

**LA NOCIÓN DE *PRAXIS* EN HANNAH ARENDT
SU DOBLE DISTINCIÓN DE LA *THEORÍA* Y DEL TRABAJO**

REBECA CANCLINI

(UNS)

Resumen

Este artículo se centra en el concepto de lo político y sus características de acuerdo con el análisis de Hannah Arendt. Estamos interesados en algunas aproximaciones negativas a este concepto, en particular, las que se refieren a sus características heredadas de la tradición filosófica. La distinción de Arendt entre *praxis* y *theoría* se complementa con su objeción a la analogía de fabricación cuyos criterios son extrapolados del trabajo a la esfera pública. El autor reconoce el vínculo entre estas dos objeciones y enumera algunas de sus consecuencias.

Palabras clave: Hannah Arendt, *praxis*, *theoría*, trabajo, analogía de la fabricación

Abstract

This article focuses on the concept of politics and its characteristics as analyzed by Hannah Arendt. We are interested on some negative approaches to this concept, particularly, those referring to its characteristics which were inherited from philosophical tradition. Arendt's distinction between *praxis* and *theoría* is complemented by her objection to the manufacturing analogy whose criteria are extrapolated from work to the public sphere. The author acknowledges the link between these two objections and lists some of their consequences.

Keywords: Hannah Arendt, *praxis*, *theoría*, work, manufacturing analogy

La concepción arendtiana de lo político es tratada principalmente mediante la tematización de la facultad de juicio, la condición de la acción y el espacio público. A partir de su indagación en estas nociones, Arendt caracteriza lo político como el ámbito de la opinión, de la libertad y la pluralidad, aunque también recurre a definiciones negativas del concepto tratado. Dicho más directamente, no solamente dice qué es lo político, sino también qué no es. Arendt se empeña muy especialmente en mostrar algunos desplazamientos conceptuales que han sido decisivos para la filosofía política y para la comprensión de la acción política. La acción política es entendida como *praxis*, esto es, como una actividad convencional y, por eso, distinta de la *physis*. Además, por estar relacionada con el ámbito público, no puede abordarse desde los supuestos de lo doméstico que es el ámbito de la labor y el trabajo. De acuerdo con el ordenamiento aristotélico de los saberes humanos¹, podríamos decir que Arendt delimita la noción de *praxis* por oposición al saber contemplativo (*theoria*) tanto como al saber de la *poiesis*. De esta manera, podemos encontrar a lo largo de la obra de Hannah Arendt dos objeciones a la forma en que la tradición ha entendido lo político, la primera rechaza la subsunción de la *praxis* a los criterios de la *theoría*; la segunda, apunta al traslado de categorías propias del trabajo a la acción. Aquí, nos interesa indagar en el concepto de lo político arendtiano a partir de la explicitación de las relaciones entre ambas objeciones.

Este trabajo pretende mostrar que el núcleo del problema arendtiano sobre la noción de lo político se comprende al combinar las dos objeciones mencionadas. Para ello, comenzaremos con la descripción de algunas problemáticas relativas a la relación entre *theoría* y *praxis*. Después, caracterizaremos la actividad de la acción en contraste con la del trabajo. En esta instancia, recurriremos al análisis de la analogía de la fabricación presente en distintas obras arendtianas. Por último, enumeraremos algunas de las consecuencias de este planteamiento.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Iberia, 1964, VI, 1.

Analogía de la fabricación

En *Human Condition* [1958], Arendt distingue entre el ámbito público y el privado como esferas diferentes que albergan distintas actividades humanas. Las tres actividades centrales de la vida activa son labor (*labor*), trabajo (*work*) y acción (*action*). Cada una de ellas está relacionada con una condición humana distinta: la labor con la vida, el trabajo con la mundanidad y la acción con la pluralidad. Labor y trabajo se desarrollan en la esfera privada, mientras que el espacio público permite la irrupción de la acción. La labor es la actividad dedicada a satisfacer las necesidades biológicas del cuerpo, por eso, está relacionada con el proceso biológico y cíclico de la naturaleza y conlleva la pérdida de la individualidad. El trabajo, por su parte, es la actividad que proporciona y mantiene un mundo artificial de cosas, en ese sentido, implica una distancia dominadora con respecto a la naturaleza asociada con un elemento de violencia. La razón de esto está en que el trabajo le es esencial la razón instrumental que requiere seleccionar los medios adecuados para alcanzar un modelo-fin. La importancia del mundo de cosas radica en que, por su estabilidad, es el requisito para la existencia de la esfera pública. Por último, la acción es la única actividad que se da entre los hombres y, por eso, es política.

En palabras de Arendt:

With the term *vita activa*, I propose to designate three fundamental human activities: labor, work, and action. They are fundamental because each corresponds to one of the basic conditions under which life on earth has been given to man (...) Labor is the activity which corresponds to the biological process of the human body, whose spontaneous growth, metabolism, and eventual decay are bound to the vital necessities produced and fed into the life process by labor. The human condition of labor is life itself².

Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado la vida del hombre (...) Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y

² Arendt, H. *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, 7.

alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma³.

La labor, así, es la actividad que produce bienes de consumo que son relevantes para el ámbito económico. Se trata de la actividad humana que más nos aproxima a lo dado por naturaleza en tanto los procesos vitales solo pueden mantenerse mediante la repetición del consumo de lo generado por la actividad del *animal laborans*, esto es, del ser humano en tanto dedicado a la generación de bienes de consumo. Los ritmos cíclicos a los que está sometida la vida humana son diversos a los de otras especies pero se relacionan con una forma específica de organización del tiempo que, para el caso del *animal laborans*, es de repetición cíclica⁴.

El trabajo, por su parte, es la actividad de fabricar objetos que corresponden al dominio cultural y social. Arendt entiende que esta actividad es la que fabrica el mundo durable que constituye un espacio artificial compuesto por objetos. Por eso, el mundo no es idéntico a la tierra o a la naturaleza, sino que está compuesto por objetos fabricados e incluye el espacio que hay entre los seres humanos que viven y se relacionan en él. Sin este mundo sólo existiría la inmutable y eterna repetición de los ciclos naturales a la que está atada la vida humana y que son propias de la labor, en tanto es una actividad que no puede exceder el círculo prescripto por el proceso biológico necesario al organismo. Para reificar un mundo con cierta durabilidad, el *homo faber* necesita de instrumentos apropiados para la fabricación. El proceso de fabricación parte de la contemplación del fin, y elige los medios adecuados que implementa técnicamente para obtener el producto buscado. O sea, sigue un esquema instrumental de adecuación de los medios disponibles a los fines perseguidos. Por eso, la creación de un mundo cultural es un acto instrumental sobre objetos que son radicalmente alterados por la fuerza humana que los manipula para fabricar un hogar a partir de lo dado por la naturaleza. Además, es importante mencionar que la producción de un objeto

³ Arendt, H. *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2008, 21.

⁴ Le Ny, M. "Entre la legalidad totalitaria y la pura desmundanización: la ley en Arendt" en: *Cuadernos Filosóficos*, 2008: 189-204.

propia del trabajo es de un orden distinto que la actividad que la produce y es exterior al productor. Por eso, la obra posee una doble exterioridad: del producto respecto a la actividad de producción y del objeto respecto del agente productor. Esta doble exterioridad constituye un mundo común de objetos exteriores a los agentes, objetos que forman un mundo fabricado de cosas.

La acción, por su parte, es una actividad que se aleja de la producción de los objetos destinados al uso y al consumo. Como ya dijimos, Arendt distingue *práxis* de *póiesis*⁵ aunque, por supuesto, disocia el concepto de acción del *télos* del bien⁶. La acción está ligada al concepto de natalidad, o sea, a la potencialidad de cada ser humano para ser iniciador de algo nuevo en el mundo. Las características principales de la acción son la fragilidad, la irreversibilidad y la imprevisibilidad⁷. Se trata, por supuesto, de un rasgo negativo porque desestabiliza el espacio político en el que la propia acción es posible. Al contrario del trabajo, la acción no produce algo exterior al agente y su actividad no es equiparable a la fabricación. El agente se revela a través de la acción y esto implica la inmanencia total de la actividad respecto de él. Por eso, la acción requiere agentes plurales y exige la valentía individual para aparecer en público⁸.

De acuerdo con la lectura de Arendt, nuestra tradición de pensamiento sobre lo político ha intentado encorsetar a la acción bajo la forma de la fabricación. Dana Villa destaca que Arendt llega a este planteamiento a partir de los estudios realizados sobre Marx en la década de los 50. Aparentemente, las lecturas de este período convencieron a Arendt de la raíz platónica de muchas de las consecuencias anti-políticas expresadas por Marx⁹. El centro de las objeciones arendtianas a la analogía de la fabricación se focaliza en mostrar que la tradición

⁵ De esto no se sigue que Arendt desprecie las actividades de la labor y el trabajo, de hecho, considera que uno de los errores del modelo griego consistió en ignorar las relaciones que la acción tiene con las actividades de la esfera privada (cfr. Arendt, H. *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, 205).

⁶ Brunkhorst, H. "The productivity of power: Hannah Arendt's renewal of the classical concept of politics" en: *Revista de ciencia política*, 2006, vol. 26, nro. 2, 125-136.

⁷ Para Arendt, la libertad característica de la acción trasciende los motivos y los objetivos del actor.

⁸ Tassin, E. "La acción política" en *Cuadernos filosóficos*, 2008, nro. V, 141-158.

⁹ Villa, D, *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Santa Bárbara, Cambridge University Press, 2002, 7.

platónica ha establecido implícitamente que el modelo para lo político se encuentra en la relación que se fija en la fabricación entre el ideal-fin y los medios para alcanzarlo, esto es, en la actividad del trabajo. Como mencionamos, los esquemas de pensamiento propios de la fabricación se relacionan con el dominio del creador sobre lo creado, la administración o la ordenación, y estos habrían sido extrapolados a la acción¹⁰.

La filosofía del propio Platón habría inaugurado esta forma deficiente de concebir lo político que, posteriormente, sería liberada por el mundo moderno sin necesidad de transformar sus supuestos fundamentales. Se trata de una tradición de pensamiento sobre lo político cuyo marco conceptual es hostil a la participación popular, a la diversidad humana y al diálogo entre iguales. Este marco conceptual ha tenido enorme influencia en la manera en la que entendemos la acción política, la autoridad, la libertad, el juicio y la relación entre acción y pensamiento.

Für Plato blieb eine unüberwindliche Schwierigkeit in der Frage, wie der Staatsmann, der Rat weiss, zur Macht und damit zum Handeln kommen kann (...) Zwar wurden Handeln und Herstellen identifiziert, aber der Sache kam keine so katastrophale Bedeutung zu, weil man den Menschen nicht primär als Herstellenden, nicht als Arbeiter sah¹¹.

Platón topó siempre con una dificultad insuperable en la cuestión de cómo el político, que es sabedor de lo aconsejable, puede llegar al poder y con ello a la acción (...) Es cierto que acción y producción se identificaron, pero el asunto no adquirió dimensiones catastróficas, pues no se vio a los hombres primariamente como productores, como trabajadores¹².

Desde Platón, según la lectura arendtiana, tenemos una serie de analogías sobre lo político que se fundan en distintos aspectos de la vida familiar y la esfera privada, particularmente en la actividad del trabajo. El trabajo consiste en el ejercicio de una *techné*, o sea, requiere de un experto que posea un saber específico. De acuerdo a la forma general de la analogía podríamos decir que la comunidad política es al político como la obra es al artesano.

¹⁰ Tassin, *op. cit.*, 5.

¹¹ Arendt, H, *Denktagebuch 1950-1973*. München, Piper Verlag, 2002, 81.

¹² Arendt, H. *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, 80.

(...) Plato knew quite well that his favorite analogies taken from household life, such as the master-slave or the shepherd-flock relationship, would demand a quasi-divine quality in the ruler of men (...) The construction of the public space in the image of a fabricated object, on the contrary, carried with it only the implication of ordinary mastership, experience in the art of politics as in all other arts, where the compelling factor lies not in the person of the artist or the craftsman but in the impersonal object of his art or craft. In the *Republic*, the philosopher-king applies the ideas as the craftsman applies his rules and standards: he “makes” his City as the sculptor makes a statue; and if the final Platonic work these same ideas have even become laws which need only be executed¹³.

(...) Platón sabía muy bien que sus analogías favoritas sacadas de la vida familiar, tales como la relación dueño-esclavo o pastor-rebaño, exigían en el gobernante una cualidad casi divina (...) La construcción del espacio público en la imagen de un objeto fabricado llevaba solo consigo, por el contrario, la implicación de la maestría y experiencia corriente en el arte de la política como en todas las demás artes, donde el factor apremiante no radica en la persona del artista o artesano, sino en el objeto impersonal de su arte u oficio. En la *República*, el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; “hace” su ciudad como el escultor una estatua; y en la obra platónica final estas mismas ideas incluso se han convertido en leyes que solo necesitan ser ejecutadas¹⁴.

De acuerdo a la alegoría de la caverna¹⁵, cuando el filósofo vuelve a las sombras y se encuentra en compañía de los demás hombres, necesita utilizar esas ideas para evaluar la multiplicidad del mundo sensible que aparece ante él. Para Arendt, las ideas se convierten en reglas al utilizarlas para dar cuenta del ámbito de los asuntos humanos con la misma absoluta y objetiva certeza con la que el artesano es guiado por su fin en el proceso de producción. Según Arendt, cuando Platón establece que la política consiste en conocer la norma que permite gobernar a los seres humanos, niega la condición central de la política que es la pluralidad. Además, así entendida, la política se convierte en un asunto de gobierno mediante técnicas que se realiza sobre los asuntos humanos de acuerdo a un plan determinado.

¹³ Arendt, H. *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, 226.

¹⁴ Arendt, H. *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2008, 247.

¹⁵ Es posible que algunas de las críticas a Platón, al menos aquellas presentes en *Human condition*, estén más relacionadas con las opiniones heideggerianas que con las platónicas. Ya en su discurso de aceptación de rectorado, Heidegger ponía sus esperanzas en la *techné* trágica de Prometeo. En 1942, además, había publicado “La doctrina de la verdad según Platón” (cfr. Heidegger, M. *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989 e *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001, 173), en la que expone una interpretación del símil de la caverna que puede ser la referencia de Arendt en su lectura de Platón.

Esta lectura de la noción de regla o norma en términos de fabricación tiene profundas huellas en la larga vida que la noción de dominación ha tenido en el ámbito público. Aunque la pérdida de la especificidad de lo político, en la opinión de Arendt, es tan vieja como la tradición filosófica; solamente en el mundo moderno se definió al hombre como *homo faber* y finalmente se liberaron los prejuicios que habían evitado que la tradición, abiertamente, declarara que el trabajo del artesano debería ser superior a las opiniones y acciones que constituyen el ámbito público¹⁶.

Uno de los principales problemas de esta forma de entender lo político está en que la aplicación de categorías de medios y fines a la evaluación de la acción no sería pertinente¹⁷. Por esto, la sustitución del actuar por el fabricar degrada lo político a medio para obtener un fin que se considera más elevado. En el ámbito del trabajo, los medios están justificados exclusivamente por la referencia a su fin, al traspasar esto al ámbito político lo que de hecho se está justificando es el uso de la fuerza y las actividades de control¹⁸.

La propia noción de violencia referida a las relaciones humanas supone una extrapolación del ámbito del trabajo a la acción. Como ya dijimos, el trabajo tiene un carácter instrumental ya que el artesano debe elegir los medios adecuados para realizar el objeto que desea. En sentido arendtiano, la violencia también es una categoría estrictamente instrumental, podemos decir que un acto violento es planeado como un primer paso de una estrategia en la que se usan ciertos medios para alcanzar un fin. El traslado de las relaciones instrumentales a las relaciones humanas viola la regla de oro kantiana que prohíbe instrumentalizar a los seres humanos.

Como vimos, el modelo de la fabricación para los asuntos humanos comienza en Platón y se prolonga hasta la época moderna. Los prejuicios que

¹⁶ Wilkinson, M, "Between freedom and law: Hannah Arendt on the promise of modern revolution and the burden on the tradition" en: Goldoni, M. y McCorkindale, C. *Hannah Arendt and the law*, Oxford, Hart Publishing, 2013, 20

¹⁷ Tassin, *op. cit.* 3.

¹⁸ Lang, A y Williams, J. *Hannah Arendt and international relations*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2005, 52.

este traslado de categorías produjo han afectado distintos aspectos referidos a lo político, entre ellos, destacan:

1. La pérdida de la pluralidad en el espacio público: El ascenso del *homo faber* tiene lugar a expensas de la libertad política cuya condición fundamental es la pluralidad, por eso, el modelo fabril impone una categoría antipolítica. El *homo faber* intelige la idea-fin y fabrica en soledad¹⁹. La pluralidad, como dijimos, era la condición *sine qua non* para el espacio público, por eso, el intento de dejarla de lado termina por abolir el espacio de aparición, expulsando a los ciudadanos a la esfera privada de sus intereses materiales y personales.
2. La irrupción del experto en reemplazo del actor político: La introducción del experto en la escena política nos lleva a entender la competencia del actor político en el mismo sentido en el que un carpintero hace una silla o un médico cura una enfermedad²⁰. Con esto, el ámbito político estaría dividido entre quienes saben y quienes no saben y, así, se justifican algunas posiciones elitistas.
3. La justificación de la violencia: Bajo el modelo fabril, la violencia queda justificada si es el mejor medio disponible para alcanzar el fin propuesto. Por supuesto, esto no significa necesariamente que la violencia sea glorificada, pero se justifica su introducción en el espacio público.

La comprensión del ámbito público a partir de la noción de trabajo ha sido tematizada mediante el desarrollo de la analogía de la fabricación. Los perjuicios que este traslado de categorías conlleva, tienden también, a la eliminación de la pluralidad que es la característica esencial de lo práctico. Así, el ámbito político se entiende como un espacio de dominio por la irrupción de la racionalidad instrumental que termina por reducir todo a medio, y esto, a su vez, está estrechamente relacionado con la justificación de la violencia. Por otro lado, como la adecuación de los medios a un fin consiste, en definitiva, en un saber, lo político se reduce a gestión en manos de un experto.

¹⁹ Wilkinson, *op. cit.* 19.

²⁰ Wilkinson, *op. cit.* 88.

Theoría y praxis

Según Arendt, desde Platón, las filosofías políticas no surgen de la *praxis*, o sea, de la vida política misma, sino de los supuestos teóricos de la filosofía. A lo largo de su obra, esto se ha sido relacionado con desplazamientos conceptuales que decisivos tanto para la filosofía política como para la comprensión de la acción política. La autora tematiza la diferenciación entre *theoría* y *praxis*, principalmente, a partir de los siguientes ejes: la experiencia de la *solitude* como base de la teoría, el traslado de la dicotomía Ser/ Aparecer al ámbito práctico, el divorcio entre libertad política y libertad como condición privada e interna, y la introducción de las nociones de verdad y consistencia como criterio para dar cuenta de lo político. No es este el lugar para realizar un análisis exhaustivo de estas problemáticas, sin embargo, a continuación, deberemos realizar una breve descripción de las más relevantes para nuestro tema.

La posición arendtiana sobre la *theoría* está fuertemente marcada por su opinión del papel que han jugado los intelectuales de la modernidad y, particularmente, por el hecho de que grandes pensadores como Heidegger adhirieran al nazismo. Considerando la tradición desde Platón hasta Heidegger, la indagación arendtiana sobre el divorcio entre política y filosofía sostiene que los intelectuales comprendieron tempranamente que la constricción de la verdad no vale más que para un pequeño número de personas. En la esfera de la pluralidad, sin embargo, la verdad aparece solamente como una opinión, igual a cualquier otra; el juicio a Sócrates habría mostrado de manera suficiente que el filósofo no está especialmente armado en términos retóricos para asegurar la victoria de su propia *doxa*²¹.

Así, Arendt se sitúa fuera de la tradición que le concedió a la contemplación, al *biós theoretikós*, la superioridad frente a cualquier otro tipo de

²¹ Amiel, A. *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, 83.

actividad humana. En concordancia con el hecho de que quien piensa se encuentra consigo mismo y suspende el contacto con la realidad, se ha entendido el pensar como un proceso de de-sensorialización, de retirada de lo visible para acceder a la región de lo eterno. Quienes se dedicaron a hacer teoría política, o sea, los filósofos, normalmente habrían carecido de una experiencia política auténtica de la acción con otros porque el ideal de la vida contemplativa se vincula a la experiencia de pensar en soledad.

La base de la experiencia filosófica está en la *solitude* que permite estar con nosotros mismos en una relación dialógica. La noción de *loneliness*, por otro lado, refiere a la experiencia propia de la carencia total de mundo y se distingue de la *solitude* que no supone el estar solos sino con uno mismo. Por eso, la *solitude* es la base de la experiencia filosófica y lleva a que los filósofos enfatizen esta experiencia solitaria antes que las que dependen de la pluralidad humana²². Digamos que, para Arendt, es un defecto profesional de los filósofos el basarse en esta experiencia solitaria antes que en aquellas que dependen de la pluralidad humana:

(...) And yet love of goodness, unlike love of wisdom, is not restricted to the experience of the few, just as loneliness, unlike solitude, is within the range of every man's experience. In a sense, therefore, goodness and loneliness are of much greater relevance to politics than wisdom and solitude; yet only solitude can become an authentic way of life in the figure of the philosopher, whereas the much more general experience of loneliness is so contradictory to human condition of plurality that it is simply unbearable for any length of time and needs the company of God, the only imaginable witness of good works, if it is not to annihilate human existence altogether²³.

(...) Y sin embargo, el amor a la bondad, a diferencia del amor a la sabiduría, no está limitado a la experiencia de unos pocos, de la misma manera que la soledad, a diferencia de la vida solitaria, se halla al alcance de la experiencia de cualquier hombre. Así, pues, en cierto sentido, bondad y soledad son de mucha más pertinencia a la política que la sabiduría y la vida solitaria; no obstante, sólo la vida solitaria puede convertirse en una auténtica forma de existencia en la figura del filósofo, mientras que la experiencia mucho más general de la soledad es tan contraria a la condición humana de pluralidad, que,

²² Ya en *Ideología y terror* (Arendt, H. *The origins of totalitarianism*. New York, A Harvest, 1979) se refirió al proceso de la deducción lógica como un vicio propio de la *solitude* característica de los filósofos.

²³ Arendt, H. *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, 76.

sencillamente, resulta insoportable durante cualquier período de tiempo y requiere la compañía de Dios, único testigo imaginable de las buenas acciones, si no quiere aniquilar por completo la existencia humana²⁴.

Además, Arendt afirma que las experiencias propias de la vida teórica llevan a un interés por la verdad antes que por la libertad de la acción que siempre requiere de la pluralidad en la que cada quien tiene su propia perspectiva del mundo. Cada ser humano tiene un modo particular de comprender el mundo, de esta comprensión se desprenden opiniones (*doxa*) referidas a cómo se presenta el mundo a cada uno. Estas opiniones no son proposiciones probables, verosímiles, arbitrarias o fantasiosas, sino enunciados que se presentan como verdad para el individuo sea o no filósofo. En la discusión pública, sin embargo, estos mismos enunciados se presentan como una opinión entre muchas por lo que la constrictión de la intuición involucrada solo puede valer para quienes comparten la comprensión del mundo²⁵. Así, gran parte de la tradición filosófica ha considerado a la multitud incapaz de comprender la constrictión de la verdad y de actuar de acuerdo a normas fundadas en esta verdad. En la esfera pública, esta verdad aporta un elemento de coerción y esto se debe menos a una falla del carácter que al vivir bajo cierta compulsión²⁶. Las opciones de la persuasión o de la coerción se presentarían, en el pensamiento político tradicional, como inherentes a un espacio público en el que no todos tienen las mismas opiniones.

Arendt sostiene que:

Plato stated that it is not action (*pragma*) but contemplation (*theoria*) that adheres to truth. The main shortcoming of action, it has been repeated time and again since, lies in the fact that I never quite know what I am doing²⁷.

Platón afirmó que no es la acción (*prágma*) sino la contemplación (*theoría*) la que se adhiere a la verdad. Desde entonces se ha repetido una y otra vez que la

²⁴ Arendt, H. *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2008, 81.

²⁵ Amiel, *op. cit.* 83.

²⁶ Canovan, M. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 265.

²⁷ Arendt, H. *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, 296.

deficiencia principal de la acción reside en el hecho de que yo nunca acabo de saber del todo qué estoy haciendo²⁸.

Como mencionamos, Arendt encuentra un ejemplo paradigmático de filósofo en Platón quien habría extraído del juicio a Sócrates la convicción de que es inútil dialogar con la multitud. Por eso, el ideal político platónico consistiría en un filósofo solitario que intuye verdades absolutas encontradas mediante un diálogo que no es tal²⁹ y las enuncia en términos incomprensibles para los muchos. En ese sentido, la noción de persuasión puede significar para algunos el imponer la propia opinión por sobre la de los demás, esto, a su vez, supone la reducción de la acción a coerción y del pensamiento a razonamiento solitario³⁰. La concepción del político como gobernante solitario, por sobre la consideración de una pluralidad de actores, es específica de quienes buscan una verdad³¹ única sobre la pluralidad de opiniones. Por esto, el filósofo se encontraría más a gusto junto al tirano que en el *ágora*.

El intento arendtiano por recobrar la experiencia política de la pluralidad oscurecida y distorsionada por la influencia platónica, parte de postular que la tradición de pensamiento sobre lo político ha sido escrita, principalmente, a partir de los supuestos de la vida contemplativa. Este punto de vista desdibujó el sentido de lo político por distintas razones, entre ellas están la ya mencionada introducción de la noción de verdad como criterio político en detrimento de la opinión, pero Arendt también objeta a la tradición de pensamiento sobre lo político la preferencia por la consistencia del discurso antes que por la comprensión de la complejidad del mundo.

Esta opinión es congruente con la recuperación de lo contingente como distintivo de la esfera práctica y supone una crítica de la extrapolación de las

²⁸ Arendt, H. *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2008, 476.

²⁹ Porque la dialéctica (*dialegesthai*) no buscaría descubrir la verdad con el interlocutor sino mostrar la verdad previamente conocida. Se entendería, según Arendt, en oposición a la retórica y la persuasión.

³⁰ Sobre la distinción entre razonamiento y pensamiento ver: Arendt, H. *The life of the mind*. New York, A Harvest Book 1981: 53-68.

³¹ La noción de verdad es tomada del ideal antiguo de la contemplación que Heidegger recupera como revelación, *alétheia*.

explicaciones causales a los asuntos humanos. Arendt sostiene que la acción política no puede ser explicada en términos de procesos causales. Además de las objeciones referidas a la superfluidad de los individuos que pierden su capacidad de acción, la propia noción de acción, como distinta de la mera conducta, entraña su impredecibilidad. Cabe aclarar que la creencia de que todos los hechos tienen una causa no es específica del punto de vista naturalista que trata de mostrar las causas naturales de hechos naturales pero da por supuesto el principio mismo de causalidad. Este principio ha desempeñado un papel más importante en las discusiones teológicas y en los intentos de explicar los asuntos humanos que pretenden evitar el obstáculo de la libertad³².

Arendt sostiene repetidamente que la libertad encontrada por Kant ha sido persistentemente ignorada por la tradición filosófica al no poder encorsetársela en términos de predictibilidad. Así, los filósofos han tendido a interpretar la noción de libertad como una condición privada e interna, y no como libertad de movimiento y acción en el espacio público. En la historia del pensamiento sobre lo político, los individuos no son vistos como iniciadores de una acción³³, sino como medios para que las fuerzas de la historia o la naturaleza desarrollen su inexorable destino. La huida de la realidad hacia una supuesta lucha cósmica deviene especialmente atractiva a la especulación contemporánea de raíz romántica³⁴. Ante la complejidad de la vida en común, la huida de la realidad puede hacerse patente en la incapacidad de pensamiento sin clichés tanto como en la adhesión a ideologías totalitarias que se blindan contra una eventual refutación mediante el énfasis en la consistencia y ausencia de contradicción. Para Arendt, cuando el lenguaje pretende dar cuenta de una realidad compleja como la política, el principal compromiso debe estar con lo que acontece en el mundo que no puede ser sacrificado en aras de la ausencia de contradicción.

³² Arendt, H. *Essays in understanding 1930-1954*. New York, Shoken Books, 2005, 279.

³³ El correlato de este supuesto está en la autopercepción de los individuos como mero engranajes de un sistema que se les presenta como destino. El sentimiento de impotencia frente al mundo se traduce en la negativa a asumir responsabilidad por los propios actos, una situación que, para Arendt, es propia de nuestro tiempo.

³⁴ Arendt, H. *Essays in understanding 1930-1954*. New York, Shoken Books, 2005, 169.

Por esto, la facultad humana específica de lo político es localizada por Arendt en el juicio, y no en el entendimiento. En *La vida del espíritu* [1981] se analiza la distinción entre intelecto, pensamiento y juicio. Aquí, Arendt muestra una facultad de la mente que no es la prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en seres que nunca existen en singular y que se caracterizan por su esencial pluralidad. El postular una facultad mental específica para la esfera política le permitió evitar alejarse tajantemente del mundo plural. La facultad del juicio se distingue del pensamiento especulativo de los pensadores profesionales³⁵; y no está emparentada con la contemplación filosófica que es incapaz de salir de la soledad y llegar al nosotros, sino con el discurso entre los ciudadanos capaces de recuperar puntos de vista distintos en el espacio público.

Una de las claves arendtianas para entender la relación entre filosofía y política se puede encontrar en su abordaje de la figura de Sócrates y su significado para la filosofía política. Sócrates representaría el último momento en que el hombre de pensamiento y el hombre de acción no se encontraban divorciados, un momento en el que acción y pensamiento estaban unidos (*logos*) y la acción se realizaba mediante la palabra y no por medio de la fuerza. La función política del filósofo consistiría, de acuerdo a la experiencia socrática, en ayudar al establecimiento de un mundo común construido sobre la comprensión de la amistad: la virtud más alta de la política que consiste en la comprensión del mayor número de puntos de vista, de perspectivas diversas. Sin embargo, el filósofo debe renunciar a verse como un iluminado capaz de justificar las normas (y su imposición) para emprender la tarea de la comunicación que lo desafía a moverse entre iguales³⁶.

Como vimos, Arendt rescata para sus estudios sobre lo político, el valor de la opinión por sobre el de la verdad y el compromiso con lo fenoménico antes que con la consistencia y falta de contradicción. La filosofía política tradicional se habría basado menos en la experiencia política auténtica de la acción con otros que en la experiencia del filósofo quien piensa en soledad. En cualquier caso, la

³⁵ Birulés, F. *Una herencia sin testamento*. Barcelona, Herder, 2007, 64.

³⁶ Arendt, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2001, 31.

confusión conceptual entre *theoría* y *praxis* comenzó con la elevación de la vida contemplativa a la máxima jerarquía de la vida humana y se profundizó durante la época moderna cuando labor y administración reemplazaron lo político³⁷. Como la filosofía ha visto la política siempre desde el punto de vista del filósofo y no del actor político, la ha hecho consistir en un pensar en soledad y no en un actuar con y entre otros. Por lo tanto, la tradición filosófica ha sido incapaz de apreciar la dignidad y autonomía de la política al reducirla a administración o gestión de la violencia, y esto ha sido así desde Platón.

Arendt considera inadecuado el traslado de categorías propias de la *theoría* al ámbito de la *praxis* en el que predomina la *dóxa*. Esta extrapolación categorial se traduce en una concepción del espacio público ajena a la pluralidad que siempre se expresa en opiniones distintas; y entiende al espacio público como el ámbito propio de relaciones de dominio y no de paridad. Dentro de la esfera pública, la separación de acción y pensamiento es correlativa a la necesidad de coerción que niega la pluralidad y la libertad, y reduce a la acción a violencia sin discurso.

De acuerdo con Arendt, la introducción de criterios propios del ámbito de la teoría a la esfera de los asuntos humanos comienza con Platón y se prolonga hasta la época moderna. Los perjuicios que este traslado de categorías produjo, han afectado distintos aspectos del pensamiento sobre lo político, algunos de ellos son:

1. Pérdida del carácter contingente del espacio público: El énfasis en la consistencia del discurso es propio del ámbito teórico, pero dentro del ámbito práctico se traduce en relaciones de tipo causal que obstaculizan la comprensión del agente libre en el espacio público. Esto no significa, por supuesto, que Arendt justifique la irracionalidad, sino la limitación respetuosa de la razón frente a la contingencia de los fenómenos a los que intenta referirse.

³⁷ Wilkinson, *op. cit.* 6.

2. La pérdida del mundo común: El privilegio de la verdad por sobre las opiniones supone la pérdida irreparable de lo propiamente político, o sea, de la pluralidad. El mundo que los humanos compartimos, se construye a partir de la pluralidad de perspectivas y opiniones, por eso, el trasladado de la verdad como criterio del espacio de los asuntos humanos, es un obstáculo en la referencia del discurso al mundo.

Por lo antes expuesto, Arendt considera que la propia tradición de pensamiento sobre lo político ha ignorado las categorías inherentes a los espacios públicos mucho antes de la época moderna. Los supuestos de la vida contemplativa que tienen como criterios la verdad y la consistencia, terminan por opacar y desdibujar el ámbito de la *praxis* cuando son implantados en el ámbito público.

La idea se traduce como norma

Las raíces de la incapacidad para comprender el ámbito de la *praxis* se encuentran, según Arendt, en la extrapolación de categorías teóricas y de la razón instrumental propia del trabajo a este ámbito. Sostenemos que el punto de encuentro entre ambas objeciones está en que el punto de vista que fija la *theoría* reduce lo político a un medio para lograr un fin. En el momento en que pensamiento y acción se separan caemos bajo la esfera de la fabricación que se divide en: captar la imagen o aspecto del producto (como el artesano tiene que captar la idea de lo que quiere hacer) y ejecutar la obra. El propio Platón habría abierto la brecha entre dos modos de actuar: comenzar (*archein*) y realizar (*prattein*) dividiendo la actividad política en: gobernar y obedecer.

De la alegoría de la caverna de Platón en *República*, 514a, 2 – 517^a, 7, Arendt señala el divorcio entre dos modos de actuar: *archein* y *prattein*³⁸. El

³⁸ Arendt, H. *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2008, 145.

filósofo que se ha liberado de sus cadenas y ha logrado contemplar las ideas del mundo inteligible, se enfrenta nuevamente al mundo sensible y a sus habitantes asumiendo que su tarea es gobernar a quienes no han accedido a la contemplación de las ideas eternas e inmutables. Así, Platón abriría una brecha en el seno de la actividad política separando y diferenciando el gobernar del obedecer. Según esta concepción, el que sabe, gobierna sin hacer (*archein*); y los que hacen (*prattein*), obedecen por carecer del saber.

La introducción de la dicotomía gobernar/obedecer en el ámbito práctico es relacionada por la autora con el traslado de criterios propios de la *theoría* y el trabajo al ámbito práctico. El individuo que contempla la idea transforma mediante un saber técnico en norma el contenido de su intuición. Así, Platón establecería que la política no consiste en una reunión de iguales sino en conocer la norma que gobierna a los sujetos y hacer de ésta la categoría central de la política. La lección aprendida por Platón del juicio a Sócrates consistiría en la futilidad de hablarle a la multitud, a esto habría sumado el supuesto de que el filósofo tiene un acceso privilegiado a la verdad. Así, pudo oponer a las opiniones de los muchos, la verdad absoluta que aparece al filósofo solitario y que debe ser impuesta³⁹.

Esta concepción nos compele a entender la competencia del actor político en el mismo sentido en el que un carpintero hace una silla o un médico cura una enfermedad. O sea, recupera la distinción entre los que saben y los que no saben en términos teóricos y la traslada al ámbito de quienes poseen una *techné* y los que no. Así entendida, la política se convierte en un asunto de gobierno mediante técnicas que se realiza sobre los asuntos humanos de acuerdo a un plan determinado. Estos supuestos entrañan una depreciación del espacio público en relaciones de dominio. La sustitución del actuar por el fabricar degrada lo político a medio para obtener un fin que se considera más elevado y esto significa que la libertad política que caracteriza a la acción se reemplaza por un momento siempre necesario dentro del proceso que conduce al fin buscado.

³⁹ Canovan, M. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 259

Así, las raíces de la incapacidad para comprender el ámbito de la *praxis* se encuentran a partir de la extrapolación de categorías teóricas y de la razón instrumental propia del trabajo al ámbito público. Las consecuencias de la combinación de ambos traslados son:

1. La reducción de las relaciones prácticas al mando y la obediencia: La distinción entre quienes saben y por eso mandan y quienes no saben y, por eso, deben obedecer, justifica la existencia de jerarquías políticas y niega el principio de igualdad humana.
2. La justificación de la introducción de jerarquías en el ámbito político: La tradición platónica habría comenzado por distinguir dos tipos de actividades prácticas: *archein* y *prattein* que fueron asignadas a dos grupos distintos de personas: quienes inteligen las ideas y quienes no tienen capacidad teórica.
3. Lo público como ámbito de dominio: La noción de dominio de uno o de pocos sobre los muchos es consecuencia de la eliminación de la pluralidad humana. La participación en el espacio público hace a la condición humana en la medida en que los seres humanos se relacionan sin mediaciones como iguales en el acceso a la palabra y la acción.

Resumiendo, las objeciones arendtianas a la introducción de criterios provenientes de la actividad del trabajo o de la *theoría* en lo político, se potencian al combinarse. El trabajo se caracteriza por la racionalidad instrumental que involucra y, por ello, es problemático dentro de la esfera pública porque permite justificar la violencia, reducir el hacer político a un saber de expertos y erosionar la pluralidad humana. La *theoría*, por su parte, se centra en los criterios de verdad y consistencia que, al ser trasladados al espacio político, ponen en cuestión su carácter contingente y la pluralidad de opiniones que permiten vivir en un mundo común. Cuando ambas objeciones se combinan, es posible establecer con mayor claridad el centro alrededor del cual gravitan las objeciones de Arendt. Se trata, como vimos, de la reducción de lo político a relaciones de dominio que suponen la

introducción de jerarquías en la esfera de los asuntos humanos. Aquel que es capaz de inteligir la idea (*theoría*), la traduce en norma (*techné*) y, así, manda al resto de los seres humanos.