

Es conocida y citada la frase con la que Hannah Arendt resume lo que, en el horizonte de su reflexión, aparece como el mayor peligro y como el mayor desafío de nuestro tiempo. Según la pensadora, lo que define nuestra situación como habitantes del mundo contemporáneo, es el *factum* de que “nuestra herencia no proviene de ningún testamento”. Por medio de esta metáfora, que Arendt toma prestada del poeta francés R. Char, ella busca encontrar palabras justas para iluminar aquello que constituye la radicalidad de la experiencia del “fin de la tradición”, acontecida de modo irreparable con los totalitarismos del siglo.

Efectivamente, en su comentario del poema da indicaciones precisas sobre la “función de sentido” que brindó –desde la fundación de Roma- la invención de la tradición, al ofrecer un “puente” entre el pasado y el futuro; o, lo que explica la metáfora, al ofrecer un “testamento”: “El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro”. Ahora bien: ¿apunta este diagnóstico arendtiano a la necesidad de recomponer, restaurar, restablecer ese espacio anteriormente activo que “selecciona y denomina, transmite y preserva, indica donde están los tesoros (del pasado) y cuál es su valor”? (ARENDR, 1996; p. II) En numerosas oportunidades la autora deja claro que esa restauración no es posible, ni tampoco deseable. Es sobre todo a partir de *La Condición Humana*, que las razones de este rechazo aparecen en el horizonte de una “crítica de la tradición de la Filosofía Política”, históricamente orientada.

En este trabajo, nos preguntamos por los supuestos teóricos y metodológicos que orientan este proyecto crítico, poniendo especial atención en la obra del 58', y en la interpretación que allí se realiza de la Filosofía Política aristotélica. Entendemos que detenernos en esta lectura, puede darnos algunas claves para bordar la articulación entre el acontecimiento del “fin de la tradición” y la crítica de la Filosofía política que inicia la autora en la década del cincuenta. A igual distancia de la nostalgia, como de la celebración sin matices, el “fin de la tradición”, creemos, ofrece a Arendt un espacio que permite interrogar a la Filosofía Política como “tradición”, esto es, de una manera “no tradicional”: ya no desde su auto-comprensión como sistema –como Filosofía Política, o como Historia de la Filosofía Política-, sino según una “interpretación crítica” y experimental que la hace visible como:

1-Constitutiva de una tradición cuyo esquema interpretativo “despolitizante”, es de enorme influencia en la conformación de la auto-interpretación de las sociedades occidentales.

2. Portadora de tensiones cuya visibilidad permite mostrar y restituir los componentes no tradicionales de los conceptos filosófico-políticos.

Con esta doble referencialidad, es posible abordar, finalmente, aquello que se dibuja en el “método” de un pensamiento político que toma como parte de su situación hermenéutica original el “fin de la tradición”, esto es, sin testamento, método establecido de la siguiente manera en el texto que hace suya la frase de Char: “existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación 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 de las propias palabras clave del lenguaje político –como libertad, justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria- dejando atrás una conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente” (ARENDRT, 1996; p. 21).

I. Filosofía Política aristotélica y tradición: ¿es Hannah Arendt una neo-aristotélica?

El carácter esquivo de la perspectiva general de *La condición Humana* se debe, en parte, a la falta de explicitación de las bases más radicales de la lectura histórico-crítica de la Filosofía Política, así como de la posible articulación entre esta lectura y la orientación programática de “pensar lo que hacemos”, que la autora nos invita a ver como el propósito central de su empresa.

Según nuestra perspectiva, es el concepto mismo de “tradición de pensamiento político” el que señala la dirección del planteamiento crítico arendtiano: no se trata de realizar una crítica de los conceptos de la Filosofía Política, que asuma como evidente la auto-interpretación de la Filosofía política y de su historia, sino de desplazar el eje por medio de una re-contextualización que permita abordarla como parte de una “tradición de pensamiento político”, de enorme influencia en el lenguaje de la propia política, especialmente moderna. La función crítica de esta re-contextualización, viene dada por la siguiente hipótesis: “el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la vida activa (...) a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido un cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche. En la misma naturaleza de la famosa “puesta al revés” de los sistemas filosóficos o de los actualmente aceptados, esto es, en la naturaleza de la propia operación, radica que el marco conceptual se deje más o menos intacto” (ARENDRT, 1993; p. 29).

Esta afirmación es fundamental, dado que plantea algunas claves de lectura respecto de las tendencias despolitizantes de la Filosofía Política tanto antigua como moderna, iluminando la continuidad que Arendt ve entre ambas, así como su sentido. Es fundamental para abordar el desarrollo completo de *La Condición Humana*, observar que dicha continuidad no está dada por la jerarquía entre dos modos de vida, dado que

lo que inaugura la “modernidad” filosófica y política es precisamente la eliminación de esta distinción jerárquica, por medio de una crítica de la contemplación como tal, en la que subyace el surgimiento de una sospecha radical respecto de lo que “se nos muestra”. El punto fundamental, por ello, parece ser no la jerarquía entre vida contemplativa y vida activa, sino aquella que se manifiesta al interior de la vida activa misma. Es precisamente por ello, que la autora sostiene la necesidad de “elaborar” la distinción entre labor, trabajo y acción –componentes centrales de eso que la autora denomina *Vita activa*-, así como sus respectivas lógicas.

Sin entrar en la compleja fenomenología que define en profundidad las condiciones de cada una de estas dimensiones, la pregunta central para nuestro trabajo es: ¿cuál es el criterio que permite diferenciar estas actividades? Como puede inferirse del análisis de la autora, el criterio fundamental parece ser el grado en que cada una de ellas se “auto-constituye”, se “contiene así misma por medio de la propia actividad”, se realiza por sí misma. Bajo este criterio, la labor y el trabajo se acercan separándose de la acción, la cual es precisamente “auto-télica”, autosuficiente frente al primero, que propiamente que no tiene “comienzo” ni “fin”, y frente al segundo, que tiene un “fin” externo a la propia actividad; la obra misma. No es casual que estas consideraciones antecedan a la entrada en escena de la Filosofía Política aristotélica, la cual tiene en su centro la distinción entre *poesis* y *praxis* que se desarrolla especialmente en el L VI de la *Ética a Nicómaco*

Es precisamente esta distinción, y la centralidad que adquiere en el pensamiento arendtiano de lo político, las que han conducido a algunos intérpretes a pensar que la perspectiva general de su crítica de la modernidad, puede entenderse como el intento más interesante de volver a hacer valer contra esta última, las pretensiones de una teoría de la acción aristotélica (y del concepto de lo político que a ella subyace). Como señala Habermas, quien sintetiza esta lectura, la obra de Arendt podría ser vista como “una rehabilitación “sistemática del concepto aristotélico de praxis” (HABERMAS, 1984, p. 209), que define el alcance y los límites de su meditación sobre la modernidad política y social. Por medio de una lectura que “no se limita a la exégesis de los textos clásicos, sino que desarrolla una antropología de la acción lingüística”, la autora habría demostrado, según el autor alemán, la “actualidad” del pensamiento aristotélico de lo político, arrastrando, sin embargo, una “constelación histórica y conceptual” inviable para el mundo moderno (HABERMAS, 1984, p. 209)¹.

Ahora bien: ¿es posible pensar el enfoque arendtiano en estos términos? ¿Es posible describir el proyecto de “pensar en lo que hacemos” como estando orientado por una “rehabilitación sistemática” de la Filosofía práctica aristotélica, en sus propios términos,

¹ La “actualidad hermenéutica” del pensamiento arendtiano, en este marco, debería lograrse por medio de una “purificación”. Por una parte, la recuperación de la distinción aristotélica entre *poesis* y *praxis* se convierte en central, en la medida en que permite contraponer lo que Habermas denomina dos tipos de racionalidad -una racionalidad instrumental y una racionalidad comunicativa-, promoviendo una crítica de la extensión de la primera bajo la segunda en ciertos “procesos de racionalización” propiamente modernos. Por otra, es necesario purificar a la teoría arendtiana de aquellos pres

teniendo en cuenta la crítica que este mismo libro realiza de la “tradicción de la filosofía política” de la que el propio Aristóteles parece formar parte, o al menos no quedar excluido *a priori*?

Una lectura atenta de *La Condición Humana*, creemos, permite pensar que la lectura habermasiana de Arendt es insuficiente, al menos por dos razones:

- 1- Por una parte, Habermas no ve la radicalidad del proyecto arendtiano: éste incluye una crítica profunda de la Filosofía política, que se aplica especialmente en el caso de Aristóteles. Si tenemos en cuenta la radicalidad de este proyecto, es posible advertir que la hipótesis de *La Condición Humana* es que existe una continuidad entre el concepto aristotélico de *praxis*, y el triunfo del *homo faber* y el tipo de racionalidad instrumental que lo caracteriza. No en el sentido en que Aristóteles sea el origen de la instrumentalización moderna, sino en el de que la propia Filosofía política aristotélica es el lugar de una serie de tensiones que terminan favoreciendo el desdibujamiento de los límites entre *poesis* y *praxis*, a favor de la primera. En este marco, Aristóteles lleva adelante una “interpretación teleológica de la acción”, cuya influencia perdura incluso con la caída de la jerarquía entre dos modos de vida: la vida de la polis, y la vida de la filosofía.
- 2- Por otra parte, peca de una falta de generosidad respecto de la coherencia del planteamiento desarrollado en *La Condición Humana* misma. Pues ver su pensamiento político, exclusivamente como una rehabilitación del concepto de *praxis* aristotélico –analizando, por otra parte, un aspecto de la teoría aristotélica: la naturaleza intersubjetiva de la acción- deja sin explicar, distinciones claves de su reflexión sobre la acción, **y que Arendt postula contra Aristóteles mismo**. Nos referimos especialmente a cuatro:
 - la separación entre lo político y lo moral, esto es, la idea de que la acción política trasciende los criterios morales que gobiernan la conducta cotidiana.
 - la descripción de la acción en su dimensión dramática-performativa, por medio de su afinidad con las artes interpretativas.
 - la preservación del reino político de la invasión de asuntos sociales o administrativos.
 - la preservación de la distinción entre teoría y praxis.Habermas parece pensar que son precisamente estas distinciones las que Hannah Arendt arrastra de su aristotelismo inaplicable para la modernidad.

En este marco, uno puede decir que la autora usa la distinción aristotélica entre *poesis* y *praxis* contra las propias tendencias teleologizantes del propio Aristóteles, enfatizando con ello la necesidad de mantener una rigurosa separación. Así, uno puede afirmar que Hannah Arendt radicaliza un problema que ocupa al propio Aristóteles, el problema de la autonomía de la política, por medio de una re-contextualización que pone a Aristóteles contra sí mismo. El problema de la autonomía relativa de la política, problema que ocupa efectivamente a Aristóteles, queda transformado en el de la autonomía radical de la política, en la que la autora parece depositar la preservación de sus condiciones básicas: la pluralidad, la libertad, la publicidad.

III- Arendt con y contra Aristóteles. Notas finales.

Si bien hay una serie de razones que abonan una lectura aristotélica de la teoría de la acción (el énfasis en la naturaleza intersubjetiva de la acción, su vinculación con la deliberación) hay al menos tres puntos en los que la teoría de la acción arendtiana se separa claramente de la Filosofía Política aristotélica, o al menos de aquellas dimensiones de su Filosofía práctica que habilitan una interpretación teleológica de la *praxis*:

- 1. Por una parte, la absoluta prioridad de la libertad –la razón de ser de la política– sobre el “bien comunitario”, así como la separación terminante entre libertad y naturaleza (ARENDDT, 1993; p. 82, 246)
- 2. Por otra, la idea de que la condición básica de la acción es la natalidad, el “poder de comenzar” (ARENDDT, 1993; p. 201)
- 3. Finalmente, la idea de que la esencia de la libertad del actuar está vinculada con el virtuosismo del aparecer en público (ARENDDT, 1993; p. 83)

Todos estos puntos, abonan la idea de que la lectura arendtiana de Aristóteles, implica una lectura “a contrapelo”, que busca radicalizar la distinción aristotélica entre *poesis* y *praxis*, desplazándola de su “contexto filosófico-teleológico”. Tal contexto, no sólo está vinculado con la distinción y la jerarquización entre Vita activa y Vita contemplativa, sino con la propia interpretación aristotélica de la acción, en la que Arendt ve dibujarse, contra la propia distinción aristotélica entre *poesis* y *praxis*, un modelo teleológico de la acción con una enorme influencia en el desarrollo de la tradición de Filosofía Política y de la modernidad.

Hannah Arendt ve asomarse en la propia Filosofía práctica aristotélica, una interpretación *poiética* de la *praxis* que desdibuja los límites tanto “por arriba”, como por “debajo” de la acción. Así, Aristóteles compromete la autonomía de la acción, al hacer depender su “significado autotélico” del “fin” –la polis como comunidad autosuficiente–, así como al desdibujar las diferencias entre naturaleza y política, entendiendo la “génesis” de esta última según un modelo organicista que la priva de su “poder de iniciación absoluto”. En ambos casos, la política aparece como un “producto” de la acción, que contamina al lenguaje político con un vocabulario de los medios y los fines enormemente pernicioso, no sólo para el desarrollo de la filosofía política, sino para el lenguaje político que se asienta en ella.

En este marco, puede explicarse aquella tesis respecto de la articulación entre la tradición filosófico política y el desarrollo de la modernidad. Pues si bien esta última se inaugura con una pérdida de vigencia de la distinción jerárquica entre la *Vita activa* y la *vita contemplativa*, la tradición muestra su vigencia al proveer un modelo de acción instrumental, que implica la persistencia de una interpretación teleológica de la acción, incluso caída la jerarquía de fines de la que emerge.

Retomando ahora la cuestión del método, se podría afirmar que aquello que Arendt entiende como una “interpretación crítica del pasado” tiene un significado doble. Por una parte, se trata de rastrear la “génesis de los conceptos tradicionales”, destilando su “espíritu original”. Según entendemos, lejos de implicar un “retorno” a los antiguos –a la Filosofía Política antigua- se trata más bien de volver a plantear y “recuperar” las tensiones del pensamiento clásico, que la propia fuerza de la tradición ha invisibilizado. En este plano, la “herencia” de la tradición es un olvido que afecta de modo fundamental el lenguaje de la política misma, especialmente bajo condiciones modernas. Por otra parte, se trata de una interpretación crítica que hace uso de la “experimentación”. Según lo que hemos venido desarrollando, esto implica una lectura de la Filosofía política contra sí misma, que es un enorme trabajo de re-contextualización crítica. Sólo en estos términos, es posible hablar de una “recuperación”. Para el tema del presente trabajo, se trata de radicalizar la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, desplazándola del contexto teleológico del que emerge. En estas condiciones se hace, creemos, inteligible, la radicalidad del pensamiento arendtiano. Pues lo que permite el “fin de la tradición” es ir, con la filosofía política, más allá de la tradición de filosofía política.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDR, H.:

(1996) *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península.

(1993) *La Condición Humana*, Barcelona: Paidós.

(1997) *¿Qué es Política?*, Barcelona: Paidós.

ARISTÓTELES, (1994) *Ética a Nicómaco*, Madrid: Taurus.

HABERMAS, J, (1975) *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus.

VILLA, D.:

(1996) *The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press

(1992) “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Acción”, en *Political Theory*, Vol. 20, N°2 (Mayo); pp. 274-308.

VOLPI, F, (1998) “Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità”, a cura i E. Berti, en *Tradizione e attualità Della filosofia pratica*, Roma: Marietti.

VOLLRATH, E.: (1977) “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, en *Social Research*, Volume 44, N° 1 (Spring); pp. 160-182.

Según nuestra estrategia, una aclaración de estas condiciones permite pensar en el enfoque arendtiano como una “crítica histórica del lenguaje de la filosofía política”; enfoque orientado hermenéuticamente a “pensar lo que hacemos” por medio de una reflexión sobre “lo que decimos” y “lo dicho” en lo que decimos, a través de la cual se lograría el acceso a la “praxis” que allí se articula, así como a los modos de su ocultamiento.

II. Hannah Arendt lectora de Aristóteles

Lo que hemos estado argumentando se hace particularmente visible en la lectura arendtiana de Aristóteles. Sólo voy a tomar la distinción fundamental, a nuestro entender, que Hannah Arendt “recupera” del pensamiento Aristotélico. Nos referimos a la distinción entre *poesis* y *praxis*. Es precisamente a partir de esta distinción, que Habermas califica a Hannah Arendt como formando parte de aquella tradición que

busca rehabilitar un concepto aristotélico de política como “acción concertada ..”. Ahora bien:

Si nos detenemos en aquello que permite extraer. Pero Arendt radicaliza la distinción de Aristóteles, y el modo en que la radicaliza es separándola de todos los supuestos que permite pensar una articulación entre metafísica y Filosofía política: especialmente, todos aquellos que implican una ontología y una física teleológicas. El concepto de acción extrae las consecuencias

1. Aristóteles es convocado aquí menos como filósofo que como representante del sentido común de la polis
2. La operación deconstructiva arendtiana es precisamente la de destilar el nivel experiencial que está de modo más: la experiencia de la polis.
3. hacerlo jugar en el presente, mundo “postmetafísico”

A igual distancia del optimismo y el pesimismo radical, la pensadora ve en esta situación contemporánea, la oportunidad única de desarrollar un pensamiento político experimental, que haga de la “brecha entre el pasado y el futuro” el lugar de la pregunta por la “herencia” de la tradición.

Así definida, la empresa delineada en La Condición Humana “pensar lo que hacemos”, queda articulada con el desarrollo de un pensamiento político que