Ellos también piensan desde unas circunstancias determinadas, desde una posición específica, dentro de la red de relaciones humanas.

La situación mundana del narrador – de Homero y Herodoto –, lejos de restarle validez a sus relatos, les añade significado, porque la narración y exposición que cada escritor realiza de las acciones es algo único. La escritura es también una acción que se vuelve pública cuando el texto se comparte con los otros.

La narración de Homero y la narración de Néstor no son ajenas una a la otra. Néstor es indispensable para Homero. Sin la perspectiva de Néstor perdería Homero una visión de las acciones durante la guerra de Troya que no puede ser substituida por la visión de nadie más. Esto es válido para todos los héroes de la *Iliada*, pero en especial para Néstor por su edad y por la cercanía que tuvo con los grandes protagonistas.

Por su parte, Néstor necesita también de un escritor, un *homo faber* que condense y plasme su narración en un objeto físico tangible. *Homo faber* que conserve el relato de Néstor y la proteja de los avatares de los asuntos humanos. Así llegó hasta nuestro tiempo la *Iliada* y la *Odisea*. Numerosos artesanos guardaron y conservaron aquella narración de grandes acciones que les pareció demasiado valiosa, extraordinaria e irremplazable, como para permitir que desapareciera definitivamente del mundo que generan los hombres del presente.

Intentar privilegiar la visión del testigo o la del poeta atenta contra la pluralidad defendida por Arendt como requisito para la construcción de un mundo. La pluralidad de perspectivas sobre una misma acción enriquece la “realidad”, enriquece al mundo común. Que la narración de Homero sea distinta que la de Néstor permite conservar más aspectos del mundo que se generó entre los hombres que actuaron y hablaron unos con otros “frente a las murallas de Ilión”.

Saltan a la vista las consecuencias políticas de apostar por la pluralidad de narraciones. En una organización política no es superfluo que existan muchos hombres, porque un Mundo común no puede rescatarse y no puede conservarse a partir de la perspectiva de un hombre solo; conservación y rescate son siempre acciones en concierto, se tenga conciencia de ello o no.⁷⁷

A través de la narración oral, y por supuesto a través de la escritura e incluso de la mera copia, se vincula Néstor con quienes escucharon su historia y la interpretaron de modo único, para después transmitirla hasta que Homero unifique, articule y dote de cierto orden a las versiones. Néstor también se vincula con quienes preservaron la historia, la repitieron e interpretaron a través de los siglos, dotando a las acciones en ella narradas de un sentido personal y único.

La *Iliada* y la *Odisea* son un ejemplo de la red narrativa, del ambiente lingüístico en que se sitúan los asuntos humanos. Los dos poemas carecen de un inicio y un final y por ello abren la puerta a infinitas historias. Inician la

narración desde una situación dada que se supone como conocida por el lector. Son una muestra del mundo en que se introduce cada recién nacido, un mundo sin límites exactos, ni temporales ni espaciales; ni siquiera con una clara división entre vivos y muertos. Un mundo que no ha iniciado el recién llegado pero en el que le toca vivir, participar y comprender.

4.5 Agamenón: dos partes de la Acción

Arendt piensa que el sentido original de nuestras palabras políticas se encuentra en las experiencias que les dieron origen. Palabras políticas son aquellas que conciernen a la vida dentro de un mundo común de hombres y a la generación de un espacio de aparición.

Por ello Arendt analiza ciertos verbos griegos y latinos antiguos para explicar la dimensión procesual de la acción y la dimensión comunicativa de la acción que permite las acciones en concierto. A diferencia de las lenguas modernas, el latín y el griego usan de modo similar dos verbos para nombrar la acción. El Griego usa *archein* y *prattein*, el Latín *agere* y *gerere* (Cf. HC, 189)

En esta sección intentaré aclarar o profundizar la interpretación de Arendt sobre los dos verbos griegos *archein* y *prattein*. Centraré el estudio en Homero porque a decir de Arendt, el uso de *archein* y *prattein* con los significados que a ella le interesan se ve en especial en ese autor. (Cf. HC,

⁷⁷ En el capítulo 4 abundaré más sobre la afirmación arendtiana del valor de la pluralidad. A mi modo de ver, su visión constituye un novedoso e interesante argumento a favor de la dignidad de todos los humanos.

189n.) Con la figura de Agamenón ejemplificaré la acción como inicio individual y la acción como realización con los otros⁷⁸.

Según Arendt el verbo *archein* refería a las acciones de “iniciar,” y “dirigir”; más tarde su significado cambió y se limitó a “gobernar” (Cf. HC, 189). Aclaro que la connotación que en Homero tiene el verbo *archein*⁷⁹ no se limita a “iniciar grandes acciones”,⁸⁰ *archein* refiere a empezar todo tipo de actividades: desde empezar a hablar, hasta la construcción de un lecho o el retiro de los cadáveres de los pretendientes que han muerto a manos de Odiseo y Telémaco⁸¹. Aunque sí es cierto que en Homero *archein* en ocasiones señala el inicio de grandes cosas⁸² y la dirección o jefatura sobre un grupo específicamente antes de entrar en batalla.⁸³

⁷⁸ La acción en concierto es el origen del poder para Hannah Arendt. No abordaré la relación entre acción en concierto y poder, para una exposición de la novedosa noción de poder en Arendt. Cf. Kersting, Wolfgang. “Hannah Arendt y las teorías del poder.” Marco Estrada, ed. op. cit.

⁷⁹ En mi análisis me apoyo en el *Greek-English Lexicon* (LSJ) para localizar las referencias a los textos homéricos.

⁸⁰ Pienso que Arendt tenía claro que *archein* refería la acción en general porque al hablar sobre el uso de las palabras *prattein* y *gerere*, señala que ambas, con el paso del tiempo, se usaron para designar a la acción en general: “... — prattein and gerere — became the accepted word for action in general.” (HC, 189)

⁸¹ Ejemplos de la acción en Homero como “empezar cualquier actividad” son: Hera pide a Temis que dé la señal para que los dioses *inicien* un banquete. Il. XV. 95; Naúsciaa y sus siervas *empiezan* a jugar con una pelota. Od. VI. 101; Hefesto *comienza* a hablar y quiere con sus palabras complacer a Hera su madre, quien ha sido reprendida por Zeus. Il. I. 571; el aedo *empieza* a cantar su canción. Od. VIII. 90; Odiseo *empieza* a cortar unos leños. Od. XIV.418; Odiseo narra a Penélope cómo *empezó* a construir su lecho. Od. XXIII.199; Odiseo pide a Telémaco, al porquerizo y al boyero que *empiecen* a retirar los cadáveres de los pretendientes. Od. XXII. 437; Incluso el verbo *archein* se usa para señalar el inicio de una nueva circunstancia. Vg. los pretendientes dicen que con la partida de Telémaco en busca de su padre su daño está pronto a *empezar*. Od. IV. 667.

⁸² En el sentido que Arendt quiere enfatizar, *archein* aparece como iniciar algo importante cuando: los troyanos aguardan el ataque de los aqueos para que *comience* el combate. Il. IV. 335; ninguno de los dioses reunidos en consejo para deliberar sobre la guerra de Troya se atreve a *tomar la iniciativa*. Il. XX. 154; en la asamblea de los aqueos tras un día de ardua batalla contra los troyanos, Néstor es el primero que *comienza* a “urdir un ingenio”, que luego habrá de verter en su discurso a los aqueos. Il. VII. 324; sentados los héroes aqueos en asamblea para encontrar una solución a la disputa entre Aquiles y Agamenón (que provocó que Aquiles abandonara al ejército Aqueo): “el primero que comenzó a urdir un ingenio fue el anciano Néstor, cuyo plan antes se había revelado el mejor. Lleno de buenos sentimientos hacia ellos, tomó la palabra y dijo: ¡Átrida gloriosísimo,

Como complemento o contraparte de *archein* existía el verbo *prattein*, que designaba el logro o la consecución de algo: “prattein («to pass through», «to achieve», «to finish»)” (HC, 189) En especial en Homero el verbo *prattein* presenta tres matices de un significado análogo⁸⁴:

Uno es “pasar a través, pasar sobre”. El segundo es “lograr, efectuar, conseguir.” El tercero “es efectuar algo que se tenía como objetivo, ser exitoso.” Como se verá más adelante, estos matices cuestionan la compatibilidad entre el *prattein* homérico, que parece una acción que persigue un fin, y el *prattein* en el sentido de Arendt: una acción en concierto que es fin en sí misma.

Arendt concluye que la acción se nombraba como dividida en dos partes: “Here it seems as though each action were divided into two parts, the beginning made by a single person and the achievement in which many join by “bearing” and “finishing” the enterprise, by seeing it through.” (HC, 189)

Arendt menciona a continuación de las líneas citadas que tanto en griego como en latín, las palabras que en cada caso designaba la segunda parte de la

Agamenón, soberano de hombres! en ti acabaré y por ti comenzaré” Il. IX. 93-96; Néstor empieza a hablar a Telémaco con grandes palabras. Od. III. 68.

⁸³ Aparece también *archein* en Homero como guiar, conducir o liderar cuando: Iris dice a Héctor que cada uno de los jefes de los aliados de Troya se *coloque al frente* de sus conciudadanos, es decir, los dirija. Il. II. 805; Menesteo está “a la cabeza” de los atenienses en la batalla contra los troyanos. Il. XIII. 689-91; Aquiles pide a Patroclo que se “ponga al frente” de los mirimídones en su lugar y los lleve a la lucha. Il. XVI. 65; Alcinoos rey de los feacios *marcha por delante* tras invitar a los convidados a competir en los juegos para demostrar a Ulises (quién aún no revela su identidad) su destreza en ellos; y *guía* al ciego aedo Demodóco mostrándole el camino. Od. VIII. 105-107; Odiseo narra como lideró a sus hombres en diversas empresas antes de ir a Troya. Od. XIV. 230.

⁸⁴ Cf. LSJ. 1460.

acción, su logro o consecución: *prattein* y *gerere*, se volvieron en el griego y latín respectivamente las palabras más aceptadas para la acción en general. Arendt menciona importantes consecuencias del cambio en el uso de los verbos.

Primero el iniciador o líder dejó de ser quien tomaba la iniciativa entre un grupo de héroes, un *primus inter pares*, o “rey entre reyes” – como lo nombra Arendt – y se constituyó en un jefe o gobernante. Pienso que con ello se rompió la peculiar igualdad ciudadana esencial para los cuerpos políticos propuesta por Arendt. Además se alteró la mutua dependencia entre las dos dimensiones de la acción:

“the original interdependence of action, the dependence of the beginner and leader upon others for help and the dependence of his followers upon him for an occasion to act themselves, split into altogether different functions: the function of giving commands, which became the prerogative of the ruler, and the function of executing them, which became the duty of his subjects.” (Cf. HC, 189)

Como Arendt puntualiza, la separación entre gobernante y súbditos provoca que ni el gobernante que ordena una acción, ni los súbditos que ejecutan la acción, experimenten la acción plena. La división además ocasiona que la gran mayoría de “organizaciones políticas” modernas, sean en realidad organizaciones similares a la familia. Organizaciones marcadas por la desigualdad, la existencia de rígidas jerarquías establecidas al margen de todo acuerdo y no susceptibles de ser cuestionadas. Organizaciones formadas por una clase gobernante que ordena y una clase gobernada que debe obedecer a riesgo de sufrir un castigo.

Cuando una acción sí comprende *archein* y *prattein* el líder está aislado exclusivamente antes de conseguir que otros héroes se sumen a su causa. La posición desigual del líder radica sólo en que él ha tomado la iniciativa: “Yet the strenght of the beginner and leader shows itself only in his initiative and the risk he takes.” (HC, 190) En cambio, cuando *archein* y *prattein* se separan, el líder (gobernante) queda aislado del resto de la comunidad porque existe una desigualdad insalvable entre él y los otros.

Además la separación de *archein* y *prattein* tiende a hacer olvidar al gobernante que los resultados de su iniciativa dependen sobre todo de las acciones de los otros; así, el gobernante se adjudica la gloria que en realidad corresponde a todos los participantes: “something that Agamemnon, who was a king but not a ruler, would never have been permitted.” (Cf. HC, 190)

A partir de un texto anterior a *The Human Condition* encuentro ciertos matices aplicables a la interpretación de Arendt sobre la división de la acción. Cito a continuación:

*Archein*⁸⁵: disponer, que algo tome un inicio; por tanto actuar [*handeln* FGC] Esto descubre políticamente dos cosas: 1. El Primero (el que va por delante) [*vorangehen* FGC] será el líder y 2. Dominar⁸⁶ [*Herrschen* FGC] en la dicotomía, en la cual la acción política sólo puede experimentarse como dominar o ser dominado.

Después de que *archein* ha sido interpretado y establecido en este modo “político”, se necesita naturalmente una palabra para la acción, por tanto

⁸⁵ Todas las palabras griegas en cursiva en esta cita aparecen en el original en caracteres griegos. Los corchetes con mis iniciales contienen la palabra en alemán y algunos señalamientos para facilitar la comprensión del texto. La traducción es mía.

⁸⁶ Traduzco *Herrschaft* como dominación y no como gobierno para subrayar el grado de subordinación de quienes son gobernados, y separarme de una noción de gobierno como conducción u organización.

prattein. Con ello se olvida, 1. Que toda acción es primordialmente un inicio; 2. Que la acción no necesariamente debe ser llevada a la dominación en el ámbito político [*Raum FGC*].

Prattein por otra parte significaba originalmente: llevar a través, conducir a través, completar [*vollenden FGC*], llevar algo a su fin; pero también: encontrarse [*sich befinden FGC*] y comportarse [*sich verhalten FGC*]. *Pragma*: un hecho, esto es, algo, que a través de un acto [*Tat* no *Handeln FGC*] es llevado (completado, terminado) a alguna cosa.

La acción [*Handeln FGC*] por tanto es separada por completo del inicio y significa políticamente: o bien la actividad de dominar (*archein*) o bien la Terminación fáctica y la consumación de un hecho [*Vollendetes-Tatsachen-Schaffen FGC*] (*prattein*). Por ello *prattein* tiene que ver con *poiein* y *archein* con *zen* [la vida FGC] La *praxis* dice a la *poiesis*, qué y porqué debe fabricar; la Dominación no está terminada ni completa y no conoce ninguna *hu eneka* [causa o propósito FGC], tal como sucede con *zen* [la vida FGC]. DTB, XIV Marzo de 1953 [10] 327.⁸⁷

A pesar de la disposición fragmentaria de la nota, me parece que a partir de ella se descubren señalamientos relevantes. Arendt menciona que establecer a

⁸⁷ *Archein*: veranlassen, dass etwas einen Anfang nimmt; also handeln. Dies wird dann politisch doppelt erfahren: 1. der Erste, der Führer sein (vorangehen) und 2. Herrschen in der Dichotomie, dass politisches Handeln nur im Herrschen oder Beherrscht-werden erfahren werden kann.

Nachdem *archein* auf diese Weise »politisch« interpretiert und festgelegt ist, braucht man natürlich ein Wort für Handeln, also *prattein*. Dabei wird vergessen, 1. dass alles Handeln primär ein Anfangen ist; 2. dass dies nicht notwendigerweise zum Herrschen im politischen [Raum] zu werden braucht.

Prattein wiederum heisst ursprünglich: durchdringen, durchfahren, vollenden, etwas ans Ziel bringen; aber auch: sich befinden, sich verhalten. *Pragma*: eine Tatsache, d.h. etwas, was durch eine Tat zu einer (vollendeten, fertigen) Sache geworden ist.

Handeln also wird von Anfangen ganz weggedrängt und bedeutet nun politisch entweder: die Tätigkeit des Herrschens (*archein*) oder das Vollendete-Tatsache-Schaffen (*prattein*). Dabei hat *prattein* etwas mit *poiein* zu tun und *archein* mit *zen*. Die *praxis* sagt der *poiesis*, was und warum sie herstellen sollte; die Herrschaft ist nie abgeschlossen und kennt kein *hu eneka* – wie das *zen* selbst.

prattein como el término para designar una acción ocasiona que se pierda la noción del inicio que conlleva cada acción y que reflejaba la palabra *archein*.

Pienso que la cita apunta a un cambio radical del sentido original de la acción como una relación de mutua dependencia entre *archein* y *prattein*. Para Arendt este cambio era notorio en las concepciones políticas de Platón y Aristóteles⁸⁸; la nota esboza también la transformación que para Arendt ha sufrido el concepto de acción en la modernidad, transformación que intentará articular años más tarde en *The Human Condition*.

A mi modo de ver el proceso que se resume en la cita consiste en el cambio de la acción como *praxis* a la acción como *poiesis*, cambio que refleja una distinta concepción histórica de la acción (Cf. HC, 196) Más tarde – de modo especial en la modernidad y dentro de la modernidad en el totalitarismo⁸⁹ – esta *poiesis* se redujo a un proceso de la labor, una *poiesis* subordinada al *zen* (la vida) Explico:

La acción con sus dos dimensiones de *archein* y *prattein* refería a una *praxis*, a una actividad que no produce nada y tiene su sentido en su propia realización. Cuando por un parte *archein* se utilizó para designar al jefe, al gobernante o dominador, y no al líder que toma la iniciativa; y por otra parte *prattein* se utilizó para designar a la acción, se perdió el sentido de la acción como *praxis*.

⁸⁸ Para *archein* y palabras derivadas como gobernar y ser gobernado ver por ejemplo: Aristóteles. *Política*. 1259b 40, unas líneas antes (1259b35) Aristóteles establece la diferencia entre gobernar y ser gobernado; Aristóteles. *Política*. 1277b14; Aristóteles puntualiza que el buen ciudadano debe saber mandar como hombre libre y obedecer como hombre libre; Platón. *Protágoras*. 326d; Protágoras expone que los legisladores gobiernan de acuerdo a las leyes y son gobernados por ellas.

⁸⁹ *Totalherrschaft* es la palabra que usa Arendt en alemán.

Las dos dimensiones originales de la acción (como iniciativa y como realización común) se transformaron en dos dimensiones del proceso de fabricación. El iniciador se volvió un fabricante que conoce cómo debe ejecutarse un proceso para producir un objeto determinado: *archein* como gobernante y gobernante como fabricante.

Por otra parte los hombres libres en el esquema homérico de la acción como *archein* y *prattein*, se unen a la iniciativa del líder para realizar una empresa común, para actuar en concierto. En cambio, cuando los hombres no conviven en la igualdad indispensable para la co-actuación política, las nociones de *archein* y *prattein* se separan, se restringe *archein* para la acción del gobernante y *prattein* para la realización de los gobernados. En estas circunstancias desiguales ni el gobernante ni los gobernados actúan plenamente. El gobernante toma la iniciativa (*archein*) pero no realiza con los otros la iniciativa que tomó; los gobernados, por su parte, realizan iniciativa (*prattein*), pero no realizan estas iniciativas de modo libre, ni pueden cuestionarlas. El uso de lenguaje que separa *archein* de *prattein* refleja la separación de gobernante y gobernados; con esta dicotomía ninguno de los dos actúa y tanto *archein* como *prattein*, al darse separadas, pierden su sentido original.

De acuerdo con mi interpretación, se explica que de los diversos significados de *prattein* hayan prevalecido, en el uso corriente, los de “encontrarse” (*sich befinden*) o “comportarse” (*sich verhalten*) por encima de los de “completar” “realizar” o “terminar”. Los gobernados que realizan la acción (*prattein*) en

realidad se limitan a comportarse y a ejecutar lo que el gobernante ordene para la fabricación del producto, que es la sociedad.⁹⁰ Por eso Arendt menciona en la nota citada que *prattein* tiene tras su separación de *archein*, más que ver con *poiein* (con fabricar o producir) que con *praxis* (actuar). Quienes ejecutan la iniciativa del gobernante no actúan en realidad, obedecen y producen.

La alteración que Arendt propone del sentido de la acción no se limita a la “tradicional substitución del actuar por el hacer o fabricar”. (Cf. HC, Cap V. Pf. 31) Supongo que con la mirada en el totalitarismo y en la glorificación moderna del proceso de producción – propio de la modernidad a partir de la Revolución industrial –, Arendt añade al final de la nota que: “la Dominación no está terminada ni completa” pues carece de todo propósito y sentido (*huneneka*) como la vida misma (*zen*)

Según Arendt el dominador – una persona, un grupo, un partido o una burocracia –, nunca cesa en el proceso de mandar a los gobernados la ejecución de infinitas “acciones” que carecen de una finalidad terminal. Tal como sucede en el proceso vital, el sentido del proceso de mandar y ejecutar es mantener el proceso.

Con el análisis aquí realizado puede vincularse la formulación de Arendt en *The Human Condition* de la “laborización del trabajo.” (Cf. HC, Cap. V. Pf. 43-45) El antecedente de la laborización del trabajo es “la tradicional substitución del actuar por el hacer” (Cf. HC, Cap V. Pf. 31) Esta substitución de la acción por el trabajo es consecuencia de la pérdida del sentido de la

⁹⁰ Sobre la substitución de la acción por el comportamiento Cf. HC, Cap.3 Pf. 17 y Cap. 5 Pf. 31.

acción que se tenía en Homero. El sentido pleno de la acción se perdió porque se separaron las dos partes de la acción: acción como inicio y acción cómo realización en concierto (*archein* y *prattein*) Separación que ya está presente en Platón y Aristóteles.

Un problema central – que Arendt no se ocupa de aclarar y que he adelantado al exponer las distintas acepciones de *prattein* –, consiste en que para Arendt la acción se realiza en sí misma y no persigue un fin o una consecuencia distinta de su propia realización. Por tanto las acepciones de *prattein* como “conseguir, efectuar y lograr”, y como “efectuar algo que se tenía como objetivo y ser exitoso”, serían opuestas a la noción de Arendt de una acción no teleológica. Me parece que de dos maneras es posible conciliar o alcanzar mayor coherencia en el planteamiento:

Por una parte debe notarse que en el uso homérico el verbo *prattein* no refiere siempre y en sus tres acepciones a acciones en concierto, pero sí a cierta realización⁹¹.

Arendt señala que la diferencia entre *archein* y *prattein* es que *archein* refiere al iniciador de la acción, al líder; mientras que *prattein* refiere a la realización

⁹¹ *Para Prattein* como “pasar a través” y “pasar sobre”, ver: Ulises y sus compañeros intentan alejarse del Cíclope “pasar” por donde se encuentra el Cíclope. OD. IX. 491; Telémaco anima a sus hombres a preparar el barco para “pasar a través” de la ruta. Od. XV. 219. Para *prattein* como “conseguir y lograr un efecto” ver. II. I. 562; II. II. 552; Od. II. 191; Od. X. 324. Aunque ninguna de estos textos habla de una acción en concierto, sólo refieren al logro o la consecución del propósito de un individuo. Para *prattein* como “efectuar algo que se tenía como objetivo o ser exitoso” ver: En la visita de Telémaco a Néstor, Atenea, que lo ha guiado bajo la apariencia de Mentos señor de los tafios dice a Néstor: “*concede asimismo, que Telémaco y yo nos volvamos logrado el intento que nos trajo a esta tierra en el negro, ligero navío*”. Od. III. 60; Zeus menciona a Hera que ha *conseguido* mover a Aquiles II. XVIII. 357. Este episodio tampoco es ejemplo de acción en conjunto.

de esa acción; sin embargo, el acento en una realización común es de Arendt y no de Homero; aunque el episodio de la guerra de Troya sirva de ejemplo para la acción en concierto que el iniciador “lleva a cabo” o “realiza”, con aquellos que ha logrado sumar a su proyecto: “This ruler is alone, isolated against others by his force, just as the beginner was isolated through his initiative at the start, before he had found others to join him.” (HC, 189-90)

Creo que Arendt, al analizar el verbo “*prattein*”, ve la realización o el éxito de la acción en el hecho mismo de la acción concertada. La realización de la acción, el logro del objetivo, consistiría principalmente en conseguir actuar de común acuerdo. El ejemplo de Agamenón es atinente para aclarar este punto.

Agamenón decide emprender una expedición a Troya para rescatar a la esposa de su hermano Menelao, quien, a instancias de Afrodita, había sido raptada por París⁹². Sin embargo Agamenón solo es incapaz de realizar una empresa tan grandiosa como la de llevar la guerra a las murallas de Ilión. No es que Agamenón solo no pueda rescatar a Helena, es que Agamenón no podría ni siquiera ponerse en camino a Troya. Por ello convoca a numerosos héroes en su ayuda: Ajax, Patroclo, Diomedes, Néstor, Odiseo etc.

Los héroes acuden en auxilio de Agamenón no porque les interese Helena, o las riquezas de Troya; todos los héroes son ricos y llevan una vida regalada y cómoda. No ven el “éxito” o “logro” de la campaña contra Troya en la toma de la ciudad. Si acompañan a Agamenón es porque hacer la guerra a Troya les ofrece una oportunidad invaluable para actuar, (Cf. HC, 197) para distinguirse

⁹² Afrodita recompensó a París con la mujer más hermosa de la tierra, por la elección que París hizo de Afrodita como la diosa más bella en el conocido episodio de la “manzana de la discordia”.

entre los mejores hombres: los más fuertes y diestros guerreros y los hablantes de los más hermosos y sabios discursos de la Hélade.

En la campaña contra Troya Agamenón era el líder de los aqueos no porque él fuera más fuerte que los demás o más inteligente⁹³. A lo largo de la *Iliada* es claro, por ejemplo, que Odiseo es más astuto que Agamenón. Si Agamenón dirige es porque él tomó la iniciativa y persuadió al resto de los héroes para que lo ayudaran. La empresa que proponía Agamenón era magnánima. Troya representaba para los héroes de los diversos pueblos aqueos la posibilidad de probarse a sí mismos, a la vez de probar a sus familiares, a sus conciudadanos y a los héroes de los pueblos que se unen en la defensa de Troya, que eran dignos de la gloria inmortal.

Creo que puede sugerirse que en Homero *prattein* como “realizar,” como “tener éxito” o “conseguir un objetivo,” consiste en emprender la campaña contra Troya, no en conquistarla. Los héroes de ambos bandos estaban convencidos que el resultado de la guerra dependía de los designios de los dioses y no de sus acciones.⁹⁴

Los héroes aqueos buscaban generar el espacio donde pudieran realizar grandes hazañas. La convicción de que el resultado de la empresa no está en manos de las acciones de los héroes implica que, para los griegos, al menos desde el punto de vista homérico, el sentido de una acción no estaba en la consecución de un objetivo. El sentido de la acción era la realización de una gran acción, y esta gran acción tenía que ser una acción en concierto.

⁹³ Agamenón es más poderoso que Aquiles porque dirige a más hombres, es decir no por su fuerza física sino por aquellos que lo apoyan. Cf. *Iliada*. II. 280.

La empresa de la conquista de Troya es una gran acción porque es difícil, arriesgada, única y jamás intentada. Los troyanos eran un pueblo poderoso, que contaba con famosas generaciones de héroes: Príamo y su hijo Héctor como los más destacados. La fama de las hazañas de los troyanos y su capacidad militar fueron alicientes para que los héroes aqueos se unieran a la empresa. Agamenón no hubiera podido atacar – no ya conquistar, ni siquiera atacar – una fortaleza tan poderosa si no contaba con la ayuda de otros; por eso la empresa de Troya es ejemplo de acción en concierto.

Además, Agamenón no hubiera encontrado tantos y tan buenos adeptos si no hubiera propuesto una iniciativa que garantizara la gloria inmortal. En conclusión, para evaluar un proyecto en el que participan muchos hombres como acción en concierto, lo importante es el “cómo” se realiza la acción. La consecución del objetivo pasa a segundo termino:

“Este “Cómo” cae bajo condiciones especiales (Libertad, Espontaneidad, pluralidad, poder, construcción de juicio y de identidad, etc.) a partir de las cuales la acción es mesurada, para ganar su validez como acción, y sucede sólo en una (en parte fundada previamente, en parte construida en concierto por los mismos actores) contexto de la acción o trama de relaciones. Lo que Arendt en última instancia niega, es la común identificación de acción y fin, que lleva incluso a afirmar, que solamente la acción con fin puede tener sentido y sólo de la mano de aquel marco categorial la acción puede ser analizada.”⁹⁵

⁹⁴ Cf. *Iliada*, IV.

⁹⁵ „Dieses „Wie“ fällt unter besondere *Bedingungen* (Freiheit, Spontaneität, Pluralität, Macht, Urteils- und Identitätsbildung, etc.), an denen das Handeln gemessen wird, um überhaupt seine Geltung als Handeln zu gewinnen, und geschieht nur in einem (teils vorgefundenen, teils selbst mitkonstruierten) Handlungskontext oder Bezugsgewebe. Was Arendt letztendlich bestreitet, ist die gewohnte Identifizierung von Handeln und Zweck, und zwar so, dass nur zweckmässiges Handeln

Según Arendt es la disociación de las dos dimensiones de la acción, lo que ocasiona la suposición de que el poder es mayor cuando se concentra en un solo hombre que está por encima de los demás: “the fallacy of the strong man who is powerfull because he is alone.” (HC, 190)

Hasta aquí he puesto el acento en el mundo que espontáneo surge de las acciones en concierto. En el capítulo siguiente analizaré cómo se transmiten rasgos de un mundo específico a través de la narrativa y cómo se pretende fundar una esfera política formal que garantice la preservación de un mundo y un ámbito público específicos.

Como buscaré mostrar en el siguiente capítulo, el poder para Arendt no se posee ni se genera nunca en la soledad y el aislamiento. Además es sólo a través de la acción en concierto que se genera poder y un mundo común, y es la “institucionalización” del mundo común a través del poder que se construye una *polis*, tanto en el sentido específico de la *polis* histórica como, en un sentido más amplio, cualquier organización política.

sinvoll und nur anhand eines solchen kategorialen Rahmens das Handeln analysierbar sein kann.“
Cf. Estrada, Marco. op. cit. 36.

IV. El ámbito público y el origen del mundo común

La historia de la literatura occidental empieza con un enigma: los poemas homéricos. De lo que les precede no tenemos noticia, ni la tuvieron Herodoto, ni Aristóteles, ni ninguno de los más eruditos escritores de la antigüedad. Y sin embargo tanto en la Iliada y en la Odisea, su riqueza verbal, sus recursos narrativos, la cadencia de sus versos, la plenitud de la forma, todo nos asegura que no estamos ante un primer ensayo sino frente a una culminación.

Fernando Vallejo

Al final del capítulo 2 expongo dimensiones de la Acción que en el capítulo 3 ejemplifico y explico con los héroes homéricos. En el capítulo 3 enfatizo la espontaneidad de la acción, su unicidad y libertad. Sin embargo no señalo ni discuto la posibilidad de fundar y mantener una esfera política formal que garantice la existencia del ámbito público. Si bien en el capítulo 3 he intentado mostrar cómo surge un ámbito público, un espacio de aparición, cuando los hombres actúan unos con otros y unos frente a otros, no abordo la relación entre las acciones y la política. Es claro que las relaciones entre los héroes, si bien son humanas y públicas, no son formalmente políticas. Esto por las siguientes razones:

Primero, porque no se han objetivado las alianzas en códigos legales que garanticen la permanencia de las mismas después de que han tenido lugar. Así, Aquiles no tiene empacho en declarar tras el desaguisado con Agamenón que se vuelve a Ftía y abandona la campaña contra Troya, aunque con ello rompa el compromiso de tomar la ciudad o morir (Cf. *Iliada*. II. 169-70)

Tampoco aparecen en el mundo homérico instituciones estables que velen por la libertad de los ciudadanos y hagan respetar sus derechos. Aunque en Homero se da ya la Asamblea como medio para discutir los asuntos comunes, no están objetivados los criterios a seguir para la realización de una Asamblea.

Los héroes homéricos poseen ciertos elementos primitivos de la política, entre ellos la igualdad y la disposición de resolver los conflictos derivados de la convivencia por medio del diálogo. Pero la igualdad homérica es más una igualdad *de facto* surgida de la acción en concierto, que una igualdad pactada y establecida por la ley. Así aunque los héroes se relacionan en cierta igualdad, Agamenón humilla a Aquiles y con arbitrariedad le arrebató a Briseida, mujer que según lo acordado, formaba parte del botín de Aquiles.

La acción de Agamenón es a todas luces déspota y sin embargo Aquiles no cuenta con una vía institucional para resolver el conflicto. Por ello Aquiles se dispone a desenvainar la espada y luchar contra Agamenón; Atenea tiene que detenerlo y persuadirlo de no luchar y limitarse a ofender con palabras a Agamenón (Cf. *Iliada*. II. 187-245). El episodio – que tiene lugar durante la Asamblea y por tanto en el ámbito público – prueba que la violencia formaba parte del ámbito público y se le consideraba un instrumento tan eficaz para resolver conflictos como el diálogo.

Además, como se verá en este capítulo, un requisito para que exista la política es que los muchos participen del ámbito público. En las narraciones homéricas pocos héroes influyen propiamente en la toma de decisiones que conciernen a “las huestes”. Si en el capítulo 3 me centré en la espontaneidad de la Acción,

ahora apuntaré a la posibilidad de crear ámbitos públicos durables a partir de establecer algunos criterios que orienten las acciones de los miembros de una comunidad.

En este capítulo presenté la lectura que Arendt hace de la guerra de Troya en *Was ist Politik?* Me parece que esta lectura es un ejemplo de cómo surgen distintos ámbitos públicos, distintos espacios para la acción, a partir de la acción y el discurso. Me ocuparé en específico del surgimiento de la *polis* griega y la república romana y su relación con la narración de Homero.

Después abordaré los intentos griegos y romanos por dotar de permanencia al frágil ámbito público a través de la construcción de una esfera política. Pienso que el ámbito público es un espacio para la acción que surge espontáneo de la acción en concierto y que gracias a una esfera política, adquiere cierta solidez y permanencia.

Como mencioné en el capítulo 2 entiendo por esfera política *el conjunto de materializaciones mundanas de las promesas y alianzas que relacionan a los hombres; como pueden ser contratos, leyes, constituciones e instituciones*. A través de la dimensión mundana objetiva de la Acción, las acciones de alianza y pacto entre los hombres pueden objetivarse y transformarse en cosas que gozan de la permanencia suficiente para construir un mundo.¹ La *polis* griega y la república romana son tomadas en este capítulo como ejemplos de esferas políticas.

¹ Cf. Capítulo 2. 54.

Respecto a la *polis* subrayaré tres aspectos: la peculiar relación y dependencia entre el ámbito público y el privado; la construcción de relaciones de igualdad entre los ciudadanos, y la exclusión de la violencia de la *polis* griega a favor de la acción como *lexis*, es decir como discurso.

La república romana, por otra parte, es el modelo de la ampliación de un mundo. Roma como organización política logra por espacio de algunos siglos, asimilar nuevos miembros sin destruirse o corromperse. A la vez, en Roma se ve el peligro derivado de la no limitación de la acción, de la *hybris*, que tiende a superar cualquier frontera impuesta por la ley.

Como se verá en el presente capítulo, al institucionalizar el ámbito público se corre el riesgo de anular la espontaneidad de sus actores y sustituirla por conductas homogéneas. De este peligro deriva una tensión fundamental entre espontaneidad e institucionalización, entre novedad y permanencia. El balance de esta tensión es indispensable para la estabilidad de un mundo.²

1. El origen del mundo

1.1 Del totalitarismo a Troya

En *Was ist Politik?* Arendt lleva adelante una disquisición sobre la noción de mundo, como parte de una introducción a la política que nunca concluyó. Igual que en otros escritos, la experiencia totalitaria le sirvió como puerta de entrada para su análisis.

La guerra total del siglo XX – que borra la distinción entre civiles y militares y entre campos de batalla y poblaciones – tuvo su origen en las formas de dominación totalitaria; la guerra total es la única guerra adecuada a un poder totalitario (Cf. WP, 87) Yace en la esencia de la ideología totalitaria destruir al individuo y junto con él, gracias a una aplicación de sistemático terror, eliminar todas las relaciones humanas que constituyen el mundo común. En palabras de Arendt: “aniquilar el completo mundo establecido entre los humanos.”³ (WP, 90) La guerra total no busca tratados de paz o límites territoriales; quienes participan en ella usan cualquier medio para eliminar al enemigo (Cf. WP, 86)

Los años de guerra total fueron testigos de la eliminación de algunos pueblos y sus mundos, que aspiraban a ser inmortales y que estaban asegurados y delimitados por constituciones (*Verfassung*). La constitución, las leyes y las instituciones aseguraban la permanencia de las relaciones establecidas entre los miembros del pueblo⁴ (Cf. WP, 89).

La infraestructura que un pueblo construye en un lugar determinado – y que les ha servido como escenario para sus acciones –, puede ser destruida y vuelta a construir. Sin embargo, el mundo común que se generó e impregnó (Cf. WP, 89-90) en dicha estructura es irrecuperable, una vez que ha sido aniquilado por la guerra total. La realidad histórico-política que existía en dicho mundo no se rescata por medios físicos. (Cf. WP, 89)

² Abundaré sobre la tensión conservación/renovación en el siguiente capítulo.

³die gesamte zwischen Menschen entstandene Welt zu vernichten.“

⁴ La noción que Arendt tiene de pueblo (*Volk*) está desligada de cualquier supuesta vocación trascendente o extramundana de un grupo humano; tampoco implica una raza común. El pueblo es un grupo de personas que viven juntas y generan manifestaciones culturales (leyes, costumbres, objetos) para comunicarse.

Para Arendt la monstruosa novedad del totalitarismo no radica en haber promovido una guerra total. En el origen de la “historia de occidente” se encuentra otra guerra de aniquilación (Cf.WP,104): la guerra que aqueos y troyanos sostuvieron por más de diez años frente a las murallas de Ilión, y que culminó con la destrucción de Troya, sus murallas y sus edificios; la muerte de sus héroes y la esclavitud de mujeres y niños.

Sorprende que Arendt tome la guerra de Troya como modelo de un mundo común, y a la vez como modelo (*Ur-Beispiel*) de guerra de aniquilación (Cf. WP, 91), si se considera que la guerra de aniquilación se caracteriza por destruir el mundo parece contradictoria que de ella surja un mundo; en otras palabras, ¿cómo puede surgir un mundo de una guerra de aniquilación?

Para aclarar esta contradicción hay que decir que el mundo no surge de la sola violencia de la guerra, sino de la narración de Homero sobre el episodio histórico. Esta narración es posible porque durante la campaña de los pueblos aqueos contra Troya debieron darse elementos adicionales a la violencia. Aqueos y troyanos tuvieron la oportunidad de conocer a sus enemigos y de conocerse a ellos mismos a través de la continua presencia de unos frente a otros. Además de combatir, los guerreros participaban en asambleas en las cuales, a través del discurso, decidían las acciones a emprender y el modo de organizar su vida en común durante la campaña. Los combates eran un tema de conversación para los guerreros de ambos ejércitos con sus compañeros. Las acciones notables de cada batalla serían recordadas y contadas una y otra vez por los mismos participantes. Son estos elementos no violentos de la guerra los que permiten, que a partir de ella, se construya la poesía de la

Iliada. Homero con su narrativa rescata aquel mundo surgido “frente a las murallas de Ilión.”

Antes de ocuparme de este rescate narrativo, haré algunas precisiones, porque pienso que a partir de las intuiciones arendtianas, pienso que es posible afirmar que desde el encuentro histórico de aqueos y troyanos se genera un mundo común, independiente de la narración. Los mundos que, como veremos algo más adelante, surgen a partir de Homero, son en gran medida la renovación o recreación de los mundos surgidos durante la guerra de Troya.

1.2 La guerra y el mundo

Para Arendt el mundo surge de manera espontánea cuando se reúne un grupo de hombres para hablar y actuar, pero cada cual percibe los dichos y las acciones propias y de los otros desde una perspectiva diferente y única. (Cf. HC, 180-185)

Ciertos aspectos de la guerra implican el conocimiento de otros diferentes, y por tanto la generación de un nuevo mundo entre los adversarios (Cf. WP, 95, 104)⁵ Esto es posible cuando la guerra no sólo es violencia. La violencia de la guerra de Troya no es comparable a la violencia muda de la guerra totalitaria.⁶

⁵ Arendt incluso afirma que el dicho del Heráclito “La guerra es el padre de todas las cosas” debe interpretarse como que la guerra es el origen de un mundo común. Cf. WP, 95.

⁶ Es notorio que Arendt adjetiva la violencia absoluta como muda, y no como ciega. Esto se explica porque para ella el signo más claro de la exclusión de la violencia es el diálogo. Creo que mi apreciación la intuye también Estrada: „Beim Sprechen teilen wir das Wort und die Welt und verbannen die stumme Gewalt von der zivilisierten Agora.“ (“Al hablar separamos la palabra y el mundo y exiliamos la muda violencia del Ágora civilizada.”) Cf. Estrada, Marco. op. cit. 33

La guerra totalitaria es impersonal y a distancia, es decir, entre soldados que, la más de las veces, ni siquiera se ven los rostros. En cambio la guerra entre aqueos y troyanos significó una gran aventura común, en la que durante los años de combates, los protagonistas se revelaron unos a otros. Odiseo se volvió famoso por su astucia, Héctor por su valentía, París por su gran cobardía, Helena por ser veleidosa y bella. Cada vez que se enfrentaban para hablar, para negociar una tregua, o para la entrega de un rescate, generaban un ámbito público.

El mundo que aqueos y troyanos generaron desapareció terminados los enfrentamientos. Vencidos los troyanos, no hubo más negociaciones y el precario mundo surgido entre aqueos y troyanos fue reemplazado por la violencia y la dominación. El mundo de Troya también desapareció cuando los héroes troyanos fueron pasados a cuchillo, su ciudad destrozada y sus mujeres e hijos vendidos como esclavos. De ambos mundos no quedarían más que historias, como corresponde a cualquier ámbito público terminadas las acciones que lo crearon.

A través de la narración de Homero algo de estos mundos se conserva. La narración de Homero no hubiera sido posible si los testigos presenciales no hubieran recordado y contado la parte de la gran Historia de Troya que les fue dado conocer, como expuse en el capítulo 3.

Los testigos de la guerra de Troya tienen algo en común: la guerra que culminó con la derrota troyana. A la vez esta guerra los distingue: los aqueos no ven la guerra como los troyanos. Cada uno de los supervivientes debió

tener su propia versión, y contaría esa versión a otros. Cada narración daría lugar a nuevas narraciones porque cada nuevo oyente interpretaría el relato que escucha de manera diferente. Con el tiempo se generarían numerosas versiones del mismo acontecimiento.

El episodio histórico de la guerra de Troya es como el tronco de un frondoso árbol. En él confluyen como raíces héroes de toda la Hélade, cada cual con una historia a cuestas; con un pasado y una estirpe que sale a relucir antes de cada duelo. Por otra parte, de él surgen innumerables ramas, innumerables relatos, que a su vez dan lugar a nuevos relatos, para confluir de nuevo en la articulación que Homero plasma siglos después en la *Ilíada* y la *Odisea*. Como expondré más adelante, la *Ilíada* y la *Odisea* fueron a su vez el tronco de nuevos mundos comunes.

1.3 El “embellecimiento” de la guerra de Troya

Si bien Homero recibe de muchas otras personas diferentes versiones de la guerra de Troya, es él quien las une y las embellece (*Ausschmückungen*) en su narración. El embellecimiento que Homero hace de lo sucedido entre troyanos y aqueos, entre Héctor y Aquiles, se convirtió en la narración épica que originó las categorías políticas griegas, romanas, e incluso, según Arendt, nuestras categorías políticas. (Cf. WP, 91)

Arendt afirma que es el arte de la poesía homérica, junto con las imágenes y modelos por él acuñados, lo que preserva el recuerdo del mundo troyano para las generaciones venideras:

“Es notorio que yace en la naturaleza de estos asuntos, los cuales tratan, en sentido amplio del estado de la moralidad que el hombre sobre sí asume, que a partir de ellos vale la palabra de Platón, sobre que es el arte de la poesía con sus imágenes y modelos acuñados, el cual «modela a la descendencia a partir de los miles de actos de los ancestros embellecidos» (Fedro, 254)⁷ (WP, 91)

Homero rescató, no creó, el mundo común surgido entre aqueos y troyanos; fueron las líneas del poeta las que salvaron al mundo troyano y al mundo surgido de la acción de aqueos y troyanos, condenados a desaparecer tras la finalización de los hechos que los unieron (Cf. WP, 91) Homero objetivó el conflicto de aqueos y troyanos y con ello preservó el recuerdo de ambos mundos: “El historiador o *storyteller* es, en realidad, un *homo faber*, cuya misión consiste en otorgarle una realidad objetiva a todo lo que se desarrolla en el “espacio de apariciones”⁸.

La narración de Homero conserva mundos pasados y senta las bases para nuevos mundos inspirados en la guerra de Troya (Cf. WP, 93) La actitud incluyente de Homero es el origen de la pluralidad que caracteriza a las experiencias de la Acción.

El carácter homérico (*Homerische Weise*) es abierto y plural; al narrar la lucha a través de ojos troyanos y aqueos, Homero muestra que los asuntos humanos tienen en su manifestación al menos dos lados opuestos (Cf. WP, 95) Homero

⁷ „Es liegt merkwürdigeweise in der Natur dieser Dinge, die ja im weitesten Sinne der Stand der Gesittung, die der Mensch sich selbst auflegt, betreffen, dass von ihnen das Plato-Wort gilt, demzufolge es die Dichtkunst mit den von ihr geprägten Bildern und Vorbildern ist welche «tausend Taten der Urväter ausschmückend die Nachkommen bildet» (Phaidros, 254)“

⁸Estrada, Marco. “Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt.” Marco Estrada, ed. op. cit. 209.

no elimina las visiones distintas de los actores, dioses o héroes; las conjunta e integra en el cuerpo de la narración. La actitud de Homero fomenta que coexistan visiones opuesta sobre el mismo mundo, recoge con ello la multiplicidad propia de un mundo plural (Cf. WP, 96)

La imparcialidad homérica es para Arendt fundacional del mundo. Es una cualidad propia de cualquier espacio para la acción política. La narración de Homero plasmada en sus textos se convierte en un objeto público que al presentarse frente a muchos, supera los dos lados iniciales (aqueos y troyanos) que se propone recoger. La luz pública, derivada de esta aparición frente a muchos, ilumina al objeto y lo “obliga” a revelar, a abrir todos sus aspectos y matices. (Cf. WP, 104)

Según Arendt sólo cuando algo aparece en público y revela todos sus lados, adquiere plena realidad: “Un asunto puede aparecer en su plena realidad, primordialmente en esta presentación de todos los lados. Al respecto debe tenerse presente, que cada asunto posee tantos lados, y puede aparecer desde tantas perspectivas, como hombres en torno a él concurren.”⁹ (WP, 96)

A partir de la narración de Homero se establece la convicción de que la realidad humana y sensible, se conoce de modo plural: “Desde entonces no hay para nosotros ni el Mundo de lo sensible ni el mundo histórico-político, nada que sea, ya como asunto ya como proceso, una plena realidad, si no es descubierto y contemplado en toda su riqueza de aspectos; si esto no ha

⁹ „Erst in solcher Allseitigkeit kann ein und die gleiche Sache in ihrer vollen Wirklichkeit in Erscheinung treten, wobei man sich vergegenwärtigen muss, das jede Sache so viele Seiten hat und in so vielen Perspektiven erscheinen kann, als Menschen an ihr beteiligt sind.“ En la traducción he

mostrado todos sus aspectos, y si no ha llegado a ser conocido y articulado en el mundo humano desde todos los posibles puntos de vista.”¹⁰ (WP 104)

Homero, con su afán de conservar y renovar – conserva la historia de Troya, pero a su vez la renueva con el embellecimiento que de ella hace –, y su descubrimiento de la pluralidad – que lo lleva a narrar las visiones de las dos partes en conflicto –, impulsa un ámbito público y prelude la aparición de la política.

2. La esfera política y la permanencia al ámbito público

Arendt piensa que la influencia homérica se dejó sentir con especial fuerza en las esferas políticas creadas por los “pueblos gemelos” romano y griego, cuyas concepciones de la política se vinculan en muchos puntos y se contraponen en muchos otros (Cf. WP, 91)

Esfera política y ámbito público no son lo mismo; como dije antes, la esfera política promueve la aparición de un ámbito público, de un espacio para la acción y el discurso; pero el ámbito público puede existir al margen de la formalidad de una esfera política.¹¹

alterado el orden semántico de las frases, y la puntuación, en aras de mantener el significado original.

¹⁰ „Seither gibt es für uns sowohl in der sinnlichen Welt wie in der geschichtlich-politischen Welt nichts mehr, das nicht erst dadurch zum Ding oder Vorgang in voller Wirklichkeit würde, wenn es in seinem Aspektreichtum entdeckt und gesichtet ist, wenn es sich von allen Seiten gezeigt hat und von allen in der Menschenwelt möglichen Standort zur Kenntnis und Artikulation gelangt ist.“

¹¹ Para una discusión sobre el ámbito público Cf. Saner, Hans. “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt.” Marco Estrada, ed. op. cit. 36. Y Canovan, Margaret. “Politics as culture: Hannah Arendt and the Public Realm”. *Hannah Arendt: Critical Essays*. Hinchman Lewis y Sandra K. Hinchman, eds. op.cit. 186. Aunque coincido con muchas de las tesis

A continuación plantearé la reconstrucción que Arendt hace de la esfera política griega: la *polis*. Después mostraré algunas peculiaridades de la esfera política romana (la república) que para Arendt son relevantes como intento de un mundo común abierto a lo nuevo. Finalizaré esta sección con una comparación entre la *Polis* y la República.

2.1 La *Polis* griega

Me parece que para Arendt los objetivos fundamentales perseguidos por la *polis* son tres:

Primero, garantizar un espacio de aparición, un ámbito público donde aparezca la pluralidad: esto es fundar un espacio para la libertad. La *polis* intenta asegurar la continua posibilidad de generar un espacio público donde puedan aparecer y coexistir diversas opiniones contrarias sobre un mismo asunto.

Segundo, convivir en el espíritu agonal: La competencia como modo de vida, pero con exclusión de la violencia. La *polis* excluye la violencia como la compulsión de la necesidad; de ahí la distinción entre ámbito público y ámbito privado. El ámbito privado es el ámbito de la solución de las necesidades. También es excluida de la *polis* la violencia como lucha física que persigue la muerte del adversario; por eso las luchas eran sobre todo de discursos. Por

de Canovan, me parece que yerra al distinguir entre mundo (*world*) y ámbito público (*public realm*); creo que la “durabilidad del mundo” no depende de la cultura – como ella afirma –, sino de las instituciones y leyes las cuales, a diferencia de la cultura, son tangibles y objetivas.

último, se evita la violencia como la dominación de un hombre sobre los otros, y por eso la *polis* es un ámbito de igualdad

Tercero: Multiplicar las ocasiones de realizar grandes hazañas y garantizar la gloria inmortal para ellas, sin depender de un poeta que las haga memorables.

2.1.1 Fundar la libertad

La *polis* es en primera instancia un espacio de aparición. Un lugar donde los hombres pueden mostrarse frente a sus iguales a través de la acción y el discurso. El ámbito público que crea la *polis* tiene su localización física y su centro en el Ágora. El Ágora de la *polis* es similar al Ágora homérica; es el lugar de reunión y “el lugar para hablar de los hombres libres”¹² (WP, 93)

El Ágora es el espacio de la política, del disenso, la negociación, la persuasión y el acuerdo sobre temas de interés común. El ánimo central de quienes acuden al Ágora es hablar entre ellos para decidir juntos sobre los asuntos de la ciudad. Pero también es el espacio para la continua competición entre ciudadanos.¹³

¹² „...der Versammlungs – und Redeplatz der freien Männer.“

¹³ „Sie hat die *Polis* um die Homerische Agora, den Versammlungs- und Redeplatz der freien Männer, gebildet und damit das eigentlich »Politische« - nämlich dasjenige, was nur der *Polis* eignete und was die Griechen daher allen Barbaren und allen nicht-freien Männern absprachen – um das Zueinander-, Miteinander-, und Über-etwas-Reden zentriert, und diese ganze Sphäre im Zeichen einer göttlichen »peitho«, einer Überzeugungs- und Überredungskraft, die ohne Gewalt und ohne Zwang zwischen Gleichen waltet und alles entscheidet, gesehen.“ (“Ella [la guerra de Troya FGC] ha construido la *Polis* alrededor del Ágora homérica, espacio de reunión y lugar para hablar de los hombres libres, y con ello [ha sido construido] lo propiamente »político« - a saber aquello que sólo es propio de los griegos y que los griegos denegaban a todos los bárbaros y a los hombres no libres -, aquello que se centra en hablar al otro, con el otro y sobre algo, y toda esta

El Ágora, el ámbito público delimitado a través de la ley dentro de la *polis*, es el espacio para la pluralidad. La habilidad sofisticada de presentar a voluntad argumentos contrarios sobre el mismo asunto como verosímiles, es relevante para Arendt en la medida en que expresa hasta qué punto los ciudadanos dentro de la *polis* eran capaces de considerar problemas desde los más diversos puntos de vista:

“Decisivo no es que uno pueda dar la vuelta a los argumentos y poner las afirmaciones al revés, sino que uno gane la facultad de ver las cosas desde distintos lados y, esto significa políticamente, que uno con ello ha entendido los muchas posibles puntos de vista dados en el mundo real, a partir de los cuales algo puede ser contemplado, y desde los cuales muestra a pesar de su mismidad los aspectos más variados”¹⁴(WP, 96)

Para Arendt la capacidad de ponderar asuntos comunes desde una posición ajena a la propia tiene como germen la imparcialidad homérica. Mirar el mismo asunto desde la posición de los otros es un tipo de libertad, es la emancipación de los condicionamientos individuales, de las circunstancias y prejuicios que marcan la visión de cada ser humano. El ciudadano de la *polis* es libre de moverse más allá de la espontánea perspectiva personal derivada de su posición en ese mundo:

“La facultad de ver la misma cosa desde los puntos de vista más diversos que permaneciendo en el Mundo humano, cambiando sólo el propio y naturalmente dado punto de vista con los de los otros, junto a los que uno

esfera poseía un »peitho«, una capacidad de convencimiento y persuasión, que regia sin violencia ni compulsión entre iguales y todo decidía.”) WP, 93.

¹⁴ „Entscheidend ist nicht, dass man Argumente umdrehen und Behauptungen auf den Kopf stellen konnte, sondern dass man die Fähigkeit gewann die Sachen wirklich von verschiedenen Seiten zu sehen, und das heisst politisch, dass man sich darauf verstand, die vielen möglichen, in der

está en el mismo mundo, y consigue así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo del espíritu, que corre paralela a la que se da en el mundo físico.”¹⁵(WP, 97)

Sólo en el modo de vida del ciudadano de la *polis* se alcanza la libertad de estar con los otros en un ámbito público abierto para el diálogo y la persuasión, sin ataduras espirituales ni físicas¹⁶. Esta libertad del ciudadano de moverse en distintas posiciones del mundo común es la esencia de la política, y era la más preeminente de las libertades para los griegos: “Discernir respecto a circunstancias políticas no significa otra cosa que ganar y tener presente el panorama más amplio posible sobre las posibles posiciones y puntos, desde los cuales las circunstancias son vistas y a partir de los cuales pueden ser juzgadas¹⁷.” (WP, 97)

Es importante recalcar que esta capacidad de tener presente otros puntos de vista es adquirida, no natural. Es decir, es una capacidad que se gana, se consigue, se logra. No es una capacidad dada ni espontánea; tampoco es una capacidad que se tenga en un momento y no pueda perderse después.

wirklichen Welt vorgegebenen Standorte einzunehmen, von denen aus die gleiche Sache betrachtet werden kann und in der sie, ihrer Selbstigkeit ungeachtet, die verschiedensten Aspekte zeigt.“

¹⁵„Die Fähigkeit, dieselbe Sache aus den verschiedensten Gesichtspunkten zu erblicken, verbleibt in der Menschenwelt, tauscht nur den eigenen natürlich vorgegebenen Standort gegen den der Anderen, mit denen man in der gleichen Welt zusammen weilt, ein und erzielt so eine wahre Bewegungsfreiheit in der Welt der des Geistigen, die der Bewegungsfreiheit im Physischen genau parallel läuft.“

¹⁶„Das Einander-Überreden und -Überzeugen, das die eigentliche politische Umgangsart der freien Bürger der *Polis* war, setzte eine Art Freiheit voraus, die weder geistig noch physisch an den eigenen Standpunkt oder Standort unabänderlich gebunden war.“ (“El recíproco hablar y persuadir sobre algo, que era el auténtico comportamiento de los ciudadanos libres de la *polis*, presuponia un tipo de libertad, que no estaba inmutablemente atada ni espiritual ni físicamente al propio punto de vista o a la propia posición.”) WP, 97.

¹⁷„Einsicht in einen politischen Sachverhalt heisst nicht anderes, als die grösstmögliche Übersicht über die möglichen Standorte und Standpunkte, aus denen der Sachverhalt gesehen und von denen

En un esquema ideal, el ciudadano de la *polis* debía ejercitarse de continuo para pensar como los otros, para ver el mundo común desde sus perspectivas, y así entender sus posiciones y dialogar con ellos¹⁸. Se requiere de la pluralidad propia del *Ágora*, para que los ciudadanos estén en condiciones de adquirir la capacidad política de pensar desde el lugar del otro.

En la lectura que hace Arendt de los griegos, la libertad humana es sobre todo la capacidad de emanciparse de la posición que cada uno tiene dentro del mundo común, y comprender las posiciones de los otros. Por eso la libertad sólo se consigue al interior de la *polis*, y para ser más exacto, en el *Ágora* de la *polis*¹⁹.

El espacio de la libertad se genera entre los muchos que se reúnen y no depende ni de la voluntad singular ni del sentimiento de cada hombre: “en el “entre - espacio” que sólo se da donde los muchos se reúnen, y que sólo puede

her er beurteilt werden kann, zu gewinnen und präsent su haben.” El subrayado es mío. Ver también HC, 26.

¹⁸ Según Arendt Kant llama a esta capacidad: “Erweiterte Denkungsart” (tipo de pensamiento que está en continua ampliación) y la define como la capacidad de pensar desde el lugar de cualquier otro. Cf. WP, 98

¹⁹ „Der Einzelne in seiner Vereinzelung ist niemals frei; er kann es nur werden, wenn er den Boden der *Polis* betritt und auf ihm agiert. Bevor die Freiheit eine Art Auszeichnung eines Menschen oder eines Menschentypus wird – etwa des Griechen gegen den Barbaren – ist, sie ein Attribut für eine bestimmte Form der Organisation von Menschen untereinander und nichts sonst.“ (“El individuo en su aislamiento no es nunca libre; sólo puede volverse libre cuando se sitúa en el suelo de la *polis* y sobre él actúa. Antes de que la libertad sea una especie de característica del hombre o de un tipo de hombres – algo como lo que distingue al griego del bárbaro- es un atributo de una forma específica de organización de los hombres entre ellos y no otra cosa”) WP, 99

estar mientras estos permanezcan unidos. Hay un espacio de la libertad y libre era quien a él accedía; y no era libre quien de él estaba excluido.”²⁰ (WP, 99)

Como he dicho, la esfera política pretende garantizar la posibilidad de generar este espacio de libertad. Busca una unión entre los muchos que vaya más allá de la pura presencialidad. La libertad pública es frágil; se gana a través de un continuo esfuerzo común de los ciudadanos, de su acción en concierto para preservar la posibilidad del disenso, de la polémica, el duelo de palabras y el desafío a posiciones contrarias.

Según Arendt, la libertad para la mentalidad griega se daba en la *polis*. Ella afirma que los límites de la libertad coincidían para los griegos con los límites de la *polis*, marcados por los muros que la rodean: “así, la libertad para el pensamiento griego estaba enraizada y atada a un lugar y limitada en un espacio, y las fronteras del espacio de la libertad correspondían con los muros del Estado, de la *polis*, o para decirlo con exactitud, del *Ágora* delimitada por la *polis*.”²¹ (WP, 99)

Fuera del *Ágora* no había libertad. Fuera del *Ágora* la violencia determinaba las relaciones humanas, lo mismo en el trato con los extranjeros que en las relaciones del *Pater familias* en el ámbito privado.

²⁰ „in dem Zwischen-Raum der überhaupt nur entsteht, wo mehrere zusammenkommen, un der nur so lange bestehen kann, als sie zusammenbleiben. Es gibt einen Raum der Freiheit, und frei war, wer zu ihm zugelassen, unfrei, wer von ihm ausgeschlossen war.“

²¹ „So war Freiheit für griechisches Denken selber noch einmal verwurzelt, an einen Standort gebunden und räumlich begrenzt, und die Grenzen des Raumes der Freiheit fielen mit den Mauern der Stadt, der *Polis*, oder, genauer gesagt, der von ihr eingeschlossenen *Agora*, zusammen.“

2.1.2 La exclusión de la violencia

De acuerdo con Arendt, el *Ágora* de la *polis* intenta balancear el espíritu agonal con la preeminencia del diálogo y el acuerdo en la solución de conflictos. El *Urbild*, el paradigma que se encuentra en el origen del espíritu de competencia, es el duelo entre Aquiles y Héctor. Para el espíritu agonal el hombre sólo se vuelve real y sólo gana su realidad, que es lo mismo que ganar su identidad, en la aparición a través de la competencia: “esta lucha de uno con el otro tiene su modelo en la lucha de Héctor y Aquiles, que independientemente de la victoria o la derrota, dio a ambos la ocasión de mostrarse como son, esto es, de mostrarse en la aparición, y con ello de volverse plenamente reales.”²² (WP, 95)

Es claro que el sentido de la competición entre Aquiles y Héctor es independiente del éxito o el fracaso; sin importar el resultado, se revelará el quién de cada uno. Sin embargo en un duelo físico violento, fracasar significa morir. Por ello en el *Ágora* se separaron y excluyeron del ámbito público la fuerza de las acciones violentas, mismas que en Homero se daban a la par de las grandes acciones y de la potencia de los magníficos discursos (Cf. HC, 26)

Las acciones físicas se limitaron a las competencias deportivas, y junto con ellas se establecieron los debates y las polémicas (*Redekämpfen*) como centro del ámbito público (Cf. WP, 95) Quienes competían en un debate, ya fracasaran o vencieran, siempre podrían competir de nuevo, y continuar en el

²² “Dieser Wettkampf miteinander hatte sein Urbild noch in dem Kampf Hektor und Achills, der ganz unabhängig von Sieg und Niederlage [jedem von] beiden erst Gelegenheit gibt, sich so zu zeigen, wie er eigentlich ist, das heisst wirklich in Erscheinung zu treten und damit völlig wirklich zu werden.”

esfuerzo por alcanzar la gloria inmortal. Es por eso que el Ágora de la *polis*, aunque tomara como imagen el Ágora homérica (Cf. WP, 93), limitaba sus competiciones a los debates, y dejaba del lado los duelos físicos mortales (Cf. HC, 26)

En opinión de Arendt los griegos comenzaron la separación de la lucha y la guerra militar, porque descubrieron que a la guerra militar le era aneja la violencia²³ que atenta contra la libertad (Cf. WP, 101). Para cumplir objetivos militares, para tener eficacia y éxito, la estrategia óptima es que uno mande y los muchos ejecuten las órdenes. Con esto se evita confusión, se acelera la capacidad de respuesta frente al bando enemigo y se gana unidad para presentar un frente de batalla. Pero esta relación de dominación entre quien manda y quienes obedecen impide la igualdad; no es meritorio, ni digno de recuerdo, ni sorprendente superar a los inferiores. Es previsible y lógico. (Cf. WP, 93)

La violencia rompía con la igualdad ciudadana establecida por las leyes de la *polis*. En un ámbito en que la violencia es aceptada como medio para la política, se vuelve a la desigualdad natural humana, que se desprende de las diferencias de fuerza física entre los hombres y que es propia del ámbito privado: “In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than to persuade, were prepolitical ways to deal with people characteristic of life outside the *polis*, of home and family life, where the household head ruled with uncontested, despotic powers.” (HC, 27)

²³ Para el análisis de Arendt sobre la violencia ver: Arendt, Hannah. “On Violence” Hannah Arendt, ed. 1972 op. cit.

Es importante aclarar que el ámbito privado no está fuera de la *polis*; los hogares de los héroes que participan en política se encuentran también dentro de los muros de la ciudad. El ámbito privado participa del mundo de la *polis*, pero se localiza en un espacio distinto al ámbito público del Ágora.

2.1.3 El ámbito privado y el mundo

En el planteamiento de Arendt el ámbito privado es el ámbito de la necesidad. La familia, o el ámbito de lo doméstico se forma de un grupo de individuos que, dirigidos por el padre, luchan juntos para vencer la necesidad. La lucha contra la necesidad es violenta, no política, porque la necesidad no es susceptible de persuasión. (Cf. HC, 31)

Quienes habitan el ámbito privado: las mujeres, los hijos jóvenes y los esclavos viven al margen del Ágora y del ámbito público. Las relaciones del ámbito privado no admiten como centro el diálogo porque las decisiones y los puntos de vista se subordinan a lo que ordene el jefe de familia. En la familia no existe la posibilidad de disenso; no se les permite a sus miembros hablar con libertad sobre aquellas realidades que les aparecen a todos²⁴. La libertad en el ámbito privado restaría eficacia a la lucha contra la necesidad, lo importante en la familia es sobrevivir, no aparecer ante los otros.

²⁴ Aclaro que no se me escapa, ni se le escapó a Arendt esta visión primitiva de familia. Intenta tipificarla así para describir la separación “privado-público” antigua. Para una planteamiento diferente de familia ver: Arendt, Hannah. “Crisis in Education” Hannah Arendt, ed. 1968. op. cit. En especial 185-87. Para un análisis sobre la posición de Arendt respecto a la educación en la familia Cf. Garner, Reuben. “Authority, Authoritarianism, and Education”, Reuben Garner, ed. op. cit. 127.

La vida en el ámbito privado es poco humana en la medida en que está “privada” de la realidad que se sigue de ser reconocido por los otros como único, y de vivir dentro de un ámbito público donde las cosas aparecen a muchos desde distintos puntos de vista (Cf. HC, 51)

Sin embargo es indispensable la buena organización y circunscripción de la necesidad en el ámbito privado para garantizar la libertad del ámbito público: “As far as the member of the *polis* are concerned, household life exists for the sake of the “good life” in the *polis*.” (HC, 37) Un héroe no puede participar de los asuntos comunes de la *polis*, si no tiene un lugar donde primero satisfacer sus necesidades corporales. Un refugio donde resguardarse de la intensa luz pública y recuperarse del esfuerzo de estar en continua competencia (Cf. HC, 71)

Para Arendt el ámbito público demanda al ámbito privado. Para construir un espacio de libertad primero se debe superar la necesidad. (Cf. HC, 31) Arendt da por sentado que la familia orienta todas sus actividades a la supervivencia de sus miembros (Cf. HC, 28). Por tanto entre los miembros de la familia no puede darse la pluralidad. Sin pluralidad es imposible el ámbito público y la vida política.

2.1.4 La *Polis* y la gloria inmortal

Queda por exponer a la *polis* como el modo de organización por excelencia que busca la inmortalidad. Como afirma Ricoeur, la política es para Arendt el camino para intentar conseguir la inmortalidad:

“We should say that the political constitution of the State is to the frailty of human affairs what the durability of works is to the perishable nature of the

products of labor. In this sense, politics expresses man's ultimate attempt to "immortalize" himself or herself."²⁵

Formados en el espíritu homérico, los griegos añoraban emular las grandes acciones del pasado y dotar a su nombre de gloria inmortal. El Ágora representó la oportunidad de los héroes de perseguir la gloria inmortal (Cf. WP, 101). El espacio de aparición constituido por el Ágora contaba con la permanencia indispensable para la preservación de las narraciones de las grandes hazañas:

"La dimensión narrativo-conmemorativa de la acción presupone que el "espacio de la aparición" sea el lugar para las posibilidades de la revelación de los actores y la apertura de la realidad entre los hombres, por lo que vale, en este sentido, como un "recinto público del recuerdo." Los hombres nacen y mueren, mas el recinto permanece para dar testimonio de la presencia humana y superar, relativamente, el carácter efímero y la fragilidad de los actos y las palabras, sobreponerse al olvido de los asuntos humanos..."²⁶

A través de la continua competencia, los héroes generaban con sus acciones asombrosas historias, que otros héroes y todos los habitantes de las *poleis* se encargarían de preservar. Los griegos aprendieron también a través de Homero que las grandes empresas son difíciles de suscitar. Construyeron la *polis* con la esperanza de "forzar al destino" a entregarles oportunidades gloriosas:

"Esta reunión homérica de héroes, que se daba sólo muy de vez en cuando, dependía de revestirse de un carácter de aventura. La *polis* está atada a el Ágora homérica, pero este lugar de reunión [la *polis* FGC] es permanente,

²⁵ Op. Cit., Paul Ricoeur. "Action, Story and History: On Re.-reading *The Human Condition*." Reuben Garner, ed. op. cit. 158. El subrayado es mio.

no es el lugar de un ejército, que tras el trabajo realizado se dispersa de nuevo y debe esperar cientos de años, hasta encontrar un poeta que le conceda, aquello que a causa de sus grandes acciones y palabras, de los dioses y de los hombres podía reclamar: la gloria inmortal”²⁷ (Cf. WP, 102)

Con la intensidad de su vida pública la *polis* pretendía asegurar la inmortalidad, aumentar las ocasiones de grandes acciones y no depender de un poeta para mantenerse en la memoria de los hombres. La institución de la *polis*, su permanencia, garantiza que las acciones serán recordadas gracias a las generaciones venideras que habitarán la *polis*:

“Así espera la *polis* en su florecer (como sabemos por el discurso de Pericles) realizar ella misma eso [la gloria inmortal] sin violencia ni lucha para hacerlo posible, y sin un poeta ni bardo que garantizaran el único modo y camino en que lo mortal podía volverse inmortal.”²⁸ (WP, 102)

2.2 El mundo abierto: Roma

No pretendo en esta sección hacer una reconstrucción de las peculiaridades de la organización pública romana. Tampoco me interesa reunir y relacionar las diversas reflexiones de Arendt en torno a la experiencia romana. Quiero más

²⁶ Estrada, Marco. “*Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt.*” Marco Estrada ed. op. cit. 208.

²⁷ „Dies Homersche Zusammen der Helden, wurde nun auch seines nur zeitweiligen, auf Abenteuer angewiesenen Charakters entkleidet. Die *Polis* ist noch durchaus an die Homersche Agora gebunden, aber dieser Versammlungsort ist nun ein immerwährender, nicht der Lagerplatz eines Heeres, das nach getaner Arbeit wieder davonzieht und Jahrhunderte warten muss, bis sich ein Dichter findet, ihm das zuzubilligen, worauf es aufgrund der Grösse seiner Taten und Worte vor Göttern und Menschen Anspruch hatte –den unsterblichen Ruhm”.

²⁸ „Nun, so hoffte die *Polis* in ihrer Blütezeit (wie wir aus Perikles’ Rede wissen) würde sie selbst es übernehmen, ohne alle Gewalt den Kampf zu ermöglichen und ohne die Dichter und Sänger den Ruhm zu gewährleisten, die einzige Art und Weise, in der die Sterblichen unsterblich werden können.”

bien mostrar cómo la lectura que Arendt hace de Roma, revela dos aspectos centrales del mundo y de su articulación.

El primer aspecto a destacar es la posibilidad de “continuar una narración”, de asumir una historia previa como propia e intentar emularla, pero con alteraciones significativas que hacen de la emulación una nueva historia, que a su vez abre la posibilidad de nuevas historias.

Pienso que asumir una historia anterior como parte de la propia historia es insertarse dentro de un mundo común de modo voluntario y libre, es rescatar un mundo del pasado y re-actuarlo, a la manera como la tragedia re-actúa episodios trágicos.

Cada nueva actuación que un grupo de hombres hace con referencia a un mundo pasado, implica la gestación de un nuevo mundo común, que guarda similitudes con aquel que lo inspiró, y presenta también diferencias, derivadas en parte de la situación histórica, pero sobre todo de la novedad que llevan consigo los nuevos actores.

El segundo aspecto importante de Roma es la apertura de su esfera política diseñada para ampliar cada vez más, y en apariencia sin ninguna limitación, su mundo. Retomar la narración de Homero y establecer a través de la esfera política un mundo abierto, son dos facetas de la misma actitud.

2.2.1 El rescate de un mundo

Los romanos, igual que los griegos, eligen como el acontecimiento fundacional de su mundo la guerra de Troya, actitud extraña si se toma en cuenta las inconsistencias históricas que presenta, pero coherente con la disposición que mostrarían los romanos para asimilar hábitos, usos, costumbres e incluso dioses de los pueblos conquistados.

A diferencia de los griegos, los romanos no ven en los victoriosos aqueos sus antecesores; se ven a sí mismos como descendientes de los troyanos. Para los romanos la dignidad y magnanimidad de los troyanos no es menor que la de los aqueos por haber resultado perdedores. La terrible derrota troyana es la oportunidad para iniciar una nueva historia.

La novedosa fundación de Roma no es absoluta a los ojos de los romanos. Su dignidad radica en rescatar un glorioso mundo del pasado (Cf. WP, 102) Aunque el mundo común Troyano había desaparecido – en el sentido de dejar de aparecer frente a los otros pueblos –, algo de él se preservó en las épicas de Homero.

Creo que desde la visión de Arendt, no existe para los romanos un lapso en que el mundo de Troya no se haya conservado al menos en Eneas y los otros sobrevivientes. Los romanos no desean fundar un mundo similar al de Troya, destruido por los Aqueos. Su relación con Troya es más cercana; los romanos se consideran la vuelta a la apariencia de Troya, la re-fundación del ámbito público troyano que desapareció con la destrucción del Ágora de la ciudad:

“Por lo tanto derivaban su existencia política conscientemente de una derrota a la que siguió una nueva fundación sobre tierra extranjera, pero no la nueva fundación de algo insólitamente nuevo, sino la renovada fundación de algo antiguo, la fundación de un nuevo hogar y una nueva casa para los penates, los dioses del hogar regio en Troya, que Eneas había salvado al huir junto con su padre y su hijo cruzando el mar hacia el Lacio”.²⁹ (WP, 102)

Durante la “nueva” fundación de Troya los romanos tienen la oportunidad de alterar la historia pasada. En este nuevo enfrentamiento entre Aquiles y Héctor, no será Aquiles quien salga victorioso.³⁰ La grandeza del encuentro tiene su raíz en que revive una gran lucha del pasado. Eneas, que representa a Héctor, derrotará a Turnus, el nuevo Aquiles.

Eneas no comparte la suerte de Héctor, pero sí permanece en él el amor al hogar (unidad familia–tierra) y la convicción de que la gloria inmortal se transmite más a través del recuerdo de los descendientes, que del recuerdo de la *polis*:

“Y así como Héctor, ya en la descripción homérica, no sitúa la gloria por encima de todo, sino que «cayó luchando como defensor por sus progenitores», así tampoco a Eneas puede separarlo de Dido pensar en la magna gloria de las grandes gestas, ya que «el propio encomio no le parece merecedor de fatigas y tormentos», sino sólo el recuerdo del hijo y los descendientes, la preocupación por la pervivencia de la stirpe y su gloria,

²⁹ „So leiteten sie ihre politische Existenz bewusst von einer Niederlage her, auf die eine Neugründung auf fremder Erde folgte, aber nicht eigentlich die Neugründung eines unerhört Neuen, sondern die erneute Grundung für etwas Altes, die Grundung einer neuen Heimat und eines neuen Hauses für die Penaten, die Götter des königlichen Herdes in Troja, die Aeneas auf der Flucht zusammen mit Vater und Sohn über das Meer nach Latium gerettet hatte.”

³⁰ „Entscheidend ist, dass in der Wiederholung des Trojanischen Krieges auf italienischen Boden die Verhältnisse des Homerschen Gedichtes sich umkehren.” (“Decisivo es que en la repetición de la guerra troyana en suelo italiano, las relaciones del poema homérico se reviertan.”) WP, 103

que para los romanos significaba la garantía de la inmortalidad terrenal.”³¹
(WP, 103)

La renovación de los romanos consiste en iniciar de nuevo la historia para cambiar el resultado de los acontecimientos, pero sin alterar el significado profundo de la versión original. Al vincular la experiencia de Roma con la experiencia de Troya, Arendt da un ejemplo, quizá sin ser consciente, del carácter novedoso de cada acción, aun cuando sea emulación de una acción anterior. También muestra que las repercusiones de una acción son ilimitadas e impredecibles ¿quién hubiera previsto que la derrota de Héctor con Aquiles sería el acontecimiento definitorio del espíritu romano?

Para Arendt la narración de Eneas recupera la dualidad (*Zweiseitigkeit*) y la imparcialidad (*Unparteilichkeit*) del poema homérico. Eneas, al igual que Homero, hace justicia a los vencidos al cantar su gloria como el origen de los romanos.

La influencia de Homero en Roma es el ejemplo de los efectos ilimitados de una acción a través del tiempo. Homero realizó la acción de narrar un acontecimiento, conservó, embelleció y articuló en palabras algo tan intangible como el espíritu agonal que marcó toda la batalla por Ilión. Los romanos, de la mano de un nuevo narrador, hicieron de la narración de Homero su propio origen y fundación. salvaron el mundo de Troya destruido

³¹ „Und so wie Hektor offenbar selbst in der Homerschen Darstellung nicht den Ruhm über alles stellte, sondern »für seine Hausaltäre kämpfend ein Beschützer fiel«, so kann auch den Aeneas nicht der Gedanke an den hohen Ruhm so grosser Taten von Dido lossreisen, weil ihn »das eigene Lob der Mühen und Plagen nicht wert dünkt«, sondern nur die Erinnerung an den Sohn und die Nachfahren, die Sorge um den Fortbestand des Geschlechts und seinen Ruhm, der für den Römer die Garantie für irdische Unsterblichkeit enthielt.“

por los aqueos. No sólo lo conservaron en palabras, como haría Homero, sino que lo construyeron de nuevo. Los romanos se nombraron a sí mismos herederos y continuadores de otro mundo (Cf. WP, 104) Los romanos realizaron la inaudita empresa de revivir, de llevar de nuevo al mundo de las apariencias, los nombres y la gloria del mundo aniquilado tras la destrucción de Troya y la muerte de sus héroes.

2.2.2 La institucionalización de un mundo abierto

He utilizado antes la expresión mundo abierto. Entiendo por mundo abierto la disposición de una comunidad política para asimilar lo nuevo, venga de los jóvenes que pertenecen a la misma comunidad o de los extranjeros. Creo que para Arendt la esfera política romana ejemplifica con fortuna esta disposición.

Los romanos rescatan el espíritu homérico porque no ven en la guerra el punto final de la relación de dos pueblos, que debe culminar con la aniquilación de uno de ellos. Substituyen la destrucción del enemigo por el establecimiento de alianzas y contratos. La guerra es para ellos el inicio de una relación política fundada en última instancia en el poder de la promesa³². (Cf. WP, 106)

La actitud de los romanos para los pueblos derrotados refiere la disposición de Homero de conservar en palabras el mundo de los vencidos. Quizá a los romanos, como a Homero, los anima la convicción de que también los enemigos generan entre ellos un mundo digno de ser recordado. Los romanos parecen seguros de que los enemigos también tiene algo de único e

³² En *The Human Condition* Arendt afirma que fueron los romanos quienes descubrieron y colocaron como fundamento de su sistema legal a la promesa, que se materializó en contratos y alianza. Cf. HC, 243

insustituible, y como tal su mundo debe preservarse y asimilarse al mundo romano cuando cesen las hostilidades: “Yace en esto el reconocimiento de que también el encuentro más hostil de los hombres deja entre ellos algo, que sólo a ellos es común.”³³ (WP, 107)

Así como el poeta y el historiador, al escribir la historia de algún suceso, inician algo nuevo, políticamente los romanos iniciaban algo nuevo a partir del encuentro (*Zusammentreffen*) de los dos enemigos y los contratos posteriores. Si por la narración el poeta rescata mundos pasados, los romanos, a través de sus contratos y alianzas con otros pueblos, rescatan a su modo el mundo de esos pueblos.

Con los contratos realizados los romanos intentan conservar el mundo común que se genera entre los bandos durante la guerra. Pasan de la destrucción del ejército enemigo a la inserción de su mundo dentro del mundo común romano: “Una transformación tal [de la simple aniquilación en algo distinto y permanente] está ya en la imparcialidad homérica, que por lo menos no malogra la gloria y el honor de los vencidos y vincula para siempre el nombre de Aquiles al de Héctor.”³⁴ (WP, 107-108)

Para Arendt, tras cada conquista los romanos fundan un mundo nuevo donde conviven, dejando del lado la violencia, con los pueblos derrotados. Contrario a los romanos, los griegos, descendientes de los aqueos, fueron incapaces de

³³ „Es liegt darin die Erkenntnis, dass auch das feindlichste Zusammentreffen von Menschen etwas entstehen lässt, was nun ihnen gemeinsam ist.“

³⁴ “Eine solche Transformation [der einfachen Vernichtung in etwas Anderes und Bleibendes] liegt bereits in der Homerischen Unparteilichkeit, die wenigstens den Ruhm und die Ehre des Besiegten nicht untergehen lässt und durch die der Name des Achilles für immer an den des Hektor gebunden geblieben ist.”

rescatar el mundo troyano a partir de su esfera política. Se limitaron a conservarlo en la poesía y el recuerdo. Su incapacidad se tradujo en la imposibilidad de extender las relaciones políticas más allá de las murallas de cada *polis*.

Los romanos, como supuestos descendientes de Troya, fundaron en Italia lo político, y lo llevaron mas allá de los límites establecidos por los griegos. Para los griegos la política existía entre los ciudadanos de la misma *polis*. En cambio, los romanos, gracias a su esfera política, amplían el ámbito público hasta abarcar dentro de él a los pueblos antes enemigos y ahora aliados. (Cf. WP, 108)

Arendt piensa que griegos y romanos veían en la guerra el origen de su existencia política. Pero los griegos, sólo porque a través de ella se aseguraban y maravillaban de su identidad y valía. Para los romanos, en cambio, la guerra era la ocasión de conocerse y probarse, pero también la oportunidad de conocer a los otros. Tras el final de la guerra, no volvían a las murallas de su *polis* a disfrutar su gloria. Algo nuevo había nacido entre ellos y el pueblo derrotado:

“habían obtenido algo nuevo, un nuevo ámbito político, garantizado por el tratado, en el que los enemigos de ayer se convertían en los aliados de mañana. Dicho políticamente, el tratado que vincula a dos pueblos hacer surgir entre ellos un nuevo mundo o, más exacto, garantiza la pervivencia de un mundo nuevo, común ahora a ambos, que surgió cuando entraron en lucha y que crearon al hacer y padecer algo igual.”³⁵ (WP, 108-109)

³⁵ “sondern hatten etwas neues gewonnen, einen neuen politischen Bereich, der durch den Vertrag gesichert war, mit dem die Feinde von gestern zu Bundesgenossen von morgen wurden. Politisch gesprochen lasst der Vertrag, der zwei Volker verbindet, zwischen ihnen eine neue Welt entstehen oder, genauer, garantiert das Fortbestehen einer neuen, nun ihnen gemeinsamen Welt, die

Para Arendt la *lex* romana (signo de la esfera política) constituye una vinculación duradera (*dauernde Bindung*) que se realiza primero entre los dos grupos más antiguos de Roma: los plebeyos y los patricios, pero que más tarde se extiende a todos los pueblos conquistados (Cf. WP, 109).

La ley romana se extiende, se abre a la inclusión de otros pueblos dentro de su ámbito público porque va acompañada de acuerdos y arreglos y no se limita a su violenta imposición: “Por lo tanto, una ley es algo que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado, sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos.”³⁶ (WP, 109)

Pienso que la esfera política, al hacer uso de la ley, confiere duración a la relación que establecen los hombres en sus momentos de aparición en el ámbito público. La esfera política da solidez al mundo y a la parte que aparece: el ámbito público. La esfera política crea la posibilidad de que los hombres que aparecieron, actuaron y hablaron en público, lo hagan de nuevo, y que las relaciones que establecieron en el ámbito público, permanezcan separadas de la necesidad y la violencia.

Arendt continúa su exposición con un análisis de las diferencias entre el *nomos* y la *lex*. Ambos caminos representan para ella el esfuerzo de griegos y romanos por dar solidez a su ámbito público de aparición, libertad y exclusión de la violencia, a través de las instituciones.

entstanden war, als sie im Kampf sich trafen und im Tun und Leiden ein Gleiches hervorgebracht hatten.”

3. Grecia y Roma: *Nomos* y *Lex*

Arendt compara la visión de griegos y romanos sobre la organización de la vida en común, de acuerdo a como esta visión se plasma en sus respectivas esferas políticas. Para ello se vale del término griego *nomos* y del romano *lex*. De nuevo Arendt, a través de las palabras intenta recuperar el sentido original y puro de las experiencias políticas.

3.1 El origen de la esfera política

Las esferas políticas de griegos y romanos se fundaban en sus nociones de *nomos* y *lex*. Por ello al examinar ambas nociones, se analiza también a las esferas políticas que construyeron.

La primera contraposición entre el *nomos* y la *lex* es su origen. El *nomos* era fabricado por un legislador, a la manera como los muros de la ciudad eran diseñados por un arquitecto (Cf. WP, 109). *Nomos* establecía los ámbitos de la *polis* y en especial delimitaba el Ágora como el escenario de la acción política.

Así como los muros de la ciudad definían los contornos dónde era válido el modo de vida de la *polis*, la ley definía los límites de la acción de sus habitantes. La ley creaba un espacio para que los ciudadanos actuaran en libertad: “la ley es la frontera amurallada, levantada y producida por un

³⁶ “Also ist ein Gesetz etwas, was Menschen mit-einander verbindet, und es kommt zustande nicht durch eine Gewalthandlung oder ein Diktat, sondern durch eine gegenseitige Abmachung und

hombre, dentro de la cual se encuentra el ámbito de lo propiamente político, en el cual los muchos se pueden mover con libertad.”³⁷ (WP, 111)

Este espacio situaba la política como una actividad exclusiva del interior de la *polis*. La relación de una *polis* con otras *poleis* y con los bárbaros no privilegiaba el discurso sobre la violencia y el uso de la fuerza. El *nomos* griego fundaba el ámbito público dentro de la *polis*, separado del ámbito privado donde reinaban la desigualdad y la arbitrariedad.

Según Arendt, en la cultura ática la actividad legislativa era una fabricación y no una actividad política.³⁸ El legislador no requería ser ciudadano. Como cualquier producto del trabajo, la fabricación del *nomos* (*herstellen*) implicaba violencia: “La ley fabrica el espacio de lo político y conlleva, por lo tanto, lo violento y violentador que es propio de todo fabricar.”³⁹ (WP, 112)

Legislar una constitución es fabricar un instrumento que, como todo instrumento, a su vez es medio para algo, en este caso establecer el ámbito

Abrede.”

³⁷ “Das Gesetz ist der von einem Menschen erstellte und hergestellte Grenzwall, innerhalb dessen nun der Raum des eigentlich Politischen entsteht, in dem die Vielschicht frei bewegen.”

³⁸ Es importante aclarar dos puntos respecto a la noción de Arendt sobre la legislación en Grecia. Si bien Arendt atina al señalar que la legislación no es una actividad política, lo apolítico de la actividad no radica en que sea una “fabricación” como ella afirma, sino en que era una actividad que realizaba una persona sola, a quien se le concedía, por acuerdo de los ciudadanos, amplias facultades para crear las leyes. La actividad de legislar era apolítica porque no implicaba la discusión ni la persuasión, pero la actividad del legislador no era despreciada al modo como se despreciaban las otras actividades manuales; por el contrario, el legislador se consideraba muchas veces un representante de la divinidad e incluso, como sucedió en Esparta con Licurgo, se generaba un mito en torno a su persona. Cf. Cf. Raaflaub, A. Kurt. “Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece.” C. Row, M. Schofield, eds. op. cit. 39-48.

³⁹ “Das Gesetz stellt den Raum des Politischen her und enthält das Gewaltsam-Gewaltatige, das allem Herstellen eigen ist.”

público. El ciudadano evita participar de la actividad legislativa porque las actividades de la fabricación no se consideran dignas del hombre libre. Además la violencia contraviene la disposición del ciudadano de relacionarse con los otros por medio del discurso.

A diferencia de los griegos, los romanos consideraron la legislación como la acción política por excelencia. La legislación consiste en el argumentar y contra argumentar (*Rede y Gegenrede*) entre ciudadanos, del que se deriva la ley (Cf. WP, 109) Para los romanos el ámbito público no se construye previo a las acciones que ocurrirán en él (como pensaban los griegos). El ámbito público romano se establece y adquiere permanencia en el momento en que los contratantes “atan sus acciones” a las disposiciones contenidas en el contrato.

Las doce tablas romanas son un acuerdo entre dos partidos opuestos: los patricios y los plebeyos. El contrato que surge del acuerdo representa la voluntad que ambas partes tienen de continuar viviendo juntos. Implica la disposición de ambas partes para evitar que los conflictos surgidos de la convivencia destruyan el ámbito público, al derivar en explosiones violentas. La *lex*, como acuerdo entre patricios y plebeyos, no busca eliminar las diferencias entre los dos grupos, las acentúa; con ello salva la pluralidad, al tiempo que permite la convivencia pacífica. (Cf. WP, 110)

Del acuerdo inicial de los romanos viene la convicción expresada por Virgilio (*Eneida*. VII, 203-4) de que la ley no aparece hasta que hay un contrato entre diferentes: “La ley se da principalmente ahí [en el acuerdo], porque sólo vale

como un contrato a efectuarse entre los oriundos y los recién llegados.⁴⁰ (WP, 114)

El contrato entre patricios y plebeyos que dio origen a Roma es también la causa del afán romano de poner a toda la tierra bajo su ley. Con esta actitud los romanos reviven la experiencia que se encuentra en los orígenes de su fundación. Para ellos, el contrato entre contrarios es el origen del ámbito público. Los romanos – con las alianzas y tratados que realizaron con otros pueblos – extendieron su propia experiencia hasta hombres que no habían participado de ella: “La »res publica«, los asuntos abiertos, que de este contrato surgen y que se convierten en la República Romana, se localizaban en el espacio entre los antes enemigos y ahora aliados. La ley es aquí también algo que instauro las relaciones entre los hombres.”⁴¹ (WP, 10)

3.2 Naturaleza, libertad y violencia

Los griegos tienden a relacionarse con la ley desde una concepción casi contraria a la romana. Para los griegos la ley no surge de los acuerdos entre ciudadanos; más bien los ciudadanos surgen de la ley. La ley define la condición de ciudadano a la manera que el padre es indispensable para generar la existencia física, el *Daseins* del hijo (Cf. WP, 113) De ahí la convicción expresada en Platón de que la ley cría al ciudadano⁴².

⁴⁰ “Das Gesetz entsteht dort überhaupt erst, weil es nun gilt, einen Vertrag zwischen den Ansässigen und den Neuankömmlingen zu machen.”

⁴¹ “Die »res publica«, die öffentliche Angelegenheit, die aus diesem Vertrag entstand und zur Römischen Republik wurde, war in dem Zwischenraum zwischen den ehemals feindlichen Partnern lokalisiert. Das Gesetz ist hier also etwas, was Bezüge zwischen Menschen neu stiftet.”

⁴² Cf. Platón. *Critón*. 50d.

Una paradoja de la ciudadanía en la *polis* es que los ciudadanos son libres gracias a la ley, pero también se relacionan con la ley como el esclavo se relaciona con el amo:

“Pero puesto que esta relación de obediencia a la ley no tiene ninguna terminación natural, como aquella con el padre, puede ser comparada de nuevo con la relación entre señor y esclavo, de tal modo que el ciudadano libre de la *polis* era frente a la ley, es decir, frente a las fronteras dentro de las cuales era libre y donde yacía el espacio de la libertad, un »hijo y esclavo« para toda la vida.”⁴³ (WP, 113)

La paradoja apunta a una tensión de gran importancia en el pensamiento de Arendt entre naturaleza, libertad y violencia⁴⁴. La ley como producto de una fabricación, conlleva un elemento de violencia y se opone a lo que naturalmente es, aquello que no demanda la ayuda ni de hombres ni de dioses para ser (Cf. WP, 114) Todo lo no natural no es por sí mismo, y por tanto le es propio una ley que le permita ser llevado a la aparición (*hervorgebracht*)

El ámbito público, si no es natural, es producto de la ley, y entonces requiere de la violencia para su fundación; pero para Arendt el ámbito público es el lugar que los hombres construyen para excluir la violencia. ¿Cómo se concilia el hecho de que se construya con violencia el ámbito que excluye la violencia? ¿Incorre Arendt en el error de que acusa a todas las utopías políticas; de tratar de construir una sociedad como se construye una casa?

⁴³ “Da aber dies Gehorsamsverhältnis zum Gesetz kein natürliches Ende [hat] wie das zum Vater, kann es auch wieder dem Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven verglichen werden, so dass der freie Bürger der *Polis* dem Gesetz gegenüber, das heisst der Grenze gegenüber, die innerhalb derer er frei war und [wo] der Raum der Freiheit lag, ein »Sohn und Sklave« zeitlebens war.”

⁴⁴ Me limitaré a tratar de plantear la tensión en términos claros y a sugerir una vía de interpretación que, sin resolver la tensión, impida que sea formulada como un absurdo.

Para aclarar estas preguntas es importante distinguir entre violencia de la naturaleza sobre el hombre y violencia del hombre sobre la naturaleza. La violencia de la naturaleza sobre el hombre, son aquellas exigencias fisiológicas que el hombre tiene por ser animal, y que escapan a su decisión y a su control. Esta violencia corresponde a la condición humana de ser orgánico, tratada en el capítulo 1.

La violencia del hombre sobre la naturaleza es la transformación que el hombre hace de los elementos naturales, al arrancarlos de su ciclo vital y usarlos para construir un mundo de cosas. La violencia del hombre sobre la naturaleza corresponde a la condición humana de mundanidad que también mencioné en el capítulo 1.

Conforme a esta distinción, la fabricación de una esfera política que dé estabilidad a un ámbito público, desde el punto de vista de los hombres, los libera de la violencia de la naturaleza. El ámbito público permite a quienes en él participan vincularse más allá del afán por sobrevivir.

Desde el punto de vista de la naturaleza, la instauración del ámbito público ejerce violencia sobre el hombre, porque lo arranca de su ciclo natural de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte, y lo inserta en un orden que apunta más allá de ese ciclo, hacia la inmortalidad. Creo que el elemento violento que para Arendt se da en toda legislación, es la superación de la condición de animalidad propia del ser humano. Las leyes de la *polis* fundan la igualdad entre ciudadanos y la desigualdad de éstos con respecto a los no ciudadanos. Esta instauración de la diferencia política rompe con las circunstancias naturales de la especie humana (Cf. WP, 112)

Como el ser humano no se reduce a su naturaleza orgánica, es capaz de “violentar” el instinto que coloca a la supervivencia como el mayor bien, y crear un ámbito donde el ánimo (*Ziel*) sea buscar la gloria inmortal. Parece que los griegos pudieron establecer un espacio de libertades en su ámbito público, una vez que con medios violentos, consiguieron obligar a esclavos y mujeres a ocuparse de las necesidades de los ciudadanos. Ni a las mujeres ni a los esclavos les correspondía por “naturaleza” satisfacer las necesidades de los ciudadanos.

La ley de la *polis* fabricada por un legislador establece un estado de cosas, un escenario que permite la libertad porque circunscribe la violencia y la necesidad al ámbito de lo privado. Pero el *nomos* no es útil para llevar la libertad más allá del Ágora; la coincidencia del *nomos* con los muros de la ciudad (Cf. WP, 99) vuelve imposible que se vincule una *polis* determinada con cualquier otro grupo humano fuera de ella.

3.3 Los límites de la esfera política

Igual que para los griegos, para los romanos sólo hay relaciones políticas donde hay una esfera política. Pero, al contrario de los griegos, ellos piensan que las relaciones políticas se dan sobre todo en el encuentro con otros pueblos y no en el Ágora de la ciudad. (Cf. WP, 115)

En Grecia cada *polis* tiene una ley independiente y cada nueva fundación de una *polis* reclama un nuevo legislador (Cf. WP, 114) Los romanos en cambio, veían a la guerra como ocasión de iniciar una nueva relación política con los

enemigos derrotados; la guerra era para ellos: “el inicio de lo político, es decir, un espacio político nuevo y pacífico, establecido a través de un contrato de alianza.”⁴⁵ (WP, 115)

En sus conquistas militares los romanos sostienen el principio de no aniquilar a nadie: más bien ampliar el ámbito público a través de contrato. La característica de la esfera política romana es su apertura, su capacidad para recibir dentro del ámbito público siempre más pueblos. Para los griegos la esfera política refería a límites, a finitud, y no a expansión. La esencia de la esfera política griega es marcar y crear los límites de la acción: “Radica en esencia en trazar fronteras y precisamente no lazos ni vínculos.”⁴⁶(WP, 111)

La ley de la *polis* tiene como misión justo lo contrario de la ley romana. Busca ante todo prevenir la ampliación del ámbito público, no promoverla. Para los griegos la desmesura implícita en la ampliación ilimitada del ámbito público constituía el terrible vicio de la *hybris*: “La ley es aquello según lo cual la *polis* proyecta su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; la violación de la ley por sobrepasar o exceder la frontera del ser dado (*Dasein*) y limitado por la ley, es por tanto Hybris.”⁴⁷ (WP, 112)

Sobrepasar los límites marcados por la ley para la acción y llevar la acción más allá del *Ágora*, significaba atentar contra la *polis* y contra la seguridad que ofrecía como espacio para la libertad. El *nomos*, la esfera política,

⁴⁵ „der Anfang der Politik beziehungsweise, eines neuen, im Friedens- und Bündnisvertrag entstehenden politischen Raumes.“

⁴⁶ „Es geht im wesentlichen um Grenzziehung und gerade nicht um Bindung und Verbindung.“

⁴⁷ „Das Gesetz ist gleichsam das, wonach eine *Polis* ihr weiteres Leben angetreten hat, das sie nicht abschaffen kann, ohne die eigene Identität aufzugeben, und gegen das zu verstossen dem Überschreiten einer dem *Dasein* gesetzten Grenze gleichkommt und daher Hybris ist.“

circunscribe la acción a la *polis* y hace que las consecuencias de aquello que se da en la *Ágora* vuelvan a la *polis*:

“Gracias a la *Nomos* se contiene y esconde que la acción se disipa en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones [por la ley FGC]; recibe lo actuado, la estable (*bleibende*) figura que hace al Hecho, el cual, en su grandeza, esto es en aquello que tiene de sorpresivo, puede ser recordado y confirmado.”⁴⁸ (WP, 119)

Los griegos no veían en el *nomos* una alianza, un vínculo o una relación, sino una frontera para la acción que en sí misma era ilimitada; una frontera que no debía rebasarse porque sus consecuencias imponderables causarían que el agente cayera preso de su propia acción. (Cf. WP, 118) Es como si el hecho de que la ley fuera dada por un legislador, y no generada por los ciudadanos, determine ciertos límites que los ciudadanos no podían alterar, del mismo modo que la condición humana está marcada por ciertos límites que el hombre no debe superar.

Los griegos pensaban que era indispensable el *nomos* y la esfera política, para originar la *polis*. La *polis* a su vez, era la condición para promover y confirmar las grandes acciones y recordarlas a través de las generaciones.

Por el contrario, la esfera política de los romanos no limitaba la acción política al pueblo romano. El contrato de los romanos con los pueblos derrotados, establecía un nuevo ámbito público. Significaba un compromiso duradero de alianza. Los romanos construían con los vencidos una *Societas*, una unión de

⁴⁸ „Vom *Nomos* her, der es beschränkt und verhindert, dass es sich in einem unübersehbaren, ständig wachsenden Bezugssystem verflüchtigt, erhält das Gehandelte die bleibende Gestalt, die es zur *Tut* macht, die in ihrer Grosse, und das heist in ihrem *Überragen*, erinnert und bewahrt werden kann.”

socios o colaboradores que en teoría comparten los mismos fines. Querían establecer una *Societas Romana* sin límites dirigida y fundada por ellos, que vinculara a todos los pueblos con ellos como aliados eternos. (Cf. WP, 117)

La *lexis* que les permitió a los romanos construir sus alianzas cooperativas, también los arrastró – contra sus deseos y en un ejemplo claro de las consecuencias ilimitadas de la Acción – a dominar sobre todos los pueblos derrotados. Los romanos cayeron con los pueblos vencidos en una relación que remplazaba el espíritu de “alianza entre iguales” por el de dominación del más fuerte, y con ello substituyeron la relación política por una relación de control y fuerza. (Cf. WP, 119)

Para Arendt la destrucción de Cartago es el inicio del fin del espíritu abierto de Roma. La aniquilación de Cartago probó que el ámbito público construido por Roma era incapaz de permanecer en una constante e infinita ampliación. Arendt aventura que quizá Roma destruyó Cartago porque los cartagineses no estaban dispuestos a participar del ámbito público romano; los cartagineses no quisieron establecer un acuerdo que los hiciera aliados de Roma y no enemigos. Así, Cartago ejemplifica un régimen que no quiere aceptar las condiciones para vivir en un mundo común, y en consecuencia, debe ser eliminado en aras de preservar ese mundo (Cf. WP, 115)

Pero Arendt también da otra perspectiva de la destrucción de Cartago. La guerra contra Cartago mostró a los romanos las limitaciones de sus principios del contrato y la alianza cooperativa; los límites de su esfera política. Contrario a lo que los romanos pensaban o aceptaban, Cartago puso de manifiesto que la alianza con Roma era en realidad un contrato de

subordinación, y que los romanos no estaban dispuestos a aceptar otro tipo de relación con los pueblos vencidos.

Roma era incapaz de asimilar a otro pueblo en condiciones de igualdad. Los romanos se aliaban con cualquier pueblo sin importar su mentalidad, su religión o sus costumbres, siempre y cuando este pueblo estuviera dispuesto a entrar en una relación de dominación. Su pretendida actitud política frente a los otros pueblos consistía en conferir a todos los vencidos la misma dignidad, todos subordinados a Roma:

“En lo que Roma fracasó en el caso de Cartago fue precisamente en el hecho de que lo único posible entre ambos hubiera sido como máximo un tratado entre iguales, una especie de coexistencia hablando en términos modernos, y tal contrato moderno yacía fuera de las posibilidades del pensamiento romano.”⁴⁹ (WP, 117)

La capacidad ilimitada de los romanos para establecer alianzas alteró el espíritu homérico original que animaba la asimilación de otros pueblos. En su inicio, las alianzas fueron la expresión romana de la disposición homérica-griega de salvar y recordar todo lo extraordinario para hacerlo inmortal, al margen de si el autor de aquello extraordinario fuera amigo o enemigo.

Conforme Roma dominó más pueblos, substituyó su ánimo de inmortalizar las grandes gestas por una *hybris* que los impulsaba a extender sus contratos y sus dominios sin respetar ningún límite:

“Ellos pagaron en lo político con algo menos catastrófico, pero en lo espiritual con algo no menos decisivo; [pagaron FGC] con el deseo griego-

homérico de imparcialidad, con el sentido por lo grande y lo sorprendente en cualquiera de sus formas, donde quiera que se encuentre, y la voluntad de hacerlo inmortal a través de la gloria.”⁵⁰ (WP, 120)

La *hybris* romana dejó su huella en las narraciones de sus historiadores, quienes alejados del espíritu homérico y del ejemplo de Herodoto, fueron incapaces de reconocer la grandeza de otros pueblos y centraron todas sus historias en Roma solamente: “la ocurrencia de que pudiera haber algún otro que igualara a Roma en grandeza y fuera por eso igualmente digno de una historia rememorativa: este pensamiento, con que Herodoto introduce la guerra de los persas, es ajeno a los romanos.”⁵¹ (WP, 121)

Arendt piensa que la esfera política de los romanos se destruyó por no haber limitado los contratos con los otros pueblos y por transformar a los aliados en subordinados. La esfera política de la *polis*, por su parte, se destruyó porque el *nomos* fue incapaz de limitar las acciones de los hombres ambiciosos, quienes envenenados por el espíritu agonal, quisieron conseguir la gloria inmortal, sin importarles las consecuencias para su *polis*. Estos hombres ambiciosos quisieron remplazar la relación de igualdad entre los ciudadanos, por una relación donde ellos dominaran sobre los demás.

⁴⁹ „Woran die Römer im Falle Karthagos scheiterten, war gerade, dass hier höchstens ein Vertrag zwischen Gleichberechtigten, eine Art Koexistenz, modern gesprochen, möglich gewesen wäre und dass ein solche moderner Vertrag ausserhalb der Möglichkeiten römischen Denkens lag.“

⁵⁰ „Sie bezahlten politisch weniger katastrophal, aber geistig nicht weniger entscheidend mit dem Verlust der griechisch-homerischen Unparteiichkeit, dem Sinn für das Grosse und Überragende in allen seinen Gestalten, wo immer es sich findet, und dem Willen, es durch Ruhmen unsterblich zu machen.“

⁵¹ „Die Vorstellung, dass es etwas schlechthin Anderes geben könnte, das doch Rom and Grösse ebenbürtig und daher der crinnerenden Geschichte gleich würdig sein könne: Dieser Gedanke, mit dem Herodot die Perserkriege einleitet, lag den Römern ganz fern.“

Las esferas políticas de Grecia y Roma fueron incapaces de limitar las consecuencias de la acción y de evitar que éstas ocasionaran la destrucción del ámbito público que permitió que se dieran. Por su amor a la individualidad los griegos no consiguieron unirse en un frente común para rechazar a los macedonios invasores y después a los romanos (Cf. WP, 119), además de tener que lidiar con esos ciudadanos que, movidos por su afán de destacar, vieron en la traición a su *polis* propia el camino para la gloria inmortal, como ejemplifica mejor que nadie Alcibiades.

Espero haber mostrado que tanto la esfera política griega como la romana llevaban dentro de su estructura el germen de la destrucción del ámbito público que intentaban preservar. Arendt muestra las contradicciones insalvables de ambas vías de organización de la vida en común sin ofrecer ninguna solución. Sin embargo, parece que la *polis* y la república rescataron algo del “ánimo homérico”, y en esa medida les fue posible construir ámbitos públicos, espacios para la acción y preservarlos al menos por algunos años.

En el capítulo conclusivo, abundaré sobre la compleja relación entre un ámbito público y una esfera política. Pienso que la relación público - político se muestra como una tensión entre la renovación y la conservación de un espacio para la acción. Creo que para el balance de esta tensión la narrativa juega un papel fundamental.

V. Conclusiones: Narración y Política

*Beim Sprechen teilen wir das Wort und die Welt
und verbannen die stumme Gewalt von der zivilisierten Agora.*

Marco Estrada

1. Volver a la experiencia

Arendt lleva a cabo una *fenomenología existencial*⁵² para reconocer los acontecimientos histórico-políticos como singulares, y comprenderlos sin necesidad de reducirlos o simplificarlos en aras de explicarlos con leyes universales. Así Arendt rescata conceptos e intuiciones para comprender tanto acontecimientos pasados como actuales. Arendt presenta su pensamiento de modo narrativo: cuenta de nuevo historias, a la manera como Homero narró de nuevo la guerra de Troya.

La fenomenología existencial de Arendt aspira a “rehabilitar” conceptos clásicos como público, privado, acción, trabajo, labor, etc. Como mencioné en el capítulo 3, la rehabilitación consiste en devolver a los conceptos su sentido, para que con ellos pensemos nuestra compleja realidad tejida a partir de los acontecimientos públicos.⁵³

⁵² Cf. Estrada, Marco. op. cit. 120-21, 193.

⁵³ Estoy convencido de que la propuesta de Arendt ofrece una original teoría del conocimiento que aspira a comprender acontecimientos histórico políticos, acontecimientos que se dan dentro de un mundo cultural y que no se reducen a la descripción de fenómenos físicos. Arendt se distancia de las teorías del conocimiento tradicionales que o bien explican cómo fenómenos físicos extramentales son asimilables por nuestro intelecto; o bien realizan una crítica de nuestro conocimiento para descubrir sus límites y condiciones de posibilidad. Así, Arendt no postula *conocer* una realidad fenoménica, sino *comprender* una realidad histórico-política. Para un análisis del juicio como facultad de conocimiento de los hechos políticos singulares Cf. Estrada, Marco. op. cit. en especial capítulos 5 y 6.

En mi trabajo he abordado sobre todo *The Human Condition* y *Was ist Politik?*, en ambos textos he intentado reconstruir las vinculaciones del pensamiento arendtiano con la experiencia de Troya que ella menciona una y otra vez como fuente de nuestra terminología política. No he considerado otras experiencias que también son claves para las categorías arendtianas: el Renacimiento, la Revolución Francesa, la Revolución industrial, la Revolución atómica, el totalitarismo, la conquista del espacio, el episodio de *Little Rock* entre otros; son acontecimientos sobre los que Arendt reflexionó y que le ayudaron a formular sus categorías, a criticarlas y a mejorarlas como instrumentos de comprensión.

Los conceptos arendtianos adquieren diferentes matices en cada uno de sus textos, pero sin duda *The Human Condition* y *Was ist Politik?* son textos privilegiados para estudiar la Acción. En otras obras Arendt aclarará intuiciones ya formuladas en estos textos. Por ejemplo ya en *The Human Condition* se anuncia algo así como un “ánimo común” en las empresas heroicas o acciones en concierto; y en *Was ist Politik?* distingue entre fin y ánimo (Cf. WP, 125, 209). Pero es en *On Revolution* donde propone una gestación institucionalizada de las acciones en concierto: una esfera política diseñada para generar numerosos centros de poder; también en *On Revolution* distingue con claridad entre principio, fin y ánimo, y asigna a cada uno el papel que le corresponde en la fundación de una esfera política que proteja el ámbito público.

Otro ejemplo es el concepto de “mundo ampliado”. En *Was ist Politik?* Arendt atribuye a Homero un tipo de pensamiento ampliado que le permite narrar la guerra de Troya desde las diferentes perspectivas de aqueos y

troyanos (Cf. WP, 98) ; sugiere que el pensamiento ampliado lo retoma Kant en la *Crítica del Juicio*. Arendt desarrolla esta intuición en los textos que después se recopilaron bajo los títulos de *The Life of the Mind* y *Lecture's on Kant's political Philosophy*.

Los dos ejemplos citados prueban la unidad del pensamiento arendtiano. Aunque sus escritos se ocupan de temas distintos y narraciones diferentes guardan entre ellos afinidades respecto a la terminología y a los motivos centrales: Arendt busca afirmar la singularidad de cada hombre y la pluralidad de la especie humana; quiere afirmar la libertad y defender la capacidad de los seres humanos para comprender las situaciones histórico políticas que crean con su actuar. Estos motivos se formulan con mayor o menor exactitud en todas sus obras.

Para comprender mejor el pensamiento de Arendt es indispensable situar sus principales categorías dentro de los contextos que les corresponden. Realizar un rastreo y una cuidadosa reconstrucción de cómo llega Arendt a formular sus conceptos es indispensable para medir el alcance de éstos y aplicarlos no como dogmáticas clasificaciones ontológicas de la realidad, sino como categorías flexibles que pueden alterarse y reformularse para explicar mejor un acontecimiento político determinado.

Usar los conceptos de Arendt fuera de contexto lleva a una “taxonomía de la realidad política” donde parece que los fenómenos deben acomodarse a los conceptos y no los conceptos a los fenómenos. Los conceptos de Arendt separados de sus narraciones parecen a un tiempo extravagantes, inútiles, radicales, melancólicos y “anti-modernos”; formulaciones soñadoras de una

pensadora que vivía en un idílico pasado greco-romano y que postula algo tan absurdo como una política en la que la racionalidad instrumental no juega ningún papel⁵⁴ y donde no existe la distinción entre gobernantes y gobernados.

En el primer apartado de este capítulo conclusivo formularé las cualidades centrales de un ámbito público y las características esenciales mínimas que requiere una esfera política que aspire a preservar un ámbito público. En el segundo y último apartado de la tesis propondré una articulación de la narrativa con el ámbito público y la esfera política.

2. Lo público y lo político

Como procuré mostrar en el capítulo 1 los hombres son capaces de habitar en un mundo construido por ellos. El mundo se forma de la trama de relaciones humanas y las cosas del mundo (*Welt-Dinge*⁵⁵) que cobran un sentido gracias al significado que adquieren con respecto a las relaciones humanas.

En el capítulo 2 sugerí que el mundo es generado por los hombres cuando logran “actualizar” su pluralidad ontológica inicial y transformarla en una pluralidad por actuar. El modo humano de vivir es aquel en que se manifiesta la pluralidad humana, esto sucede cuando los hombres actúan entre ellos y así revelan, a los otros y a sí mismos, su *quien*. La acción para Arendt es una rica categoría que abarca aquellas actividades con las que un hombre se vincula libremente y sin violencia con otros.

⁵⁴ Para una exposición de la articulación entre racionalidad política y racionalidad instrumental en el pensamiento de Arendt Cf. Estrada, Marco. op. cit. Capítulo 2.

También en el capítulo 2 intenté especificar dimensiones de la acción que después ejemplifiqué en el capítulo 3. Con ello vinculé la Acción de Arendt con las acciones particulares de los héroes homéricos. También en el capítulo 3 expliqué en qué consistía el espíritu agonal griego y cómo a gracias al espíritu agonal los griegos descubrieron y construyeron diversos ámbitos públicos: espacios de aparición donde se relacionaban a través de acciones y discursos.

En el capítulo 4 pretendí articular los intentos de griegos y romanos para dar estabilidad al ámbito público que surge espontáneo cuando los hombres actúan. Aunque ambos proyectos fracasaron descubrimos en ellos las cualidades fundamentales de un ámbito público. En mi tesis he distinguido entre ámbito público y esfera política. Aunque en *The Human Condition* y en *Was ist Politik?* no se ofrece una articulación clara del ámbito público y la esfera política sí es posible definir ciertas características de ambos. A continuación sintetizo las cualidades del ámbito público y propongo cómo entiendo su interacción con la esfera política.

El ámbito público es un espacio que se construye entre los hombres y en el cual cada uno puede aparecer a través de sus acciones. El ámbito público es la dimensión visible de un mundo común. Las cualidades esenciales del ámbito público son la pluralidad y la libertad. La pluralidad consiste en que cada participante exprese su opinión sobre el mundo común que los une, y que ellos objetivan en ciertas fabricaciones. La libertad del ámbito público se manifiesta en tres aspectos:

⁵⁵ Cf. Idem. 119.

Primero el ámbito público se encuentra por encima de la necesidad natural. Quienes participan en el ámbito público han controlado sus necesidades y por ello pueden distanciarse de sus apetitos animales y no subordinar sus actos a la supervivencia. En términos de Arendt, el ámbito público no se subordina ni existe para la actividad laboral.

Segundo en el ámbito público no hay un gobernante, un dominador que impida la actuación pública del resto de las personas. En el ámbito público los hombres son libres de actuar, de dialogar con los otros y acordar proyectos comunes. Por ello dentro del ámbito público surge la política.

Tercero el ámbito público se encuentra libre de cualquier criterio de racionalidad instrumental, no está sujeto a los parámetros del *homo faber*. La finalidad del ámbito público se satisface con su propia existencia. El ámbito público no es un medio para un fin posterior. Eso *no significa que la racionalidad instrumental se encuentre marginada de cualquier discusión pública*, más bien la existencia del ámbito público no se cuestiona por ningún criterio instrumental. No se destruye el ámbito público en aras de mejorar el orden de una sociedad, aumentar su productividad o su consumo. Paso ahora a la relación entre ámbito público y esfera política.

En el capítulo 4 definí la esfera política como *el conjunto de materializaciones mundanas de las promesas y alianzas que relacionan a los hombres; como pueden ser contratos, leyes, constituciones e instituciones*. Por tanto la esfera política es un instrumento cuyo objetivo es garantizar la estabilidad del ámbito público como un espacio de libertades donde no rija el instinto de

sobrevivir. El ámbito público es un fin en sí mismo, pero la esfera política es un medio para conseguir ese fin.

La esfera política define procedimientos que favorecen la discusión de los problemas comunes, y promueven su solución a través de acuerdos y no de la violencia. La esfera política garantiza que “los muchos”, que conforman el ámbito público, puedan actuar en libertad. Para ello la esfera política intenta limitar las acciones de los ciudadanos y evitar que la *hybris* de alguno – el deseo de eliminar las perspectivas e iniciativas distintas de las suyas –, anule las libertades y las posibilidades de actuar de los otros. La esfera política cuida que las acciones personales no destruyan el ámbito público.

La esfera política es un instrumento flexible capaz de alterarse para asimilar los cambios histórico-políticos, sin permitir que estos cambios pongan en peligro al ámbito público. La esfera política es la materialización de los acuerdos en el ámbito público, es la parte objetiva e instrumental del ámbito público. La relación entre el ámbito público y la esfera política es de mutua dependencia: la esfera política confiere estabilidad al ámbito público pero, a través del ámbito público, la esfera política se renueva y adapta a las circunstancias.

Aunque la relación es de mutua dependencia es más importante para la libertad, en última instancia, el ámbito público que la esfera política. La esfera política existe y tiene repercusiones en el mundo en la medida en que los habitantes del ámbito público respetan las disposiciones de la esfera política. El totalitarismo es un ejemplo de corrupción de la esfera política, a pesar de lo

dañino que fueron los regímenes totalitarios no lograron, como pretendían, erradicar la libertad y la pluralidad de la tierra.

Cabe mencionar que, corresponde también a la esfera política, fabricar procedimientos que permitan la asimilación de lo nuevo en cualquiera de sus apariciones: los jóvenes y extranjeros que se integran al ámbito público; y el ámbito público que se genera más allá de las fronteras delimitadas por una esfera política determinada, y que constituyen la política exterior.

En el pensamiento de Arendt hay una notoria apuesta por la novedad como una expresión de humanidad. La condición de natalidad enriquece el ámbito público, las nuevas opiniones de jóvenes o extranjeros no son contrarias al clima de libertad que se genera en un ámbito público. Para Arendt los participantes “recién llegados” enriquecen el ámbito público con nuevas propuestas y puntos de vista sobre los problemas comunes.

De la mano por la apuesta a la novedad hay un afán de preservar las condiciones de pluralidad y libertad del ámbito público. En esta tensión entre la novedad y la conservación juegan las narraciones un papel fundamental. En el capítulo 3 usé las narraciones homéricas para comprender mejor la Acción; en el capítulo 4 reconstruí la influencia de una narración en la configuración del ámbito público de grupos humanos. En el último apartado de esta tesis postularé el papel de las narraciones en el equilibrio entre la renovación y la conservación del ámbito público.

3. Narración: conservar y renovar

3.1 La peculiar narrativa de Arendt

En el capítulo 3 dije que el pensamiento de Arendt intenta devolver el sentido a nuestra terminología política; busca para ello, en las experiencias políticas pasadas, el sentido original de nuestra terminología; esta búsqueda se da a través de la narrativa.

Las narraciones son el medio para vincularnos, desde nuestra posición actual, con las experiencias políticas pasadas que les dieron lugar. En el capítulo 3 definí narración como : “la configuración (oral, escrita, visual, etc.) significativa y coherente de peripecias, eventos, sucesos y actores, en fin de “acciones y hechos”⁵⁶ que explican una acción.

La narración es el medio privilegiado para entender las acciones en su singularidad. Para recuperar las experiencias políticas no basta una documentación exacta de los hechos acaecidos. Esta documentación, además de ser imposible, es muy limitada porque los hechos del mundo humano se entienden de forma narrativa y no descriptiva.

La descripción se limita a enumerar una serie de fenómenos naturales, de movimientos y cambios en la naturaleza. La descripción es incapaz de entender el significado mundano de esos movimientos, y por tanto es incapaz de descubrir su sentido.

⁵⁶ Estrada, Marco. “*Decir cómo fue*: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt.” Marco Estrada, ed. op. cit. 206.

El sentido de las acciones humanas es contextual y mundano, la narración atrapa ambos aspectos: en el mundo son las perspectivas personales de los actores – la trama de sus testimonios⁵⁷–, la que nos ayuda a reconstruir la experiencia política tal y como la experimentaron cada uno de sus actores.

De ahí que sea irrelevante preguntarnos por la “validez histórica” de las lecturas de Arendt. Ella es consciente de que interpreta los hechos cuando los introduce dentro de su singular narrativa, su interpretación intenta ser abierta y recuperar perspectivas diferentes sobre un mismo problema. Para que el pasado “arrojé su luz sobre el presente”⁵⁸, no basta describirlo, hay que interpretarlo. La narrativa de Arendt no es cerrada y admite ser rebatida. No exige que se piense como ella sino que se esté dispuesto a discutir con ella, a revisar las narraciones de los hechos para enriquecer la comprensión de los mismos. La narrativa en Arendt es también el puente entre el pasado y el futuro, como intentaré explicar en el siguiente apartado.

3.2 Narrativa: rescate y renovación

A través de las narraciones de experiencias públicas pasadas dotamos de sentido a las palabras políticas que nos ha legado el pasado. La narrativa recupera el ánimo de libertad y pluralidad que permitió la aparición de ámbitos públicos en el pasado. Sin embargo el rescate narrativo no es indiscriminado. No cualquier narrativa refiere a una experiencia pasada de la acción, tampoco cualquier narrativa posee una visión abierta, de pensamiento ampliado, propia del ámbito público.

⁵⁷ Cf. Estrada. Marco. op. cit. 120.

⁵⁸ BPF. “The Gap between the Past and the Future.” 7.

La ruptura de la tradición implica que ella no nos brinda determinaciones específicas para saber cómo resolver nuestros problemas públicos. La tradición no se recibe como una narrativa coherente, sino como una serie de fragmentos desarticulados y las más de las ocasiones contradictorios entre sí. Por eso no basta ni repetir las narrativas, ni aplicarlas de forma directa en la comprensión de nuestra realidad.

Sin decirlo de forma explícita, Arendt realiza una discriminación al retomar las narraciones homéricas. En su rescate no ocupa un lugar importante la esclavitud ni la desigualdad entre varones y mujeres, que hacía de las mujeres trofeos para los soldados vencedores. Arendt se cuida bien de no “cantar” la violencia homérica como ejemplo de acción política gloriosa; privilegia el debate, la lucha con palabras, por encima de la lucha física.

Me parece que dos textos suyos son claves para postular un criterio de discriminación en la articulación de la fragmentada tradición: “Walter Benjamin: The Hunchback” en *Men in dark times*⁵⁹ y “The Crisis in Education” en *Between the Past and the Future*. Me limitaré a esbozar algunas características de los dos como puerta de entrada a una posterior investigación.

En *Walter Benjamin* Arendt apunta que Benjamin, consciente de la ruptura de la tradición (Cf. MDT, “Walter Benjamin.” 190), se ve forzado a actuar como un alquimista que ejerce la crítica para transformar elementos fútiles en algo perdurable y valioso (Cf. MDT, “Walter Benjamin.” 157) Esta transformación narrativa es análoga a la transformación que hace Homero de la violenta

guerra de Troya y que hace Arendt a la narración de Homero. Las tres narrativas son abiertas, plurales y abiertas a lo nuevo.

Arendt, como Benjamin, busca nuevos caminos para lidiar con el pasado (Cf. MDT, "Walter Benjamin." 193) Como un pescador de perlas, Benjamin colecciona citas de orígenes y tradiciones diversas; citas en apariencia inconexas e incoherentes entre sí.⁶⁰ Benjamin une las piezas de su rompecabezas en una narrativa personal (Cf. MDT, "Walter Benjamin" 160) Arendt y Benjamin articulan sus personales visiones del mundo a través de las palabras y de las experiencias de otros. Ambos "toman prestadas" palabras, expresiones y voces ajenas, que componen y reinterpretan para hacer oír sus propias voces.

Los datos históricos y las doctrinas filosóficas de que se vale Benjamin son relevantes en la medida que le permiten comprender su realidad personal: "Benjamin used this doctrine only as a heuristic-methodological stimulus and was hardly interested in its historical or philosophical background." (MDT, "Walter Benjamin." 163) De la misma forma se relaciona Arendt con los elementos de la tradición: los narra de nuevo y con ello les concede una significación nueva, apta para interpretar sus circunstancias. Arendt incluso afirma que el método de Benjamin era rastrear en el origen de las palabras su

⁵⁹ Arendt, Hannah. *Men in dark times*. USA: Harcourt and Brace. 1968. Desde ahora MDT.

⁶⁰ Arendt recuerda incluso los cuadernos de citas de Benjamin: "At any rate, nothing was more characteristic of him in the thirties than the little notebooks with black covers which he always carried with him and in which he tirelessly entered in the form of quotations what daily living and reading netted him in the way of "pearls" and "coral." (MDT, 200) descripción que coincide con los cuadernos recogidos en el *Denktagebuch*.

sentido original (Cf. MDT, “Walter Benjamin.” 165) Método que, como hemos visto, es también utilizado por ella.

Arendt como Benjamin posee un amplio pensamiento que cubre en su ejercicio comprensivo la ciencia empírica, la literatura, la historia y la filosofía. La reflexión de Arendt como la de Benjamin abre nuevos caminos para el pensamiento.

En “Crisis in Education” Hannah Arendt plantea, quizá sin ser consciente, criterios para el rescate narrativo de las experiencias políticas pasadas. El ensayo versa sobre la crisis del sistema educativo estadounidense. Para Arendt la finalidad última de la educación es preparar a los jóvenes para ejercer la ciudadanía. Esta preparación es distinta de un adoctrinamiento o un entrenamiento. El sentido de la educación es enseñar a los jóvenes a actuar, no a comportarse.⁶¹

Lo relevante del texto para mi tesis es la convicción de que, antes de renovar el mundo, es indispensable garantizar su conservación (Cf. BPF, “Crisis in Education.” 192) Para que los nuevos, los recién llegados, puedan tomar iniciativas dentro del ámbito público, es indispensables que se conserve y proteja ese ámbito público. Para que los hombres actúen, hay que proteger la existencia y durabilidad del ámbito constituido por generaciones anteriores para la Acción, esto es, el ámbito público.

Las alteraciones de los nuevos al ámbito público deben salvaguardar a toda costa la pluralidad y libertad, que los faculta para actuar, y alterar el ámbito público. No importa cómo nos organicemos, ni que esfera política utilicemos

para asegurar nuestro ámbito público, siempre que la esfera política sirva para garantizar la permanencia de la libertad y pluralidad del ámbito público.

En la conservación y renovación del ámbito público juega un papel central la narrativa. Es a través de las narraciones que los nuevos experimentan las acciones de sus antepasados y el ánimo de libertad, gloria y pluralidad que les permitió generar un ámbito público. Gracias a las narrativas del pasado somos capaces de criticar nuestras esferas políticas y alterarlas para que respondan al fin de promover, estabilizar y proteger el ámbito o los ámbitos públicos.

Es un lugar común afirmar que en el arte toda innovación viene de un rescate y reinterpretación de motivos tradicionales, es verosímil suponer que algo así suceda también en la renovación de nuestras esferas políticas. Termino con un ejemplo de renovación de una narrativa tradicional:

*Ya la espada de hierro ha ejecutado
la debida labor de la venganza;
ya los ásperos dardos y la lanza
la sangre del perverso han prodigado.*

*A despecho de un dios y de sus mares
a su reino y su reina ha vuelto Ulises,
a despecho de un dios y de los grises
vientos y del estrépito de Ares.*

*Ya en el amor del compartido lecho
duerme la clara reina sobre el pecho
de su rey pero ¿dónde está aquel hombre
que en los días y noches del destierro
erraba por el mundo como un perro
y decía que Nadie era su nombre?*

ODISEA, LIBRO VIGÉSIMO TERCERO⁶²

⁶¹ Para un análisis del pensamiento de Arendt y la educación Cf. Garner, Reuben. "Authority, Authoritarianism, and Education." Reuben Garner, ed. op. cit. y Cf. Mordechai Gordon ed. *Hannah Arendt on Education*. USA: Westvie Press, 2002.

⁶²Borges, Jorge Luis. *Odisea, libro vigésimo tercero*. "El otro, el mismo". *Obras Completas II*. Buenos Aires: EMECE. 1996. 275.

Bibliografía

Arendt, Hannah. "The Gap Between the Past and the Future." *Between Past and Future*. Hannah Arendt, ed. Nueva York: Penguin Books. 1961.

Arendt, Hannah. "Civil Disobedience." *Crisis of the Republic*. Hannah Arendt, ed. New York: Harcourt & Brace. 1972.

Arendt, Hannah. "Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus." *In der Gegenwart*. Úrsula Ludz, ed. München:Piper 2000.

Arendt, Hannah. "El pensar y las reflexiones morales." *Hannah Arendt: de la historia a la acción*. Fina Birulés, ed. Barcelona: Paidós 1995.

Arendt, Hannah. "Fernsehgespräch mit Günter Gaus" *Ich will verstehen*. Úrsula Ludz, ed. München: Piper. 1996.

Arendt, Hannah. "On Violence." *Crisis of the Republic*. Hannah Arendt, ed. New York: Harcourt & Brace. 1972.

Arendt, Hannah. "The Crisis in Education." *Between Past and Future*. Hannah Arendt, ed. Nueva York: Penguin Books. 1961.

Arendt, Hannah. "Tradition and the Modern Age." *Between Past and Future*. Hannah Arendt, ed. Nueva York: Penguin Books. 1961.

Arendt, Hannah. "Truth and Politics." *Between Past and Future*. Hannah Arendt, ed. Nueva York: Penguin Books. 1961.

Arendt, Hannah. "What is Freedom?" *Between Past and Future*. Hannah Arendt, ed. Nueva York: Penguin Books. 1961.

Arendt, Hannah. *Denktagebuch*. Úrsula Ludz, ed. München: Piper. 2002.

Arendt, Hannah. *Lecture's on Kant's political Philosophy*. Ronald Beiner, ed. Chicago: Chicago UP. 1982.

Arendt, Hannah. *Men in dark times*. USA: Harcourt & Brace. 1968.

Arendt, Hannah. *On Revolution*. USA: Penguin. 1963.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2ª. ed. 1958 Introducción Margaret Canovan, Chicago: Chicago UP. 1998.

Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Mary McCarthy, ed. USA: Harcourt & Brace. 1971.

Arendt, Hannah. *The origins of Totalitarianism*. 2ª. ed. 1976. Prefacios añadidos. Chicago: Harcourt & Brace. 1958.

Arendt, Hannah. *Vor Antisemitismus is man nur noch auf dem Monde sicher*. Marie Luise Knott, ed. München: Piper, 2000.

Arendt, Hannah. *Was ist Politik?* Ursula Ludz, ed. 2ª.ed. 1998. Edición revisada y actualizada. München: Piper Verlag. 2003.

Aristóteles. *Metafísica*. Valentín García Yebra trad. Madrid: Gredos. 1982.

Aristóteles. *Physics*. R. P. Hardie y R.K. Gaye, trads. Jonathan Barnes, ed. "The Complete Works of Aristotle I." Princeton: Princeton UP. 1984.

Aristóteles. *Politics*. B. Jowett, trad. Jonathan Barnes, ed. "The Complete Works of Aristotle II." Princeton: Princeton UP. 1984.

Bernstein, Richard. "Judging: The Actor and the Spectator." Garner Reuben, ed. *The Realm of Humanitas*. New York: Peter Lang. 1990.

Blättler, Sidonia. "Feministische Politik und Hannah Arendts Konzeption der Pluralität." *Die Neubestimmung des Politischen*. Kahlert, Heike y Claudia Lenz, eds. Alemania: Ulrike Helmer Verlag. 2001.

Borges, Jorge Luis. *991 AD*. "La moneda de Hierro" *Obras Completas III*. México: EMECÉ. 1996.

Borges, Jorge Luis. *Odisea, libro vigésimo tercero*. "El otro, el mismo". *Obras Completas II*. Buenos Aires: EMECE, 1996.

Borges, Jorge Luis. *Utopía de un hombre que está cansado*. "El libro de Arena" Jorge Luis Borges: *Obras completas III*. México: EMECÉ. 1996.

Bösch, Michael. "Pluralität und Identität bei Hannah Arendt." *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Band 53 (1999)

Brandwood, Leonard. "Stylometry and the early dialogues." *Cambridge Companion to Plato*. Richard Kraut, ed. Cambridge: Cambridge UP. 1992.

Brook, Phillip. *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. Princeton: Princeton UP. 1990.

Buckley, Terry. *Aspects of Greek History: 750 – 323 BC, a Source based approach*. Londres, Nueva York: Routledge. 1996.

Burckhardt, Jacob. *The Greeks and Greek Civilization*. Oswyn Murray, ed. Nueva York: St. Martin's Griffin. 1998.

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political thought*. Cambridge: Cambridge UP. 1992.

Canovan Margaret. "Politics as culture: Hannah Arendt and the Public Realm". *Hannah Arendt: Critical Essays*. Hinchman Lewis y Sandra K. Hinchman, ed. SUNY. 1994.

Cartledge, Paul. "Greek political thought: the historical context." *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, eds. Cambridge: Cambridge UP. 2000.

Cornford, Francis M. *Before and After Sócrates*. Cambridge: Cambridge UP. 1932.

Dietz, G. Mary "Feminist Reception of Hannah Arendt" *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Bonnie Honig, ed. Pennsylvania: Pennsylvania State UP. 1995.

Descartes, René. *El mundo o el Tratado de la Luz*. Ana Rioja, trad. Madrid: Alianza, 1991.

Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. trad. Guillermo Quintás, trad. Madrid: Alianza. 1995.

Dietz, G. Mary "Hannah Arendt and the feminist politics" *Hannah Arendt: Critical Essays*. Hinchman Lewis y Sandra K. Hinchman, ed. SUNY. 1994.

Dodds, E.R. *Plato: Gorgias*. Oxford: Oxford UP. 1959.

Doods, E.R. *The Greeks and the irrational*. California: California UP. 1951.

Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists. Michael Gagarin, Paul Woodruff, eds. Cambridge: Cambridge UP. 1995.

Einstein, Albert. "Mis ideas y mis opiniones", en *Sobre la teoría de la relatividad*. Barcelona: Sarpe. 1983.

Estrada, Marco. “*Decir cómo fue: El juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt.*” *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada, ed. México: UAM Azcapotzalco/PyV. 2003.

Estrada, Marco. *Die deliberative rationalität des Politischen*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 2002.

Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, trads. Valencia: Cátedra. 2001.

García Gual, Carlos. “Los sofistas y Sócrates.” Victoria Camps, ed. Barcelona: Crítica. 1998.

García Gual, Carlos. “Platón.” Victoria Camps, ed. Barcelona: Crítica. 1998.

MacIntyre, Alasdair. *A short History of Ethics*. 2ª. Ed. London: Routledge. 1998.

Garner, Ruben. “Authority, Authoritarianism, and Education.” *The Realm of Humanitas*. Garner Reuben, ed. New York: Peter Lang. 1990.

Haffner, Sebastian *Geschichte eines Deutschen*. Munich: Deutsche Taschenbuch Verlag. 2002.

Heidegger, Martin. *Was heisst Denken?* Stuttgart: Reclam. 1992.

Heuer, Wolfgang. "Interhumanidad: el papel del sujeto en la teoría política." *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada, ed. México: UAM Azcapotzalco/PyV. 2003.

Homero. *Iliada*. Emilio Crespo Güemes, trad. Madrid: Gredos. 2000.

Homero. *Odisea*. José Manuel Pabón, trad. Madrid: Gredos. 2000.

Hutchings, Kimberly. *Kant critique and politics*. London: Routledge. 1996.

Irving, Terence. *Plato's Ethic*. Oxford: Oxford UP. 1995.

Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaaphysik der Sitten*. Wilhelm Weischedel ed. 2 ed. Edición especial. Frankfurt del Meno: Suhrkamp. 1996.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Jens Timmermann ed. Hamburg: Meiner. 1998.

Kersting, Wolfgang. "Hannah Arendt y las teorías del poder." *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada, ed. México: UAM Azcapotzalco/PyV. 2003.

Knauss, Bernhard. *La Polis: individuo y estado en la Grecia antigua*. Madrid: Aguilar. 1979.

Krämer, H. J. *Areté bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag. 1959.

Kraut, Richard. "Introduction to the study of Plato." *Cambridge Companion to Plato*. Richard Kraut, ed. Cambridge: Cambridge UP. 1992.

Kristeva, Julia *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. Toronto: Toronto University Press. 2001.

Lenz, Claudia "Storytelling – Die Eninschreibung in die Geschichte und die Einschaltung in die Welt." *Die Neubestimmung des Politischen*. Heike Kahlert, Claudia eds. Königstein: Ulrike Helmer Verlag. 2001.

Lenz, Claudia. "¿El fin o la apoteosis de la Labor?" *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada, ed. México: UAM Azcapotzalco/PyV. 2003.

Lledó, Emilio. "El mundo homérico." *Historia de la ética: de los griegos al Renacimiento*. Victoria Camps, ed. Barcelona: Crítica. 1998.

MacIntyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. USA: Open Court. 1999.

Mordechai Gordon ed. *Hannah Arendt on Education*. USA: Westwie Press. 2002.

Nilsson, M.P. *Historia de la Religión Griega*. Buenos Aires: Eudeba, 1954.

Opstaele, Dag Javier. "La pregunta por el sentido del ser o sobre la concepción de la filosofía de Hannah Arendt." *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada, ed. México: UAM Azcapotzalco/PyV. 2003.

Platón. "Gorgias." Julio Calonge trad. *Diálogos*. Tomo II. Madrid: Gredos, 1983.

Platón. "Phaedrus." W.K.C. Guthrie, trad. *The Collected Dialogus of Plato including the letters*. 2ª. edición con correcciones. Edith Hamilton y Huntington Cairns, eds. Bollington Series. Princeton: Princeton UP. 1963.

Platón. "Protagoras." W.K.C. Guthrie, trad. *The Collected Dialogues of Plato including the letters*. 2ª. edición con correcciones. Edith Hamilton y Huntington Cairns, eds. Bollington Series. Princeton: Princeton UP. 1963.

Platón. "Crito." W.K.C. Guthrie, trad. *The Collected Dialogues of Plato including the letters*. 2ª. edición con correcciones. Edith Hamilton y Huntington Cairns, eds. Bollington Series. Princeton: Princeton UP. 1963.

Platón. *República*. Antonio Gómez Robledo, trad. México: UNAM. 2000.

Raaflaub, A. Kurt. "Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece." *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, eds. Cambridge: Cambridge UP. 2000.

Ricoeur, Paul. "On Re-Reading the Human Condition." *The Realm of Humanitas*. Garner Reuben, ed. New York: Peter Lang. 1990.

Ridell, H.G; Scott, R. *Greek-English Lexicon*. 9ª Edición revisada por H.S. Jones. Oxford: Oxford UP. 1940.

Row, Christopher. Introduction. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Christopher Rowe, Malcolm Schofield, eds. Cambridge: Cambridge UP. 2000.

Saner, Hans. "El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt". *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada, ed. México: UAM Azcapotzalco/PyV. 2003.

Schindler, Ronald. "Del diagnóstico de la ruptura de la civilización hacia un nuevo inicio en la ética política". *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada, ed. México: UAM Azcapotzalco/PyV. 2003.

Senghaas-Knobloch, Eva. "Postfordische Grenzverwischungen der Arbeitswelt und das feministische politische Projekt." *Die Neubestimmung des Politischen*. Kahlert, Heike y Claudia Lenz, eds. Königstein: Ulrike Helmer Verlag. 2001.

Skinner, Burrhus Frederic. *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Fontanella, 1973. E.o., *Beyond freedom & dignity*, New York: Knopf, 1971.

Stemmer, Peter. *Platons Dialektik: die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin, New York: de Gruyter, 1992.

Taminaux, Jacques “¿Performatividad o Grecomanía?” *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Dana R. Villa, ed. Madrid: Sequitur. 2001.

Taminiaux, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Nueva York: SUNY. 1997.

Tolle, J. Gordon. *Human Nature under fire: the Political Philosophy of Hannah Arendt*. Washington DC: University Press of America. 1986.

Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton UP. 1993.

Vollrath, Ernst. “La crítica del juicio de Hannah Arendt.” *Pensando y actuando en el mundo*. Marco Estrada, ed. México: UAM Azcapotzalco/PyV. 2003.

Young-Bruhel, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale UP, 1982.

Zerilli, Linda M. G. “The Arendtian Body.” *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Bonnie Honig, ed. Pennsylvania: Pennsylvania State UP. 1995.

Mundo Común y Política:
El espacio de la acción en Hannah Arendt

Epígrafes	1
Dedicatorias	3
Agradecimientos	5
<u>Introducción</u>	7
<u>I.El Mundo</u>	14
1. La Vida Activa y el Origen del Mundo	16
1.1 Vida activa y vida contemplativa	16
1.2 Las actividades humanas y sus escenarios	20
2. El mundo y la naturaleza	25
2.1 Naturaleza: Recurrencia y legalidad	25
2.2 El mundo	29
<u>II. La Pluralidad y la Acción</u>	36
1. La condición humana de pluralidad	37
1.1 Los aspectos de la pluralidad	39
1.2 Relación plural del ser humano con el mundo	40
2. Pluralidad por actuar: modo humano de vivir	45
3. La Pluralidad y la Acción	48
3.1 Oasis y desiertos	48
3.2 ¿Qué es la Acción?	51
4. La Acción, la vida activa y el mundo	53
4.1 La Acción como milagro y novedad	54

4.2 La Acción y el origen del mundo	57
5. Dimensiones de la Acción	57
III. Los héroes sus acciones y la Acción	64
1. Experiencia y Pensamiento	64
2. Homero y la Acción	66
2.1 Peculiaridades de los poemas homéricos	66
2.2 La experiencia homérica	67
3. El <i>areté</i> y el espíritu agonal	71
4. Los héroes y la Acción	80
4.1 Aquiles: “el mejor de los aqueos.”	81
4.2 Héctor: El sentido de la acción más allá del éxito y del fracaso	85
4.3 Odiseo y la unión de acción y discurso	90
4.4 Néstor	101
4.5 Agamenón: Dos partes de la acción	113
<u>IV. EL ámbito público, origen del mundo común</u>	127
1. El origen del mundo	130
1.1 Del totalitarismo a Troya	130
1.2 La guerra y el mundo	133
1.3 El “embellecimiento” de la guerra de Troya	135
2. La esfera política y la permanencia al ámbito público	138
2.1 La <i>Polis</i> griega	139
2.1.1 Fundar la libertad	140
2.1.2 La exclusión de la violencia	145

2.1.3 El ámbito privado y el mundo	147
2.1.4 La Polis y la gloria inmortal	148
2.2 El mundo abierto: Roma	150
2.2.1 El rescate de un mundo	152
2.2.2 La institucionalización de un mundo abierto	155
3. Grecia y Roma: <i>Nomos y Lex</i>	159
3.1 El origen de la esfera política	159
3.2 Naturaleza, libertad y violencia	162
3.3 Los límites de la esfera política	165
<u>V. Conclusiones: Narración y política</u>	172
1. Volver a la experiencia	172
2. Lo público y lo político	175
3. Narración: conservar y renovar	180
3.1 La peculiar narrativa de Arendt	180
3.2 Narrativa: rescate y renovación	181
VI. Bibliografía	186