



**Alejandro Milotich
Maximiliano Chirino
(Eds.)**

En la lengua materna.
Ensayos sobre La vida del espíritu
de Hannah Arendt

En la lengua materna.

Ensayos sobre *La vida
del espíritu* de Hannah Arendt

Alejandro Milotich
Maximiliano Chirino

(Eds.)

Colecciones
del CIFYH 

En la lengua materna. Ensayos sobre la vida del espíritu de Hannah Arendt / Maximiliano Chirino... [et al.]; editado por Alejandro Milotich; Maximiliano Chirino. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1768-6

1. Filosofía Contemporánea. I. Chirino, Maximiliano, ed. II. Milotich, Alejandro, ed. CDD 199.82

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Diseño de portadas y diagramación: María Bella

Imagen de portada:

Título: "Hannah Arendt auf dem 1. Kulturkritikerkongress FM-2019-1-5-9-16 (cropped)" ("Hannah Arendt en el I Congreso de Críticos Culturales FM-2019-1-5-9-16 (recortada)").

Autora: Barbara Niggel Radloff.

La imagen está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

2023



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



La recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles en Hannah Arendt a la luz de su crítica de la tradición filosófica

Maximiliano J. Chirino*

Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la 'historia de las ideas', sino de nuestra historia política, de la historia del mundo

Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (2010, p. 231)

Introducción

Contra toda denigración de los asuntos humanos, Hannah Arendt ha posibilitado, en más de un sentido, una defensa de la política y de lo político en la existencia humana. En su biografía acerca de su vida y obra, Young-Bruehl (2006) señala que la preocupación por el fenómeno totalitario, el problema de la tradición de Occidente, su ruptura y desarrollo, y el fenómeno de la despolitización del mundo o, en otros términos, el fin de lo político, pueden ser considerados como problemas nodales y guías que atraviesan todo el pensamiento político de la autora. Desde esta lectura podemos ver que Arendt se ha posicionado críticamente frente a la tradición filosófica del pensamiento occidental, particularmente en lo que refiere a su dificultad para establecer un pensamiento que pertenezca al mundo y no que tome una distancia a partir de dicotomías inconmensu-

* CIFFyH - UNC
maximiliano.chirino@gmail.com

rables entre agente y mundo, entre *vida activa* y *vida contemplativa* y entre política y filosofía.

En un gesto benjaminiano de leer la historia a contrapelo, y trazando continuidades entre distintos trabajos del período comprendido entre 1950 a 1975, el modo en que Arendt trabaja con la tradición puede ser caracterizado, tal como señala el epígrafe, por su pretensión de *desmontaje* de la metafísica y la filosofía. En su ensayo de 1953 titulado *Compresión y política*, Arendt afirma que el fenómeno totalitario ha pulverizado las estructuras de pensamiento y de juicio moral que estaban aseguradas en parte por el peso de la tradición: “los actos mismos [del totalitarismo] establecen una ruptura con todas nuestras tradiciones; esos actos han pulverizado, sin ninguna duda, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (Arendt, 2018, p. 234). Contra la fatalidad de la ruptura de la tradición, en su trabajo de 1961, *Entre el pasado y el futuro*, Arendt señala que esta realidad permite volver a ver la historia con otros ojos y encontrar en ella, sin el compromiso que nos ata a una tradición, nuevos descubrimientos. Se trata de un ejercicio de crítica y experimentación en la interpretación del pasado, cuya meta es “descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó [...] dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente” (Arendt, 2016, p. 30). En este ejercicio de pensamiento político, Arendt distingue la figura del pescador de perlas que bucea en búsqueda de tesoros, acudiendo a la figura de Walter Benjamin¹ para sostener este tipo de operación con la tradición. En *Hombres en tiempos de oscuridad*, describe: “al igual que un pescador de perlas desciende hasta el fondo del mar, no para excavar en el fondo y llevarlo a la luz, sino para descubrir lo rico y extraño, las perlas y

1 Considerando la preocupación por las formas cristalizadas en el discurso, Arendt evoca en Benjamin la figura del “buscador de tesoros” con la del “pescador de perlas” para articular la recuperación de las experiencias (los tesoros) del fondo del pasado. Ella encuentra en Benjamin un hombre que en *tiempos de oscuridad* nos puede iluminar por la senda no pavimentada del pensamiento, permitiéndonos con sus reflexiones traer a la superficie lo que la tradición ha dejado en el fondo del pasado.

el coral de las profundidades y llevarlo a la superficie”² (Arendt, 2006, p. 212). En su trabajo inconcluso de 1975, *La vida del espíritu*, Arendt entiende que su trabajo de *desmontaje, desmantelamiento*, es con estos *fragmentos* del pasado —estos fragmentos de fenómenos originarios—, que el mar del tiempo los ha convertido en algo precioso y sorprendente, como corales y perlas³. Observamos con estas fuentes que no se trata de una recuperación del pasado sin más (“excavar en el fondo y llevarlo a la luz”), ni una resurrección de tiempos muertos⁴, sino que es recuperar los tesoros, aquellas experiencias originarias, que el paso de la tradición ensombreció: libertad, política, justicia, autoridad, bien, responsabilidad, virtud. En definitiva, la apuesta de Arendt trataría de cepillar a contrapelo la tradición filosófica⁵ en la medida que se propone desmontar, contra toda falacia

2 Y más adelante añade: “[estas perlas] podrán ser llevadas al mundo de los vivos como ‘fragmentos de pensamientos’, como algo rico y extraño, y tal vez como eternos *Ūrphänomene* (fenómenos originarios)” (Arendt, 2006, p. 212). Acudiendo a la figura de Walter Benjamin, Arendt entiende que en lo cristalizado, sedimentado por el mismo paso del tiempo de la tradición, puede encontrarse algo precioso que hace falta traer a la superficie, al presente.

3 En su trabajo del ’75 Arendt no retoma la figura benjaminiana del buceador, sino la composición del mar, el coral y las perlas que se encuentran en el acto 1 de *La tempestad* de Shakespeare: “Tu padre a cinco brazas yace hundido. / Sus huesos en coral se han convertido: / los que fueron sus ojos, hoy son perlas: / sus cosas corruptibles sabe hacerlas / el mar algo precioso y sorprendente” (Shakespeare, 1982, citado en Arendt, 2010, p. 231).

4 En esta línea, seguimos a Torralbo (2009): “Más que un reencuentro con algo que ha sido abandonado, escondido o perdido, pero, en cualquier caso, ya visto, la imagen de un fondo de mar con perlas y corales nos devuelve la otra imagen de filones de sentidos que aún no han sido vistos. El pasado guarda en su fondo estos filones de sentido que el pensador, como pescador de perlas, puede llevar fragmentariamente a la superficie” (p. 141).

5 Este ejercicio de lectura que Arendt realiza en sus operaciones no trata solamente de ir a los pensadores profesionales —como irónicamente Kant llamaba a los filósofos—, sino que implica una consideración más amplia que permite leer y relacionar otros elementos. Así, Venmans señala lo siguiente: “Arendt oscilaba constantemente entre lo particular y lo universal, entre la experiencia y la generalización de la noción, entre el acontecimiento y el concepto” (2015, p. 16).

metafísica⁶, la vía privilegiada que ha significado la teoría, el *bíos theoretikos*, en consonancia con una hostilidad de la filosofía hacia la política y hacia los asuntos humanos, haciendo del trabajo de recuperación de la tradición, un ejercicio de interpretación crítica que permite volver a traer a la superficie del presente los sentidos originarios de las experiencias sobre las cuales la tradición montó su torre de marfil.

En esta línea queremos leer no solo la obra arendtiana, sino específicamente su último trabajo, a saber, *La vida del espíritu*, publicado póstumamente en 1978 y que Arendt se encontraba escribiendo al momento de su repentina muerte en 1975. Su proyecto consistía en tratar tres facultades del espíritu: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Al momento de morir tenía ya terminadas las partes “El Pensamiento” y “La Voluntad”, quedando el apartado del “Juicio” inconcluso. Las dos primeras partes poseen la particularidad de haber sido compartidas, no en su totalidad, pero sí en su mayoría, en formato de conferencias⁷. Y por último, en lo que respecta a la parte inconclusa sobre el juicio, la edición realizada por la amiga de Arendt, Mary McCarthy, en 1978, presenta un apéndice con extractos de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, que es un seminario impartido en 1970 para la New School for Social Research, y cuyas notas fueron recopiladas de forma póstuma por Ronald Beiner.

A partir de las tres facultades del espíritu abordadas por Arendt en *La vida del espíritu*, nos proponemos identificar qué elementos de Aristóteles trabaja nuestra autora, haciendo fuerte hincapié en leer su recuperación y distancia en una clave situada al interior de su propio pensamiento político. En este sentido, el trabajo con Aristóteles no es una novedad de *La vida del espíritu*, sino una cuestión que atraviesa el pensamiento de Arendt desde sus primeras experiencias de formación con Heidegger en Marbur-

6 Como veremos, contra toda falacia metafísica, contra todas aquellas experiencias del yo pensante con un mundo de apariencias donde se asumen como verdaderas determinadas creencias metafísicas y antropológicas, alejándose de sus experiencias originarias así como de su realidad fenoménica subyacente, Arendt defiende en suma la autonomía y dignidad de la política y lo político.

7 En 1973 Arendt presenta parte de sus avances de “El Pensamiento” en las Gifford Lectures en la Universidad de Aberdeen. En 1974 comparte en las mismas conferencias parte de “La Voluntad”, debiendo suspender sus sesiones tras un infarto al corazón. Entre 1974 y 1975 Arendt imparte nuevamente ambas secciones, aunque esta vez de forma abreviada, como un curso en la New School for Social Research de Nueva York.

go durante 1924, y que se acentúa marcadamente durante la producción de la década de los cincuenta⁸. En consonancia con lo mencionado, como marco de lectura general del trabajo de Arendt sobre la filosofía práctica de Aristóteles, seguiremos de cerca la tesis de Simona Forti (2001) que señala que la voluntad de nuestra autora ha sido:

Llevar a cabo una obra de deconstrucción de aquella tradición de la filosofía política que impone a la política los criterios de la filosofía y en el interior de la cual incluye, a pesar de su parcial excentricidad, también a Aristóteles. (2001, p. 36)

Así, nos interesa pensar las recuperaciones que nuestra autora ha realizado de Aristóteles en clave de *desmontaje y deconstrucción*, atendiendo los elementos de la filosofía práctica del estagirita que le han permitido realizar determinados desplazamientos en torno al problema del vínculo entre el pensamiento y la acción, entre la filosofía y la política, así como también identificando las distancia y la crítica que nuestra autora le ha realizado al marco metafísico aristotélico de comprensión del reino de los asuntos humanos.

Philia y scholē. Pluralidad, dualidad y retirada en el pensamiento

En 1958 Arendt publica *La condición humana*, donde su propuesta era pensar en “lo que hacemos” a la luz de los acontecimientos históricos: “[considerar] la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias” (2019, p. 18). El horror del fenómeno totalitario supone para Arendt el acontecimiento central de nuestra época, una experiencia radical que ha roto los hilos de la tradición, visto desde nuestro presente. Si en 1951 con *Los Orígenes del Totalitarismo*,

8 Al respecto debemos considerar tres grandes producciones del *corpus* arendtiano en la década de 1950: su proyecto inconcluso sobre los elementos totalitarios en el marxismo, cuyos desarrollos son retomados en tres grandes obras (*La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*); las conferencias dictadas en 1954 en la Universidad de Notre Dame acerca de la tradición de la filosofía política, que indaga particularmente la hostilidad de la filosofía hacia la política; y la edición en 1958 de *La condición humana*, donde aborda las tres facultades de la *vita activa*, a saber, la labor, el trabajo y la acción, deteniéndose particularmente en esta última donde, articulando con Aristóteles, presenta una defensa de la *praxis* ante la instrumentalización moderna de la acción y la instauración del fin de lo político.

pudo identificar en el totalitarismo un modo de “responder” a los problemas y tensiones que surgen de la modernidad⁹, en 1958 con *La condición humana* hay una radicalización del planteamiento en cómo ella ve la modernidad. Lo que se radicaliza, señala Forti (2001), es una crítica de una tradición que se basa en una hostilidad hacia la política y hacia el mundo de los asuntos humanos.

El concepto central para criticar esta hostilidad hacia la política es el de *vita activa*, por medio del cual Arendt analiza tres actividades: el trabajo como labor sobre las necesidades biológicas, el hacer-obra en cuanto fabricación de objetos, y la acción en cuanto facultad de *praxis* (transformación) y discurso (dar cuenta de la perspectiva que se tiene del mundo en el que se vive). De estas tres facultades, sólo la acción no requiere de objetos materiales para su mediación ya que articula con lo específicamente humano: actos y palabras. Mediante dicha facultad el agente ingresa a un escenario que será el espacio público de la *polis*¹⁰ donde aparece ante otros y donde responde ante la pregunta “¿Quién eres tú?”. La expresión griega *dokei moi* (equiparable a “me parece”) refleja la naturaleza fenoménica del mundo al mismo tiempo que la inserción del agente en un mundo común que puede ser comprendido como la suma de las distintas perspectivas.

En este contexto, la recuperación de Aristóteles fue clave para presentar un antecedente al interior de la tradición de la filosofía política que, sin dejar de lado las complejidades inherentes a los postulados ético-políticos aristotélicos y los problemas que surgieron con la recepción que tuvo

9 Al respecto, Forti (2001) señala que “si por un lado [el fenómeno totalitario] representa la irrupción de lo radicalmente nuevo y de lo impensable, el totalitarismo, por otro lado, constituye el punto culminante de la época moderna, el lugar de la cristalización de dinámicas operativas en su interior desde su nacimiento” (p. 21).

10 Esta *polis*, como Arendt afirma en *La condición humana* y en *La vida del espíritu*, no es un espacio físico localizable sino que se trata específicamente de una organización del pueblo derivada de lo que se actúa y habla conjuntamente.

la recuperación arendtiana de Aristóteles¹¹, le permitió a nuestra autora identificar en conceptos como *praxis*, *energeia* y *philia* un lugar para pensar afirmativamente el mundo de los asuntos humanos recuperando la experiencia griega originaria de la política. En esta línea seguimos la lectura realizada por Julia Kristeva (2013) que señala lo siguiente:

Arendt no está intentando un retorno ingenuo a Aristóteles para restaurar su hipotética pureza original. Lectora de Nietzsche y Heidegger, atenta a sus sucesivos dismantelamientos de la metafísica, solo vuelve a la *phronesis* y a la *acción narrada* como eco de los interrogantes ya introducidos por Nietzsche y Heidegger acerca de la acción, su libertad y sus atolladeros pragmáticos, para tratar de fundar islotes de mundo compartible, después de haber pasado por sus predecesores y de sus propios aportes anteriores. (p. 82; *italicas de la autora*)

Estos elementos y tensiones latentes del pensamiento político de nuestra autora se mantienen en *La vida del espíritu*, particularmente en

11 Es posible señalar que la publicación en 1960 de *La condición humana* en alemán, está en el origen del debate ocurrido en Alemania en la década de los sesenta y que llevó por nombre “rehabilitación de la filosofía práctica” (*Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*). Para una reconstrucción del complejo debate de la rehabilitación del pensamiento de Aristóteles, sugerimos el trabajo de Volpi, F. (1980). “La rinascita della filosofia pratica in Germania”. En Pacciani, G. (comp.). *Filosofia pratica e scienza politica*. Ed. Abano, pp. 11-97; Volpi, Franco. (1984). La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità. *Il Mulino*, XXXV, núm. 6, pp. 928-949 y Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, vol. (32), pp. 315-342.

La publicación de la edición alemana de *La condición humana*, inaugura así un debate que sitúa a Arendt como una posible neoaristotélica. Siendo Habermas el principal exponente de esta lectura, la propuesta de Arendt fue leída de forma tal a la luz de su deseo de devolver su propio estatuto ontológico a la *praxis*, afirmando la radical diferencia existente entre la acción técnico-productiva y la acción práctico-comunicativa, a su vez que en consideración de las clases tomadas por Arendt con Heidegger en Marburgo en 1924. Acerca del debate sobre el posible aristotelismo en Arendt, y sobre el vínculo entre ambos autores, sugerimos ver: Campillo, A. (2014). Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros. *Revista de Filosofía*, vol. (39), pp. 169-188; Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. *Hannah Arendt entre filosofía y política*. Ediciones Cátedra; Habermas, J. (2000). *Teoría y praxis*. *Estudios de filosofía social*. Editorial Tecnos; Heller, A. (1987). Hannah Arendt on the “*vita contemplativa*”. *Philosophy and Social Criticism*, 12, pp. 281-296; Tamini-aux, J. (1992). *La Fille de Thrace et le penseur professionnel*. *Arendt et Heidegger*. Payot; Villa, D. (1995). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press; y Vollrath, E. (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Verlag.

el contexto de su crítica de la tradición filosófica en cuanto al modo en que los pensadores profesionales han tratado las facultades del espíritu y las articulaciones (o no) entre ellas y las actividades de la *vita activa* como veremos en el problema del vínculo entre pensar y actuar¹². Vemos que antes que una interpretación que reduce en esta obra un supuesto retorno a las regiones solitarias de la filosofía por parte de Arendt, seguimos de cerca la lectura de Simona Forti (2001) que señala: “la investigación sobre la vida del espíritu se propone efectivamente desmontar, sobre el mismo terreno filosófico, las dinámicas que han reducido la *praxis* a *póiesis* y el poder a dominio” (p. 389). Se trata, en suma, como veremos, de una requisitoria contra la metafísica y su tradición que ha propugnado a la *vita contemplativa* por sobre la *vita activa*, a la mente por sobre el mundo, a la filosofía por sobre la política. Vemos así que es posible sostener una continuidad entre *La condición humana* y *La vida del espíritu*, en cuanto leemos en dichas fuentes que la recuperación aristotélica es sobre la base de una defensa de la *praxis* y de la política ante la hostilidad de la tradición filosófica.

Ahora sí enfocados en *La vida del espíritu*, observamos que en su primer apartado sobre el pensamiento, Arendt destaca que dicha facultad requiere como condición una retirada del mundo de las apariencias. Esta retirada del plano de la acción y los asuntos humanos constituye de por sí la más antigua condición impuesta a la vida del espíritu, siendo la cuestión donde nuestra autora pondrá el foco. Al respecto de la experiencia subyacente a esta condición, señala:

En su forma primitiva se basa en el descubrimiento de que sólo el *espectador*, jamás el actor, puede conocer y comprender aquello que se ofrece como un espectáculo. Tal descubrimiento contribuyó en gran medida a la convicción de los filósofos griegos de la superioridad de la vida contemplativa, la simple observación, cuya condición más elemental –según

12 En términos de Arendt, uno de los principales motivos que la llevó a trabajar *La vida del espíritu* fue la experiencia del juicio a Eichmann en 1961-1962, de donde piensa el concepto de la banalidad del mal. Frente a un sujeto que había renunciado a la reflexividad moral de sus actos, que no había ejercido el pensamiento tal como Platón lo asumió, a saber, como el diálogo silencioso del yo consigo mismo, ¿qué vínculo se nos permitió atender entre el pensamiento y la acción? La pregunta con que nos introduce a su primer apartado sobre el pensamiento ya sienta dicha inquietud: “¿puede [el pensamiento] ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los ‘condicionan’ frente a él?” (2010, p. 31).

Aristóteles, el primero que se ocupó de ella- era la *scholē*. (2010, p. 114; itálicas de la autora)

Si en *La condición humana* atendimos la figura del espectador desde la narración¹³, en *La vida del espíritu* Arendt se pregunta por cuál clase de espectador es el agente que piensa. Arendt señala que “no es a través de la acción sino de la contemplación como se revela el ‘algo más’, es decir, el significado del todo. No es el actor, sino el espectador, quien posee la clave del significado de los asuntos humanos” (2010, p. 118). Del término griego mismo para designar a los espectadores, *theatai*, se deriva el concepto filosófico de teoría, caracterizándose por una observación desde fuera, resultando así que “como espectador puede comprenderse la ‘verdad’ de lo que versa el espectáculo, pero el precio es la retirada de toda participación en él” (Arendt, 2010, p. 115). Esta retirada que se impone para pensar Arendt la localiza en Aristóteles mediante la figura de la *scholē* y lo que denominó como *theoretiké energeia*, la actividad de teorizar, cuyo significado está dado porque inmortaliza (*athanatizein*) en la medida en que los objetos del pensamiento son lo más excelente que hay en nosotros *qua* hombres¹⁴.

Contra las falacias metafísicas que imponen las respuestas de los pensadores profesionales, Arendt se propone volver a la tradición para considerar un modelo que haya reflexionado desde la experiencia misma del pensamiento y no desde el exterior, por fuera de *las cosas mismas*. Su modelo será Sócrates: “un pensador, en definitiva, que supo mantenerse

13 Serán los espectadores (historiadores y poetas), quienes tengan capacidad para pensar y recordar. Ellos son quienes hacen de la *polis* un mundo en común capaz de crear memoria e historia. Es por la condición de la pluralidad entendida como *inter-esse*, como mundo y vida compartida *entre* otras y otros, que la acción narrada adquiere sentido por la memoria. Como señala Kristeva (2013), “la narración cuenta, pero la acción prevalece, con la condición de que sea una acción narrada” (p. 75). Para Kristeva (2013), Arendt encuentra en el concepto de *phronēsis* entendido como sabiduría práctica, la manifestación de la acción ejemplar para ser narración en la trama de relaciones humanas. En el *drama* que significa la vida, donde actores y espectadores confluyen, la *phronēsis* se vuelve el conocimiento político por excelencia, en la medida que se ancla en la red de relaciones humanas y está destinado al *inter-esse* político.

14 Véase Ética a Nicómaco, 1178b3, 1178b22 y 1177b33. A lo largo de los libros VI y X de Ética a Nicómaco, Aristóteles presenta la diferencia específica de los objetos a los que se dedica la parte más elevada del pensamiento: cosas que existen por siempre y necesariamente, y que no pueden ser de otra forma.

siempre como un hombre entre los hombres, que no eludió la plaza pública, que fue un ciudadano entre los ciudadanos” (Arendt, 2010, p. 190). La elección del modelo de Sócrates no es casual ya que en él nuestra autora localiza un ejemplo de pensador que pudo articular pensamiento y acción, dos actividades que Arendt está tratando de conjugar para pensar un posible papel del pensamiento que pueda prevenir a los hombres de hacer el mal (2010, pp. 202-203).

Enfocando en la figura de Sócrates, Arendt retoma dos afirmaciones presentes en el *Gorgias* de Platón. La primera, “cometer injusticia es peor que recibirla” (*Gorgias*, 474b, 483a-b), a lo que Calicles le replica a Sócrates que sufrir la injusticia es una desgracia propia de un esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo. Se trata de una afirmación subjetiva que significa “es mejor para mí sufrir el mal que hacerlo”, entrando en contradicción con la afirmación opuesta de Calicles. Lo que nos revela que Calicles y Sócrates están hablando de un yo diferente. Sócrates no habla como un ciudadano, habla como el hombre cuya prioridad es el pensamiento. Es como si dijera a Calicles: a) si tú Calicles fueras como yo, amante de la sabiduría y necesitado de reflexión; y b) si el mundo fuera como tú Calicles lo describes -dividido entre fuertes y débiles (Tucídides); de modo que c) no existiera otra alternativa que cometer o sufrir la injusticia; entonces d) tú Calicles estarías de acuerdo en que es mejor sufrirla que cometerla. La presuposición que señala Arendt es que Sócrates responde como quien hace filosofía, cuya prioridad es el pensamiento. Respecto a la segunda afirmación, expuesta por Platón, y para Arendt con resonancias en Aristóteles, “es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno solo, estar en desacuerdo conmigo mismo” (*Gorgias*, 482 c). En la afirmación, se parte de la lectura que el principal criterio para comunicar verazmente la *doxa* es “estar de acuerdo con uno mismo”. La expresión del *Gorgias* surge del hecho de que cada uno puede al mismo tiempo hablar consigo mismo como si fuese dos, es decir, “siendo uno solo” puede hablar consigo (*eme emauto*) como si fuese dos en uno. Dicha experiencia puede darse en la facultad del pensamiento, donde la experiencia puede ser como la del diálogo con un amigo, al decir aristotélico, como “otro sí mismo” (*heteros gar autos ho philos estin*). Ser amigo de sí mismo, la condición presupuesta en la afirmación socrática refiere a ser uno mismo en acuerdo consigo (*homognomonei heauto*).

Con estas dos afirmaciones, Arendt muestra que la facultad del discurso y la condición de la pluralidad humana se corresponden en el hecho de que la experiencia del pensamiento sea como un diálogo consigo mismo. En la experiencia socrática Arendt distingue así el pensar visto desde este punto de vista existencial, donde es “una empresa solitaria, pero no aislada” (2010, p. 207). En dicha distinción, la autora presenta dos conceptos: por un lado la solitud [*solitudine*] que es aquella situación donde uno se hace compañía a sí mismo¹⁵; y por otro lado la soledad [*loneliness*] que aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí mismo el dos-en-uno, donde me es imposible hacerme compañía a mí mismo, y la ausencia de otro es vivida con angustia. La solitud actualiza la consciencia que el hombre tiene de sí mismo en una dualidad, dando cuenta para Arendt de la existencia esencialmente plural que el hombre posee. Pluralidad de la existencia y del mundo que se contiene en el hombre en la forma de una dualidad del yo consigo mismo que hace del pensamiento una actividad auténtica, donde el pensamiento se vuelve una actividad dialéctica y crítica en el diálogo¹⁶ del yo consigo mismo.

En estos términos podemos afirmar junto a Arendt que el criterio del diálogo mental ya no es la verdad como evidencia o bien como conclusión necesaria de un razonamiento lógico, sino que el criterio será el acuerdo, el ser coherente con uno mismo. A partir de este criterio, Arendt lee al principio aristotélico de no contradicción de *Analíticos Segundos* donde la demostración no se refiere a un argumento exterior sino a la demostra-

15 En el Apartado 9 de *La Vida del Espíritu*, Arendt desarrolla las características principales de las tres actividades fundamentales del espíritu: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Allí observa que dado que la pluralidad es una condición existencial básica de la vida humana -el *inter homines esse*, estar entre los hombres-, el estar solo y la relación con uno mismo será la característica fundamental de la vida del espíritu: la reflexividad. El espíritu tiene una vida propia sólo en la medida de que actualiza esta relación donde la pluralidad se contiene en la dualidad de la consciencia de sí. Este estado existencial es definido por Arendt como solitud, para distinguirlo de la soledad que es la carencia y privación de la compañía humana.

16 Es interesante hacer ver que este diálogo es del “decir” de la pregunta socrática “¿Qué quieres decir con...? Donde este “decir” para Arendt es silencioso y habilita la formación de una vida auténtica en la medida de que este “decir”, que es el diálogo del yo consigo mismo, vuelve al pensamiento una actividad que acompaña al vivir “cuando se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, virtud, que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y nos sucede mientras estamos vivos” (2010, p. 201).

ción que se da en el alma, donde el interlocutor es uno mismo y por tanto no puede convertirse uno mismo en su propio enemigo.

La dualidad del dos-en-uno también significa para Arendt que debería procurarse, tal como en el ejercicio del diálogo socrático, que ambos participantes fueran amigos, puesto que “el compañero que viene a la vida cuando se está solo y en estado de alerta es el único de quien no se puede escapar” (2010, p. 210). Esto permite leer la primera afirmación de Sócrates en el *Gorgias* en un sentido añadido: es preferible sufrir el mal que practicarlo puesto que se puede seguir siendo amigo de la víctima, no así del asesino y vivir junto a él. Por lo que Arendt indica, lo que la experiencia de Sócrates deja ver, y cuyos sentidos fueron recuperados por Aristóteles en su conceptualización de la *philia*, fue que habría dos tipos de relaciones que están interrelacionadas: del yo consigo mismo y del yo con los otros: “el rasgo común es que el diálogo del pensamiento sólo puede producirse entre amigos, y que su criterio básico, su ley suprema, por así decirlo, reza: ‘No te contradigas’” (2010, p. 211). Quizás esta sea la conclusión más central para nuestro problema de la supuesta condición de retirada del pensamiento, puesto que permite, por medio de Sócrates y Aristóteles, comprender bajo la figura del dos-en-uno que el pensamiento es discurso y que este es inherentemente plural en la medida en que es dialógico tal como se desprende de las dos afirmaciones socráticas.

Si seguimos de cerca esto último podremos ver a su vez las limitaciones del marco aristotélico, particularmente bajo la luz del término *scholē*. Como ya fue esbozado, bajo dicho concepto Aristóteles define la condición de retirada que impone el pensamiento. El problema radicaría en las definiciones que Aristóteles realiza en el Libro VI de *Ética* a Nicómaco, donde observa que los objetos necesarios y eternos poseen una superioridad por sobre los objetos contingentes y cambiantes, como lo son en el caso de la ética y de la política¹⁷. El pensamiento más puro entendido como *nous theoretikos* tendría una superioridad sobre la facultad de la *phronēsis* que representaría el conocimiento práctico y político. El pensamiento así se volvería una práctica en retirada del mundo, donde el ocio (*scholē*) permitiría la práctica de la filosofía.

Attendemos que de esto último Arendt toma distancia, ya que ella entiende la posibilidad de que el pensamiento sea una actividad dialógica, no aislada y en estrecho vínculo con la condición de la pluralidad. Antes que

17 Véase *Ética* a Nicómaco, 1141a.

una retirada solitaria, el pensamiento para Arendt es un ejercicio desde el presente y en compañía, algo que, como vimos, piensa junto a Aristóteles y Sócrates en la experiencia de la *philia*, del dos-en-uno y del estrecho vínculo entre dualidad y pluralidad¹⁸. Sin embargo, el momento *superador* de la discusión sobre la condición de la retirada del mundo para ejercer las actividades del espíritu, tendrá lugar junto a Kant y la facultad del juicio como veremos en el tercer apartado. Al respecto de esto no es menor la distinción que Arendt articula entre la facultad del pensamiento y del juicio: “El juicio no abandona el mundo de las apariencias, sino que se retira de toda participación activa en él hacia una posición privilegiada para contemplar el conjunto” (2010, p. 116), de modo que el problema radica, como ya hemos dicho, en qué clase de espectador es el agente que piensa. Con todo, podemos afirmar que visto desde una tradición filosófica que impone la retirada para la actividad del pensamiento (*scholē*), resulta necesario ir a otros modelos que hayan conjugado un pensamiento más próximo a la *polis*, a la acción, y, en definitiva, a la vida en cuanto experiencia de estar vivo. Tras lo dicho, las palabras de Forti (2001) adquieren a la luz de la evaluación sobre los desplazamientos teóricos que realiza Arendt:

[El análisis de las tres facultades del espíritu quiere ser un momento] de distanciamiento de toda la tradición filosófica. La comprobación de la imposibilidad de conjugar los conceptos filosóficos tradicionales con una auténtica comprensión de lo político demuestra, una vez por todas, el intento original que mueve la filosofía política de Hannah Arendt: el volver a pensar la política y, con ello, la libertad, fuera ‘de la tradición’. (p. 40)

La *comprobación* de Forti es contundente: Aristóteles sería el claro ejemplo de las limitaciones de la tradición filosófica para pensar lo que a Arendt le interesa que es la condición humana y su vida en la Tierra. Pero también, la recuperación del filósofo de Estagira le permite encontrar esas perlas perdidas en el fondo del mar del pasado para mostrar que un pensamiento político distinto es posible, en la medida que debamos operar en un ejercicio constante de recuperación y distanciamiento. Se trataría de leer *con* y *contra* la tradición (Hunziker, 2018), *con* y *contra* Aristóteles.

18 Quizás este hecho de nuestra existencia en la Tierra, el hecho que dualidad y pluralidad se condicen, sea el significado captado por la frase de Catón con la que cierra *La condición humana* y abre *La vida del espíritu*: “Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset. (Nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo)” (citado en Arendt, 2010, p. 1).

Proairesis. El antecedente aristotélico de la voluntad

Al inicio de su apartado sobre la voluntad, Arendt retoma su crítica a las falacias metafísicas, indicando que provienen de experiencias reales del yo pensante en su conflicto con el mundo de las apariencias. El yo pensante se retira temporalmente del mundo sin nunca abandonarlo puesto que está encarnado en un sí mismo corporal (*self* corporal), en una apariencia entre apariencias. Las dificultades que obstaculizan el análisis de la voluntad presentan un parecido evidente con el contenido de verdad encontrado en las falacias: parecen ser dificultades causadas por la misma naturaleza de la facultad. Sin embargo, Arendt hace notar que, mientras que “el descubrimiento de la razón y sus peculiaridades coincide con el descubrimiento del espíritu y el inicio de la filosofía, la facultad de la Voluntad se manifestó mucho más tarde” (2010, p. 287). De modo que nuestra pregunta ahora será “¿Qué experiencias llevaron a los hombres a darse cuenta de que eran capaces de formar voliciones?” (Arendt, 2010, p. 287). Lo primero que Arendt nos advierte es que no debemos confundir entre trazar la historia de una facultad con seguir la historia de una idea, como si estuviésemos “interesados por la historia de la libertad o como si confundiésemos la voluntad con una mera ‘idea’ que podría aparecer entonces como un ‘concepto artificial’” (2010, p. 287). Las ideas son objetos del pensamiento, elaboraciones mentales que presuponen la identidad de un artesano. Si equiparamos la historia de una idea con la historia de una voluntad caeríamos en un sofisma:

Plantear la hipótesis de que hay una historia de las facultades espirituales, distintas de los productos del espíritu, es semejante a asumir que el cuerpo humano, que es un cuerpo que fabrica herramientas -y la mano humana es la principal- está tan sujeto a cambios a través de la invención de nuevos utensilios y herramientas como lo está el medio que nuestras manos continúan remodelando. Sabemos que no es el caso. ¿Podría ser distinto con nuestras facultades mentales? (2010, p. 288)

En este orden de reflexiones Arendt comienza a preguntarse cómo trató la filosofía griega los fenómenos y datos de la experiencia humana que nuestras convenciones posclásicas suelen atribuir a la voluntad, que no es ni más ni menos que la fuente principal de la acción. Apelará así a Aristóteles por dos razones: i) por el hecho histórico de la influencia que

los análisis aristotélicos del alma ejercieron sobre todas las filosofías de la voluntad -exceptuando el caso de Pablo de Tarso-; y ii) por el hecho de que ningún otro filósofo griego estuvo tan cerca de identificar la extraña laguna en la lengua y en el pensamiento griegos, “lo cual convierte a Aristóteles en el ejemplo por excelencia de cómo determinados problemas psicológicos pudieron ser resueltos antes de que la Voluntad fuera descubierta como facultad específica del espíritu” (2010, p. 289).

Aristóteles admite la idea platónica de que la razón da órdenes (*keleuei*) porque sabe lo que hay que perseguir y lo que hay que evitar, pero no acepta que estas órdenes sean necesariamente obedecidas¹⁹. El hombre incontinente (el ejemplo paradigmático de Aristóteles) sigue sus deseos sin importarse por las órdenes de la razón. Por otra parte, puede resistir a los deseos por recomendación de la razón ya que ellos no poseen tampoco una fuerza obligatoria inherente: por sí mismos no originan movimiento alguno. Aristóteles aborda aquí un fenómeno que tras el descubrimiento de la Voluntad, aparecerá como la distinción entre voluntad e inclinación (Arendt, 2010, p. 289).

En Aristóteles el deseo conserva la prioridad en el origen del movimiento nacido del juego mutuo de razón y deseo. Arendt señala que “el deseo de un objeto ausente estimula a la razón a intervenir y calcular los mejores caminos y medios para obtenerlo” (2010, p. 290). Aristóteles diferencia a esta razón calculadora como *nous praktikos*, de la razón especulativa que es *nous theoretikos*²⁰. Mientras que la primera es relativa a los asuntos humanos (*eph' hemin*), la razón pura concierne solo a los asuntos cuyo cambio está más allá del poder humano.

En algunas circunstancias es preciso que la razón práctica acuda en ayuda del deseo. El deseo está influido por aquello que es fácil de obtener -una sugerencia expresada en la palabra que designa apetito o deseo, *orexis*-. Solo cuando la satisfacción de un deseo descansa en el futuro y tiene que tomar en cuenta el factor tiempo es requerida y estimulada la razón práctica. En el acto de la incontinencia la fuerza del deseo de lo que se encuentra a mano es lo que conduce a ella, y la razón práctica interviene en relación a las futuras consecuencias. Pero los hombres son capaces tam-

19 Véase *De Anima*, 433a21-24 y *Ética* a Nicómaco, 1139a35.

20 Véase *Ética* a Nicómaco, Libro VI.

bién de imaginar objetos de deseo para cuya obtención necesitan realizar un cálculo en torno a los medios²¹.

A este punto Arendt señala que pareciera que Aristóteles encontraba insatisfactorio este bosquejo de la relación entre razón y deseo como explicación de la acción humana. El problema, señala Arendt, es que este bosquejo se apoya todavía en la dicotomía platónica entre razón y deseo. Sin embargo, Arendt distingue que en una obra de su juventud, Aristóteles²² entendía que una parte del alma es la razón, gobernante y juez natural, mientras que la otra parte del alma sigue a la primera y se somete a su gobierno. Veremos que una de las características principales de la voluntad es dar órdenes. En Platón la razón podía atribuirse a esta función debido a que estaba asociada a la verdad y la verdad constriñe²³. “Pero la razón por sí misma, mientras conduce a la verdad, en el diálogo silencioso del pensamiento del yo consigo mismo, es persuasiva, no imperativa; sólo quienes no son capaces de pensar necesitan verse constreñidos” (Arendt, 2010, p. 291). Dentro del alma humana la razón llega a ser un principio legislador y rector a causa de los deseos que obedecen ciegamente²⁴. Así Arendt señala:

Tal obediencia es necesaria para la tranquilidad del espíritu, para la serena armonía del dos-en-uno que está garantizada por el axioma de no-contradicción -no te contradigas a ti mismo, sigue siendo tu amigo; ‘Todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás’. (2010, p. 291)

Y cuando los deseos no se someten, en Aristóteles el resultado es el hombre malo que se contradice a sí mismo y está en desacuerdo consigo mismo (*diapherein*). Estos escapan y huyen de sí mismos²⁵, o bien:

21 Respecto a este punto Arendt señala lo siguiente: “este futuro objeto de deseo imaginado estimula a la razón práctica; en lo que concierne al movimiento producido, el acto en sí mismo, el objeto deseado es el inicio, mientras que para el proceso de cálculo es el fin del movimiento” (2010, p. 290).

22 Véase *Protreptikos*.

23 Véase *Gorgias*.

24 Véase *Ética* a Nicómaco, 1168b6.

25 Véase *Ética* a Nicómaco, 1166b5-25.

Buscan otros con quienes pasar sus días y se huyen a sí mismos [...] porque se acuerdan de muchas cosas desagradables [...] y estando con otros no piensan en ellas [...] no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos [...] su alma está dividida por la discordia [...] una parte la arrastra en una dirección y otra en otra, como desgarrándola [...] porque los malos están llenos de remordimiento. (Aristóteles, citado en Arendt, 2010, p. 291)

Arendt señala que esta descripción del conflicto interior, entre la razón y los apetitos, resulta adecuada para explicar la conducta (en este caso la conducta incorrecta), pero no explica la acción, ya que la acción no es mera ejecución de los mandatos de la razón; en sí misma es una actividad razonable, a pesar de no ser una actividad de la razón teórica, sino de lo que en el tratado *De Anima* Aristóteles denomina *nous praktikos*²⁶. Arendt señala que este *nous* en los tratados éticos de Aristóteles recibe el nombre de *phronēsis*, que puede ser asumida como un tipo de penetración y comprensión de lo que es bueno o malo para los hombres, un tipo de conocimiento necesario para los asuntos humanos²⁷.

Este mismo sentido práctico guía también la producción y las artes, pero a diferencia de estas, la acción es un fin en sí misma²⁸. La acción bien hecha, la *eupraxia*, y hacer algo bien sin tomar en consideración las consecuencias se cuentan entre las excelencias (o virtudes) aristotélicas, *aretai*. Las acciones de este tipo son también movidas no por la razón, sino por el deseo. No se trata del deseo de un objeto, de un qué, sino que “es el deseo de un «cómo», de un modo de ejecutar, de la excelencia de la apariencia en la comunidad, el ámbito propio de los asuntos humanos” (Arendt, 2010, p. 292). La acción, entendida en el sentido de cómo quieren los hombres aparecer, requiere una planificación deliberada, para la que Aristóteles acuña un nuevo término, la *proairesis*, elección como preferencia entre alternativas. Los inicios y principios, *archai*, de esta elección son el deseo y el logos: el logos nos proporciona el propósito por el que actuamos; la

26 Véase *De Anima*, 433a15.

27 Si es posible afirmar un tipo de comprensión política en el concepto de *phronēsis*, es porque dicha facultad adquiere sentido en un espacio público de aparición donde mediante el acto de mostrarse y dar cuenta del propio *dokei moi*, el parecer de cada quien, permite construir un mundo común en la conjunción del punto de vista propio de cada uno que refleja el lugar que ocupa en el mundo.

28 Véase *Ética a Nicómaco*, 1139b1-4.

elección se convierte en el punto de partida de las acciones en sí mismas²⁹. La elección es, en estos términos, una facultad media, inserta, en la primitiva dicotomía de razón y deseo, y su función principal es mediar entre ambos.

Lo opuesto a esta elección deliberada o preferencia es el *pathos*, lo que denominaríamos como pasión o emoción en el sentido de que estamos motivados por algo que sufrimos³⁰. La facultad de elección es necesaria siempre que los hombres actúan con un propósito (*heneka tinos*), ya que los medios deben ser elegidos, pero el propósito en sí mismo, el fin último del acto *por mor* del cual han emprendido toda la empresa, no está sujeto a elección. El fin último de los actos humanos es la *eudaimonia*, la felicidad en el sentido de la “buena vida” que todos los hombres desean. El elemento de la razón presente en la elección recibe el nombre de deliberación, pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios para alcanzarlos³¹. A estas alturas Arendt hace notar que en Aristóteles no está presente el problema moral específico a la relación medios-fines, puesto que todos los medios son igualmente justificables por sus fines.

En Ética *Eudemia*, para Arendt, Aristóteles explica por qué juzgó necesario insertar una nueva facultad. Da el ejemplo de la incontinencia: todo el mundo está de acuerdo en que la incontinencia es mala y nada deseable; la moderación o *so-phrosyne* —lo que salva (*sozein*) a la razón práctica (*phronēsis*)— es el criterio natural de todos los actos. Así, si un hombre sigue sus deseos, abandonándose a la incontinencia, es como si el mismo hombre actuase voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo. Y ello resulta imposible³².

La *proairesis* es la vía de salida de la contradicción. Si la razón y el deseo permanecieran sin mediación, deberíamos concluir que el hombre acosado por las conflictivas demandas de ambas facultades violenta su deseo cuando permanece continente y violenta su razón cuando le vence el deseo. Sin embargo no se da tal coerción, las dos acciones se realizan

29 Véase Ética a Nicómaco, 1139a31-33, 1139b4-5.

30 Véase Ética a Nicómaco, 1134a21.

31 Véase Ética a Nicómaco, 1112b12. Y también, en Ética *Eudemia*, Aristóteles señala: “Nadie elige ser rico o vivir bien, sino el hecho de emprender un negocio o especular para ser rico” (1226a10).

32 Véase Ética *Eudemia*, 1223b10.

intencionalmente y cuando el principio procede del interior, no hay violencia³³. Lo que sucede realmente es que, al estar en conflicto la razón y el deseo, la decisión entre ambos es una cuestión de preferencia, de *elección deliberada*. Lo que interviene es la razón, pero no el *nous*, sino la *dianoia* o *phronēsis*. Al respecto Arendt atiende lo siguiente:

Uno se ve inclinado a concluir que la facultad de elegir, la *proairesis*, es la precursora de la voluntad. La *proairesis* abre un primer espacio minúsculo y restringido al espíritu humano que, sin él, se hallaba en manos de dos fuerzas en pugna: la verdad autoevidente y la fuerza de las pasiones y de los apetitos. (2010, p. 294)

Visto así, el espacio dejado a la libertad es muy restringido. Deliberamos sólo acerca de *medios* para un fin dado, que no podemos elegir: los fines son inherentes a la naturaleza humana y, por ello, son los mismos para todos³⁴. De aquí que nuestra elección libre se refiera solamente a una selección “racional” entre los medios para alcanzar el fin, siendo la *proairesis* el árbitro entre distintas posibilidades. Nos encontramos así con un descubrimiento limitado por el marco metafísico aristotélico. Si bien surge un tipo de experiencia asociado a la libertad de elegir entre medios, el fin es algo predeterminado por nuestra naturaleza humana (*eudaimonía*). La estructura teleológica definida en los tratados metafísicos e incluso también en los éticos, es quizás el punto crucial de distancia que Arendt realiza con Aristóteles. El *telos* hacia el cual el alma se predispone forma parte de *lo ya dado* y en lo cual el humano no tiene injerencia alguna. Respecto a esto nuestra autora no renuncia a la capacidad propia de los hombres de iniciar algo nuevo (cuya fuente retomará de San Agustín), y de anclar la facultad de nuestra libertad en el propio seno de nuestra comunidad, lo que la llevará de Aristóteles a Kant para encontrar en él una hendidura para rearticular política y mundo en la facultad del juicio.

33 Véase Ética *Eudemia*, 1224a31-1224b15.

34 Véase Ética *Eudemia*, 1226b10 y Ética a Nicómaco, 1114b11-18.

Phronēsis. Con y contra Aristóteles: Kant y la facultad del juicio

Como hemos visto, la tercera parte de *La vida del espíritu* es un asunto inconcluso más no imposible de pensar. Las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* permiten en gran medida que podamos detenernos en la siguiente posibilidad: si resulta pertinente identificar en la *phronēsis* un antecedente a la facultad de juzgar, o, dicho de otro modo, si es admisible pensar determinada continuidad en Arendt entre Aristóteles y Kant en lo que respecta a la facultad de juzgar. Esta posibilidad ya había sido enunciada por Arendt en un ensayo titulado “La crisis en la cultura: su significado político y social” recopilado en *Entre el pasado y el futuro* en 1961. En su ensayo Arendt identificaba en la facultad aristotélica de la *phronēsis* la posibilidad del *discernimiento* cuya experiencia no trataría del pensamiento aislado (el *nous theoretikos*) sino de una deliberación práctica donde los otros, y principalmente el mundo, estarían en el centro de la cuestión.

En su ensayo sobre la crisis de la cultura, Arendt identifica en los sesenta que lo que se juega con la *phronēsis* aristotélica es el mundo en común en la medida en que reconoce nuestra implicación en un mundo-compartido-con-los-demás. Para Arendt, “la diferencia entre este discernimiento capaz de juzgar [la *phronēsis* aristotélica] y el pensamiento especulativo está en que el primero arraiga en lo que en general llamamos sentido común, al que el segundo trasciende sin cesar” (2016, p. 338). De este modo vemos que es posible pensar en la *phronēsis* aristotélica como un antecedente del juicio kantiano. No obstante, es necesario hacer algunas salvedades al respecto.

A partir de un análisis político de la facultad del juicio estético en la *Crítica del Juicio* de Kant, Arendt considera al juicio como la capacidad mediante la cual el agente evalúa el mundo que se presenta ante él, en interacción junto a otros. A diferencia de la facultad del pensamiento, que se enfoca en el yo y requiere una separación del mundo, en el juicio se pone en juego el mundo mismo, ya que lo que se juzgan son los juicios particulares derivados de la percepción intersubjetiva del mundo. Es a través de la facultad del juicio que se construye un mundo compartido, basado en la capacidad de cada agente para expresar su *punto de vista* gracias a la facultad de la acción, que revela su identidad. Como comenta Taminiaux (1994), “mundo común ya que, en el favor acordado al aparecer, el que juzga, justamente porque va más allá de sus inclinaciones y de sus fines

interesados, es capaz de ponerse en el lugar de los otros” (p. 143). Por esto último el autor considera a la *phronēsis* aristotélica como una capacidad eminentemente política, en la medida en que discierne sobre lo que favorece al mundo en común.

En este ámbito de la discusión la figura de Aristóteles, y su proyecto ético-político, presentan varias divergencias respecto a las lecturas que realiza Arendt. Por un lado hemos atendido a lo largo de los apartados anteriores que el proyecto político aristotélico en torno a la conformación de un mundo común tuvo en consideración la condición compartida de la existencia humana en comunidad. Esto se ve reflejado en la importancia que tiene para su proyecto la práctica de la *philía* y la *phronēsis* en la *polis* y cuyos sentidos, a la luz de la experiencia socrática, le permiten a Arendt localizar una estrecha relación entre dualidad y pluralidad en la actividad del pensamiento. Por otro lado, sin embargo, en su distinción acerca de los ámbitos y objetos del pensamiento y de la acción ética (discernidos principalmente en los Libros VI y X de *Ética a Nicómaco*), Aristóteles traza una diferencia sustancial y jerárquica entre dos categorías que corresponden a los ámbitos de lo contingente (predilecto en el reino de los asuntos humanos) y de lo necesario (presente en los objetos metafísicos propios de la filosofía): *nous praktikos* y *nous theoretikos*. Lo primero trata con los asuntos que dependen de los hombres y lo segundo con los que no están en su poder y que necesariamente son, en oposición al ámbito de lo contingente donde lo que es puede no ser. Estando localizadas la *proairesis* y la *phronēsis* dentro del primer ámbito, identificamos la limitación dada por el marco metafísico aristotélico que en última instancia distingue al pensamiento como *scholē*, como retirada, impugnando el ámbito de lo contingente y lo práctico por carecer de la estabilidad e inmutabilidad de lo necesario.

Si bien no es posible equiparar la comprensión del juicio que realiza Arendt, a partir de una lectura política de Kant, con el tipo de penetración y comprensión que identifica en la *phronēsis* aristotélica, sí podemos afirmar que ésta última, con las limitaciones señaladas resulta ser un tipo de conocimiento que articula las facultades del pensamiento y de la acción con la comunidad.

En este sentido seguimos de cerca la lectura de Ernst Vollrath (1977, 1987) que plantea cierta continuidad entre la facultad aristotélica y la kantiana. En su presentación Vollrath se sitúa en el horizonte de una nueva

teoría filosófica de lo político, planteando que la recuperación de la *phronēsis* aristotélica le ha permitido a nuestra autora encontrar una doctrina de lo político que ponga en consideración el carácter plural y constructivo del mundo en común. Sin embargo, presenta a su vez dos razones para no leer en esta operación arendtiana una rehabilitación neoaristotélica como han leído, entre otros, Habermas (2000) y Volpi (1980, 1984, 1990, 1999). En primer lugar, aduce que, si bien la *phronēsis* percibe y acepta el carácter opcional, cambiante y contingente de los asuntos humanos, en el marco metafísico aristotélico, como vimos, todo lo que es contingente permanece ontológicamente subordinado ante lo que es necesario y no cambiante. Y en segundo lugar, Vollrath (1987) señala que la sabiduría práctica aristotélica queda ligada intrínsecamente al funcionamiento de la *polis* griega, cuyo *ethos* se ha perdido y no es posible retornar en las experiencias de nuestro mundo contemporáneo.

Podemos pensar que el nuevo tipo de racionalidad práctica que se desprendería de las reflexiones sobre el juicio kantiano podría, como señala Simona Forti (2001), articular a la práctica del pensamiento en cuanto narración y deliberación con la comunidad y el acontecimiento político:

Nuevo tipo de racionalidad práctica; modalidad de deliberación en torno a los principios sobre los que basar una comunidad política; categoría fundamental del actuar comunicativo; forma de comprensión que permite captar el sentido de los acontecimientos, sin predeterminarlos o *subordinarlos* concatenándolos en una narración: éstas son, en síntesis, las direcciones de una posible continuación del discurso arendtiano que ha quedado interrumpido y también las diversas tareas atribuidas de vez en cuando al juicio. (p. 418; *itálicas de la autora*)

Con el desplazamiento de Aristóteles a Kant, la capacidad del discernimiento no quedaría sujeta a un marco metafísico teleológico ni tampoco a un particularismo que reduce la acción a los términos de la deliberación. Antes bien, como señala Forti (2001), el juicio político arendtiano constituye una categoría fundamental del actuar comunicativo, de una *praxis* en la pluralidad de agentes que conforman el espacio en común:

El juicio político arendtiano, incluso en sus últimas obras, reconciliaría pensamiento y acción sobre la base de criterios de equidad, imparcialidad y universalidad que Aristóteles no había podido suministrar. [...] En último análisis, la orientación 'universalista' kantiana y la 'contextualista' aristotélica guardarían el equilibrio y se corregirían mutuamente. (p. 423)

En suma podemos comprender que la recuperación aristotélica ha permitido anclar una experiencia de pensamiento ligada a la acción y sobre todo al mundo, donde la vuelta a Kant ha sido necesaria para “ampliar” y problematizar en cierta medida el alcance de la facultad deliberativa de Aristóteles. De este modo queda, a nuestra mirada, una operación arendtiana mucho más compleja que la de un neoaristotelismo a secas, donde, como hemos visto en los planteamientos de Forti, sería incongruente decir que Arendt recupera a Aristóteles sin considerar el *desmontaje* y la requisitoria metafísica al que lo somete. Como Forti (2001) señala:

Las interpretaciones que recurren al pensamiento aristotélico para explicar el de Arendt resultan cuando menos parciales, ya sea porque con la definición de filosofía neo-aristotélica se quiera resaltar sobre todo su trasnochada utopía [...], ya sea porque con tal definición se tienda por el contrario a destacar el redescubrimiento de un sentido político perdido [...] ¿Es verdaderamente significativo para comprender la filosofía de Hannah Arendt inscribirla en listas de los llamados pensadores neo-aristotélicos? ¿Son suficientes las adhesiones, si bien relevantes, a Aristóteles, a sus distingos, a su definición de hombre como ser político y capaz de discurso para hacer de Arendt un exponente de primer orden en la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica? (pp. 33-34)

Y más adelante añade:

El valor que Hannah Arendt asigna a la filosofía práctica de Aristóteles es pues totalmente distinto del pretendido por los neo-aristotélicos. Tampoco el pensamiento de Aristóteles logra del todo sustraerse a la tendencia inaugurada por Platón y típica, salvo raras excepciones, de toda la tradición del pensamiento político, que lleva a privilegiar la teoría sobre la *praxis*, a hacer derivar la filosofía práctica de la filosofía primera. (pp. 36-37)

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos podido leer no solo algunas cuestiones de la propuesta arendtiana, sino específicamente su último trabajo, a saber, *La vida del espíritu*, analizando la recuperación y la distancia que nuestra autora ha planteado con determinados postulados de la filosofía práctica de Aristóteles en relación a las actividades del espíritu: pensamiento, voluntad y juicio.

En el marco de un ejercicio de *desmontaje* y *requisitoria* contra la metafísica, observamos que la discusión sobre la figura de Aristóteles, y su proyecto ético-político, presentan varias divergencias respecto a las lecturas de Arendt. Hemos atendido que el proyecto aristotélico en torno a la conformación de un mundo común tuvo en consideración la condición compartida de la existencia, reflejándose en la importancia de la *philia* y la *phronēsis* en la *polis*, lo que nos permitió abordar la estrecha vinculación entre dualidad y pluralidad en la actividad del pensamiento y la capacidad política contenida en la *phronēsis* a la luz de ser considerada como un posible antecedente de la experiencia de la facultad de juzgar. A su vez, identificamos que Aristóteles traça una diferencia sustancial y jerárquica entre dos categorías que corresponden a los ámbitos de lo contingente y de lo necesario, donde la *proairesis* y la *phronēsis* quedan reducidas dentro del ámbito contingente. En estas indagaciones identificamos la limitación dada por el marco metafísico aristotélico que en última instancia distingue al pensamiento como *scholē*, como retirada, impugnando el ámbito de lo contingente y lo práctico por carecer de la estabilidad e inmutabilidad que posee lo necesario.

Atendimos también que el trabajo de lectura realizado por Arendt en lo que concierne a la filosofía práctica de Aristóteles no puede ser categorizado como una rehabilitación de su filosofía práctica, dado que la autora ha identificado las limitaciones que el marco aristotélico tiene para el lugar que le asigna al mundo de los asuntos humanos. Como observamos, conceptos como *philia* y, sobre todo, *phronēsis*, pueden servirnos como antecedentes al interior de la tradición filosófica para construir un nuevo tipo de racionalidad práctica que reconozca y valide al agente en el mundo en una condición de pluralidad junto a otras y otros. Sin embargo, ambos conceptos del planteamiento ético-político aristotélico quedan subsumidos a una teoría metafísica que en última instancia prima la retirada del mundo del pensamiento (*scholē*) por sobre la acción, a la teoría por sobre la *praxis*, y que en suma degrada ontológicamente a los asuntos humanos por sus propias características (mutabilidad, contingencia e imprevisibilidad).

Por último, en un ejercicio de crítica y experimentación, de montaje y desmontaje, concluimos que, junto a los aportes de Arendt vistos en este trabajo, se vuelve posible asumir el hecho de la ruptura de la tradición a su vez que el desafío de *ir a las cosas mismas*. En clave de recuperación de

algunos fragmentos de corales y perlas del fondo del mar de la tradición, podemos afirmar que Arendt realiza una recuperación crítica de la filosofía práctica de Aristóteles, tomando en consideración, a la luz de su crítica de la tradición filosófica, un sentido originario de la política como *praxis* y acción comprometida con un mundo en común; a su vez que tomando distancia de la falacia metafísica que se ha reproducido a lo largo de la tradición y de la que Aristóteles no queda exento: impugnar este mundo de apariencias bajo el efecto idílico y vanidoso de creer que un mundo metafísicamente estable, inmutable y quieto, es posible.

Referencias

- Aristóteles (1998). *Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2010). *Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Arendt, Hannah (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Madrid: Editorial Paidós.
- Arendt, Hannah (2006). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah (2010). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Arendt, Hannah (2016). *Entre el pasado y el futuro*. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- Arendt, Hannah (2018). *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Madrid: Editorial Página Indómita.
- Arendt, Hannah (2019). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Campillo, Antonio (2014). Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros. *Revista de Filosofía*, vol. (39), pp. 169-188.
- Forti, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Editorial Cátedra.

- Habermas, Junger (2000). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Heller, Agnes (1987). Hannah Arendt on the “vita contemplativa”. *Philosophy and Social Criticism*, 12, pp. 281-296.
- Hunziker, Paula (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Kristeva, Julia (2013). *El genio femenino. Hannah Arendt*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Platón (1987). Gorgias. En *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Shakespeare, Williams (1982). *La tempestad*. Barcelona: Planeta.
- Taminiaux, Jacques (1992). *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. París: Payot.
- Taminiaux, Jacques (1994). Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt. En Hilb, C. (comp.). *El resplandor de lo público: en torno a Hannah Arendt* (pp. 125-144). Editorial Nueva Sociedad.
- Torralbo, Agustín (2009). Totalitarismo, experiencia y metáfora en Hannah Arendt. *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 47, pp. 133-148.
- Torregroza, Enver (2009). La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 40, pp. 135-148.
- Venmans, Peter (2015). *El mundo según Hannah Arendt. Ensayos sobre su vida y obra*. Córdoba (Argentina): Editorial Eduvim.
- Villa, Dana (1995). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

- Vollrath, Ernst (1977). *Die Rekonstruktion der politischen Urteilstkraft*. Berlin: Verlag.
- Vollrath, Ernst (1987). *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Berlin: Königshausen-Neumann.
- Volpi, Franco (1980). La rinascita della filosofia pratica in Germania. En Pacciani, G. (comp.). *Filosofia pratica e scienza politica*. Roma: Abano, pp. 11-97.
- Volpi, Franco (1984). La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità. *Il Mulino*, XXXV, núm. 6, pp. 928-949.
- Volpi, Franco (1990). Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla 'riabilitazione della filosofia pratica'. En Viano, A. (comp.). *Teorie etiche contemporanee*. Italia: Bollati Boringhieri, pp. 128-148.
- Volpi, Franco (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, volumen (32), pp. 315-342.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2006). *Hannah Arendt: una biografía*. Madrid: Editorial Paidós Ibérica.

