



Arendt, Foucault: crítica de la filosofía política y arqueología de la acción

Jordi Carmona Hurtado¹

Recibido: 1 de julio de 2017 / Aceptado: 4 de mayo de 2018

Resumen. La hipótesis de este ensayo es que la fundación de la filosofía política, disciplina que Arendt definió como el intento de una huida completa de la política, puede entenderse como uno de los momentos decisivos de la conformación progresiva de lo que Foucault llamó la historia de la voluntad de saber occidental. A partir de esa suposición, examinamos en una lectura cruzada el análisis arendtiano del paso de la acción al gobierno en Platón y la lectura foucaultiana de la exclusión del sofisma en Aristóteles. Mostramos finalmente en qué la arqueología del mundo de la acción anterior a la filosofía política que Arendt propone, en torno a cierta figura ambigua de Sócrates, se diferencia de la teoría estratégica del discurso que Foucault encuentra en la sofística, y nos interrogamos por las implicaciones políticas de esta diferencia, especialmente en lo que apunta a repensar hoy las relaciones entre el pensamiento y la acción.

Palabras clave: Arendt; Foucault; filosofía política; acción; Sócrates; sofística; comprensión; Grecia clásica.

[en] Arendt, Foucault: critique of political philosophy and archaeology of action

Abstract. The foundation of political philosophy, which means, according to Arendt, the attempt of producing an escape from politics altogether, can be understood as a moment of what Foucault called the history of Western's will to knowledge. According to this hypothesis, we examine Arendt's analysis of the transformation from action to rulership in Plato and Foucault's reading of the exclusion of sophism by Aristotle. We show the differences between the archaeology of a pre-political philosophy world that Arendt reconstructs, based on an ambiguous restitution of Socrates, and the strategic theory of discourse which Foucault discovers in sophistic. We finally examine the political consequences of this difference, specially concerning a reconsideration of the traditional relations between thinking and acting.

Keywords: Arendt; Foucault; political philosophy; action; Socrates; sophistic; comprehension; Ancient Greece.

Sumario. 1. La crítica de la filosofía política como un fragmento posible de la historia de la voluntad de saber; 2. Democracia, Sofistas y sofismas; 3. El Sócrates de Arendt y el mundo ante-filosófico de la acción; 4. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Carmona Hurtado, J. (2018) "Arendt, Foucault: crítica de la filosofía política y arqueología de la acción", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 99-114.

¹ Universidade Federal de Campina Grande
jcarmonahurtado@gmail.com

En el apartado cuyo nombre es “La tradicional sustitución del hacer por el actuar”, que pertenece al capítulo dedicado a “La acción” de *La condición humana*, Hannah Arendt concentra lo esencial de su crítica de la filosofía política en la siguiente fórmula lapidaria: la filosofía política consistiría en “los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo”². Tanto en este lugar de su obra como en la conferencia “Filosofía y política”, donde analiza más extensamente la fundación de la tradición de la filosofía política efectuada por Platón, lo que aparece como medio teórico principal de esa fuga de la política es el concepto de *gobierno*, y más generalmente el postulado según el cual la esfera de la política se distinguiría porque en ella siempre se distribuyen gobernantes y gobernados. El concepto de gobierno, aparte de introducir una desigualdad fundamental y un carácter de dominación en el entendimiento de las cosas públicas, transforma la comprensión de la vida política de un modo tal que esta aparece apenas como un medio para conseguir o asegurar un fin que no es político: ya sea, según las diferentes concepciones del propósito de un “buen gobierno”, el orden social, la estabilidad en los repartos de propiedad o la felicidad de la mayoría. Ese es el enfoque que introduce la filosofía política en la percepción de las cosas públicas, a ojos de Arendt, como herencia intelectual inseparable del resto de la tradición de pensamiento occidental: que la política, que no representa otra cosa que el gobierno sobre los hombres o la dominación, es un mal necesario. Y que toda la aportación de la filosofía a la política, cuando no se trata de pretender que los filósofos directamente gobiernen, como en Platón, para al menos no ser gobernados por los peores –es decir, los ignorantes–, consiste en defender que el gobierno debe ser “filosófico”: o sea, si ya no sabio, al menos legítimo o razonable.

Pero la falacia es fácil de detectar, al menos según la crítica de Arendt. Pues bajo la apariencia de buena voluntad que supone exigir la prueba de legitimidad a los gobiernos fácticos o de investigar las razones que pueden dotar de tal legitimidad a unas formas de gobierno frente a otras, la filosofía política pasaría de contrabando esa ecuación fundamental entre la política y el gobierno. Arendt, frente a ello, no se contentará con efectuar una crítica de la filosofía política, sino que acompañará esta crítica de lo que podemos llamar una “arqueología de la acción”, en el sentido de la búsqueda de una presencia pre-filosófica o pre-metafísica de la política: un mundo anterior (en sentido tanto histórico como conceptual) a la fundación de la filosofía política y en general al dominio de la noción de gobierno sobre el entendimiento de los asuntos públicos. Nuestro propósito en este texto es describir las líneas más singulares de este movimiento arendtiano entre una crítica de carácter deconstructivo de la tradición dominante del pensamiento político occidental y esa arqueología de un mundo de la política en que se daría otra relación entre el pensamiento y la acción que no es la que instaura la filosofía política bajo la idea “natural” de gobierno. Para este propósito, el análisis de un momento determinado de la trayectoria múltiple del pensamiento de Michel Foucault resulta especialmente revelador.

1. La crítica de la filosofía política como un fragmento posible de la historia de la voluntad de saber

Pero antes es necesario analizar más detenidamente el primer punto que hemos señalado. Arendt define la filosofía política según la operación de un deseo específico

² Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 242. Traducción de Ramón Gil Novales.

de la filosofía con respecto a la política. Lo que operaría filosóficamente en la fundación de la filosofía política es un deseo de fuga, un deseo de evasión en relación a ese mundo de la política, que según Arendt nombra simplemente al *mundo*: el mundo compartido de los hombres, el mundo humano de la pluralidad, definido por un espacio de apariencias donde la libertad puede manifestarse, y como comunidad de las palabras y de los actos³. La filosofía política, antes que por una interrogación sobre la esencia de lo político (la esencia del concepto de gobierno, o del concepto de legitimidad, o de soberanía, etc.), antes también que por el ordenamiento tranquilo o la sistematización rigurosa de un dominio entre otros de la objetividad, solo se dejaría definir por la puesta en movimiento de cierto deseo. Y lo fundamental es que ese deseo de la filosofía política no sería un deseo filosófico, no se trata de un deseo que tenga por objeto el saber o el conocimiento: pues como hemos señalado, se trata más bien de un deseo de evasión, de fuga de ese espacio compartido de la política. Pero al mismo tiempo, podemos afirmar que este deseo no filosófico es también en un mismo y único movimiento la condición misma de la filosofía, al menos como la entendemos tradicionalmente, en el sentido de la disciplina teórica. Así, en la escueta fórmula de Arendt, podemos señalar una paradoja singular: la activación de un deseo no filosófico que es la condición misma del comienzo de la filosofía. Es decir, una voluntad heterogénea con respecto al saber que sería la condición o el requisito de la voluntad de saber propiamente dicha.

Según los análisis de Arendt, esto significa que desde su momento inaugural, el platónico, el discurso filosófico no logra fundarse sino en relación a algo otro, que es la política, y en una dinámica de antagonismo con esto otro. Como si la filosofía, para fundarse en interioridad, para darse un dominio de discursividad, un espacio y un tiempo propios, necesitara tomar prestados algunos elementos de la política e invertirlos o travestirlos en el mismo gesto para desmarcarse más profundamente de ella. El relato de la caverna nos da la imagen más significativa de este proceso, según Arendt muestra en “Filosofía y política”⁴. Pero además, que Sócrates sea presentado en los textos de Platón como el único político verdadero de Atenas, o que la academia platónica estuviese desde el principio orientada a la formación de gobernantes, son algunos de los tantos hechos que nos informan tanto de la dependencia mutua como de la conflictividad que marcan desde el principio la historia de la relación entre política y filosofía.

Hemos usado la expresión “voluntad de saber”. Esta fórmula nos remite al pensamiento de Michel Foucault, y a su tentativa de repensar la historia del saber a partir de premisas nietzscheanas. Y en efecto, según la hipótesis que trataremos de desarrollar aquí, la crítica arendtiana de la filosofía política puede ser entendida como un capítulo de lo que Foucault llamó los “fragmentos para una morfología de la voluntad de saber”⁵. Nos referimos aquí a un momento de su trayectoria de investigación que es anterior al estudio publicado con ese nombre, como primer volumen de una historia de la sexualidad. Se trata del momento inmediatamente posterior al discurso “El orden de los discursos”, el del primer año de docencia en el

³ Confrontar aquí toda la primera mitad del capítulo dedicado a la acción en *La Condición Humana*. *Ibid.*, p. 199 y ss.

⁴ Cf. Arendt, H., “Philosophy and politics”, *Social Research*, 57, v. 1, New School of Social Research, New York, 1990, p. 94 y ss.

⁵ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Seuil/Gallimard, Paris, 2011, p. 3. Todas las traducciones de este libro son nuestras.

Collège de France (1970-1971) cuyas notas han sido publicadas bajo el nombre de *Lecciones sobre la voluntad de saber*.⁶

¿En qué sentido la crítica de la filosofía política que Arendt practica puede entenderse como un fragmento posible de la historia de la voluntad de saber? Para responder a esta pregunta es preciso dar previamente algunas indicaciones sobre el proyecto de investigación de Foucault.

Del modo más simple, podemos entender el proyecto de investigar algunos fragmentos de la historia de la voluntad de saber a partir de un desplazamiento de lo que clásicamente se entiende como historia de la filosofía. Pues en efecto, la fórmula “voluntad de saber” explícita de un modo que no es ni mejor ni peor que otros el sentido de la antigua palabra “filosofía”. Pero la elección del término “voluntad”, frente a la tradición que prefiere ese “deseo” vuelto inofensivo y transparente precisamente por el modo en que solo se relaciona con el saber, nos indica ya algo sobre el desplazamiento que Foucault opera en la antigua palabra. Pues que el saber sea objeto de una voluntad introduce un componente de disputa en el concepto, de discordia, un componente estratégico, de lucha, ya que la voluntad no existe sin oponerse a otras voluntades; y así, cierta lectura de la voluntad de poder de Nietzsche habita y resuena en esta voluntad de saber de Foucault. Además, es una expresión de Nietzsche la que inspira directamente a Foucault, del texto *Verdad y mentira en sentido extramoral*. En ese escrito, Nietzsche habla de un deseo, un instinto o una pulsión de verdad que apareció en el instante más pretencioso y soberbio de la vida del universo, según su célebre fábula cosmológica. Así, en la fórmula “voluntad de saber” también resuena ese algo entre patológico y ficticio, construido, propio al instinto de verdad nietzscheano.

Foucault, en su análisis de la voluntad de saber, privilegiará el aspecto estratégico. Pero es preciso retener que si la voluntad de saber es la premisa general del trabajo, el supuesto específico se declina según la conjetura siguiente: que la voluntad de saber, en la tradición del pensamiento occidental, ha tomado la forma principal de una voluntad de verdad. A partir de esta hipótesis de trabajo, el objeto de Foucault es analizar, tomando casos históricos precisos, el modo en que la voluntad de verdad, y más precisamente el “sistema de lo verdadero y lo falso”⁷, ha funcionado como un arma de exclusión y de prohibición en lo que puede llamarse la guerra occidental de los discursos y de las prácticas que los acompañan; de un modo semejante al sistema de la locura y de la razón. Para que este tipo de análisis sea efectuable, sin embargo, es preciso desolidarizarse o desadherirse previamente de esa misma voluntad de verdad; y en este movimiento los análisis de Foucault ya se separan completamente de la historia de la filosofía. La voluntad de verdad, lejos de suponerse como un horizonte constante o un invariable que atraviesa la historia del discurso filosófico o científico, deberá analizarse como un rasgo histórico, arbitrario, modificable, apoyado en toda una red institucional, y con la hipótesis de que tal vez ella misma encarne un sistema de coacciones frente a otros discursos y prácticas. En suma, según expresa Foucault mismo, se trata de analizar “qué problemas y qué luchas reales son puestos en juego por la voluntad de verdad”⁸ o de “resituar el juego de la verdad en la red de las coacciones y las dominaciones”⁹.

⁶ En 2015 fue publicada una versión en español del libro: Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Akal, Madrid, 2015. Traducción de Horacio Pons.

⁷ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Seuil/Gallimard, Paris, 2011, p. 6.

⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁹ *Ibid.*, p. 6.

Así puede resumirse la problemática que se sitúa en la base de esa historia de la voluntad de saber que Foucault proyecta realizar, y que como muchos de los proyectos de Foucault que hacen de él el investigador ejemplar que conocemos, será sucesivamente reformulado y tomará direcciones imprevistas. El primer campo de aplicación o de verificación de la hipótesis es la filosofía tomada como modalidad más o menos homogénea de la discursividad; pues si la historia de la voluntad de saber se opone de un modo polémico fundamentalmente a algo, y es como su doble desplazado, como hemos visto, es a la historia de la filosofía. Foucault interrogará por tanto, desde Aristóteles a Spinoza, el modo en que la filosofía toma conciencia de su proyecto propio: el modo en que, según la expresión que también hemos utilizado con Arendt y que pertenece al propio Foucault, produce su fundación en interioridad¹⁰. Foucault llama a esta fundación en interioridad una operación o un acontecimiento de saber¹¹. El análisis de esta operación de saber permitirá entender el modo en que la voluntad de saber toma la forma que prevalece en nuestra tradición, como voluntad de verdad, como imposición a los discursos del sistema o juego de lo verdadero y de lo falso.

Esta operación puede definirse como una puesta en relación específica de tres instancias: el saber, la verdad y el conocimiento. Foucault encuentra un momento fundamental de esta puesta en relación en Aristóteles, en el conocido texto de la *Metafísica* que explica el origen del filosofar. Según Aristóteles, la filosofía o el deseo de saber tiene su origen en la satisfacción que sentimos con las sensaciones inútiles; y en la lectura de Foucault, este placer de la sensación inútil no es un simple caso, sino un paradigma del conocimiento filosófico. El placer de la sensación inútil permite una naturalización del deseo de conocer: de igual modo que todos los hombres experimentan este placer, todos los hombres tienen naturalmente el deseo de conocer. Así, según Foucault, el placer de la sensación inútil es un modelo rudimentario del placer que otorga la búsqueda del conocimiento por sí mismo, sin otro fin que sí mismo. Pero este paradigma ya instaura cierta relación entre las tres instancias nombradas. Pues en primer lugar, Aristóteles muestra que el movimiento de la sensación al conocimiento ya es filosofía, todo placer exento de utilidad que experimentamos es una forma primitiva de filosofía, y la capacidad de experimentar ese tipo de placer es la prueba de que el hombre es un ser destinado a la filosofía. Pero también, el paradigma de la sensación inútil introduce cierta teleología del deseo: pues entonces el único objetivo del deseo es el conocimiento feliz y sereno. Así, la relación entre el saber, el conocimiento y el deseo es una relación de sutura, y en ella se produce precisamente según Foucault una elisión del deseo mismo y de los cuerpos¹². El placer de la sensación inútil muestra que el deseo solo se satisface en esta inutilidad sensible de un modo provisional, siendo la *sophia* su forma acabada, y por tanto que el único objeto de deseo es precisamente ese tipo de saber feliz y sereno.

Según Foucault, esta operación que nos dice que en el fondo el conocimiento es lo único que puede colmar cualquier deseo, que la felicidad coincide con la vida contemplativa del sabio, que todo otro deseo que no se oriente según el saber no se conoce suficientemente a sí mismo, y que por tanto todo hombre no puede sino

¹⁰ Cf.: *Ibid.*, p. 38.

¹¹ Cf.: *Ibid.*, p. 31.

¹² Cf.: *Ibid.*, p. 14.

desear naturalmente el saber, solo puede ser comprendida en su carácter “situado” en las luchas del mundo si se entiende a qué se opone. Y si seguimos los análisis de Foucault, esta sutura y subordinación del deseo al saber se opone fundamentalmente a dos cosas, en la cultura clásica. En primer lugar, se opone a la tradición trágica, para la cual el hombre está muy lejos de desear naturalmente el saber (solo hay que pensar aquí en Edipo): se opone al saber que no tiene en absoluto su modelo en la sensación de placer inútil, sino en la palabra enigmática, “pronunciada desde la lejanía y lo alto”¹³. De este modo el sereno saber filosófico se opone al saber trágico, “transgresivo, prohibido, temible”¹⁴.

Pero la fórmula filosófica de imbricación entre el deseo, el conocimiento y el saber también se opone según Foucault al saber sofístico o socrático-sofístico, para el cual el deseo de saber es algo cuya naturalidad no está en absoluto garantizada, y que plantea fundamentalmente dos tipos de interrogantes.¹⁵ En primer lugar, plantea el problema de la virtud: si uno desea saber debido a su virtud, si el deseo de saber es el signo de una buena naturaleza, entonces ¿por qué aprender? Pues si se es virtuoso, ya se es sabio. Y en segundo lugar, si se desea aprender por malas razones (vencer en las disputas dialécticas, ser capaz de defender tanto la justicia como la injusticia), entonces el sujeto de deseo no puede ser el mismo que el sujeto de saber: habrá que transformarlo. De ahí el tema sofístico, expresado en el *Eutidemo*, según el cual para aprender cualquier cosa primero hay que morir: esto es, que para que advenga el sujeto de conocimiento es necesario primero que muera el sujeto de deseo. Pero también de ahí el problema subyacente del salario, que tantos debates suscitó en el mundo antiguo: si el sujeto de conocimiento no tiene ninguna relación con el sujeto de deseo, si alguien de mala naturaleza, un mal ciudadano, también puede aprender, ¿entonces el saber puede venderse, es susceptible de ser considerado como una propiedad, como una riqueza que se posee?

2. Democracia, Sofistas y sofismas

Foucault analizará detenidamente esta oposición entre el saber socrático-sofístico y el saber filosófico. Y lo hará más específicamente en un momento crucial de esta relación: se trata de la exclusión de la sofística del campo filosófico, y por tanto del campo de la voluntad de verdad que determina la forma principal que ha tomado la voluntad de saber en nuestras tradiciones de conocimiento. Aquí Foucault encuentra un modelo preciso del tipo de análisis que se propone efectuar: pues en efecto, la fundación de la discursividad filosófica se efectúa mediante la exclusión de los Sofistas¹⁶. La voluntad de verdad, la voluntad de saber por el mero hecho de saber, que encontrará en el sofista al enemigo que solo desea el conocimiento por su utilidad y al saber por su capacidad de vencer en disputas, tiene su origen en un momento a su vez sofístico, por así decirlo: en un momento de *victoria* en la guerra de los discursos. En el marco del proyecto de Foucault, además, la sofística tiene un interés adicional: ella muestra un modo de discursividad basado en la exterioridad

¹³ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ Cf.: *Ibid.*, p. 16.

¹⁶ Foucault mismo usa esta palabra en mayúsculas, de un modo vindicativo.

del sujeto de deseo y el sujeto de saber; y la historia de la voluntad de saber que Foucault se propone experimentar toma su inspiración de pensadores que también pensaron a partir de esta división o dislocación del sujeto, como Nietzsche o Freud. Examinaremos brevemente el modo en que Foucault analiza la exclusión de la sofística antes de volver al asunto principal de nuestro texto, a Arendt y a la relación entre política y filosofía.

Esta exclusión, según la argumentación de Foucault, que presenta la célebre confrontación de la filosofía y la sofística como un combate en el sentido literal de la palabra, es operada en la cultura antigua según dos momentos principales. El momento platónico es aquel en el que se produce la exclusión del sofista mismo, como figura que forma parte del paisaje de la racionalidad dialógica griega: en los diálogos de Platón el sofista es progresivamente silenciado y expulsado de la escena filosófica. En el momento aristotélico, por tanto, el sofista ya no habla: Aristóteles solo analiza ya los sofismas, que se despliegan tranquilamente ante su mirada escrutadora sin la molesta presencia del sofista mismo. En su estudio de la sofística, Foucault privilegia el segundo momento, pues en él la sofística, una vez que sus portavoces han sido expulsados, acaba siendo incluida y dominada en el interior del campo mismo de la filosofía. O por decirlo de otro modo: con Aristóteles el espectro del sofista deja completamente de inquietar a la racionalidad, la filosofía ya posee el conocimiento y la verdad completas de la sofística, y puede sin más olvidar al sofista.

Esto no significa que Aristóteles declare la falsedad del sofisma, sino que muestra, más radicalmente, cómo el sofisma se encuentra fuera del sistema de lo verdadero y lo falso que la filosofía inaugura. De ahí que según Aristóteles los sofismas no sean falsos razonamientos, sino razonamientos meramente aparentes. Como lo expresa Foucault, el sofisma “no se sitúa en el juego de lo verdadero y de lo falso: está en el de la sombra y el reflejo”¹⁷. El sofisma no es por tanto un razonamiento falso (ni verdadero), es un razonamiento aparente; y por tanto una construcción discursiva que solo tiene la apariencia del razonamiento, pero nada de su realidad.

Ahora bien, que el sofisma se mueva en el dominio de la pura apariencia no quiere decir que sea como nada, que sea completamente inefectivo. Esto solo es así desde el momento en que Aristóteles acaba de anular su poder de inquietar a la inteligencia. Pero lo importante es entender que Foucault analiza precisamente el momento en que la operación de saber se efectúa, el momento en que el reparto entre la filosofía y la sofística, o más bien entre el silogismo y el sofisma, todavía no está definido.

En esa región incierta el carácter de apariencia del sofisma se revela decisivo, y especialmente desde el punto de vista de la política. Pues la palabra “apariencia” no remite solamente al lenguaje técnico de la filosofía: remite en primer lugar, como se revela claramente en su resonancia platónica, a cierta manera de definir el mundo compartido. Que el sofisma sea una apariencia de razonamiento quiere decir fundamentalmente que el Sofista se mueve en el terreno de la apariencia. Este espacio de la apariencia es lo que los griegos llamaban *doxa*, una palabra con connotación inmediatamente política, como Arendt ha señalado a menudo, pues el espacio de las apariencias también es el espacio de las opiniones, el espacio donde todo el mundo dice lo que le parece, y por tanto el espacio de la democracia. Como también recuerda Rancière en *La mésestante*, la fórmula política con la cual se pronunciaban las decisiones de la asamblea del pueblo ateniense era la siguiente: “*Edoxe to démo*”;

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

lo que se puede traducir por “así lo ha querido el pueblo”, “así le parece al pueblo”. De ese modo, según muestra Rancière, la palabra *doxa* está íntimamente unida a la realidad de la democracia, en el sentido de la libertad del pueblo, como la capacidad de intervención de cualquiera, de todas las personas sin cualidad, en las decisiones que afectan a la vida colectiva. Y al hacer de esta *doxa* una mera apariencia, Platón enuncia, bajo la forma de una simple distinción epistemológica, un juicio sumario sobre la democracia: que la supuesta decisión del pueblo en la asamblea es una pura ilusión. Como lo resume Rancière: “Pueblo no es más que la apariencia producida por las sensaciones de placer y de pena manejadas por sofistas y rétores para acariciar o asustar al gran animal, a la masa de gente sin nombre reunida en la asamblea.”¹⁸ La supuesta libertad del pueblo, así como la esfera de la política en su conjunto (lo que Arendt llama precisamente, haciendo que en la expresión resuene el sentido arcaico, el “espacio de apariencias”), es por tanto una mera apariencia: la verdad de la democracia es la sofística y la retórica, como técnicas de discurso persuasivos capaces de producir esta apariencia de decisión popular.

Así, esa apariencia de razonamiento en que consiste según Aristóteles el sofisma remite a ese mundo de la *doxa*, de la política democrática con la que la filosofía, desde Platón, mantiene una relación polémica. El sofisma es un razonamiento que solo puede tener efectos en la apariencia, es decir, en la esfera de la política, produciendo así esa ilusión de libertad popular. Pero el sofisma no solo se movería en el elemento de la apariencia; también, como lo recuerda Foucault, en el elemento de la moneda¹⁹. Son también célebres las críticas de Platón a la concepción democrática de la igualdad, la igualdad aritmética, cuyo secreto sería precisamente la equivalencia mercantil: el dinero. Aristóteles, en su *Política*, tal y como Arendt recuerda a menudo, también insiste en este carácter: el dinero, la moneda, es lo que más iguala en la sociedad²⁰. La hostilidad filosófica a la democracia siempre insistirá en eso: que la verdad de la igualdad política es el dinero. Así, la falsa política democrática es aquella en la que, bajo la apariencia de una libertad y de una capacidad de decisión populares, reina la técnica discursiva del sofista y del rétor que solo tiene por finalidad el dinero.

Pero Foucault, como decíamos, trata de analizar la relación entre la sofística y la filosofía antes de que la división alcance el grado de definición y de decisión que heredamos en nuestra tradición, según el modo en que en esta se expresa cierta forma determinada de la voluntad de verdad. De ahí que, más allá o más acá de la apariencia de razonamiento, reconozca en efecto en la sofística una táctica del discurso. ¿Pero qué es lo que la vuelve posible? Describiéndola de un modo más neutro, Foucault reconoce en la tipología que establece Aristóteles un rasgo común: la condición de posibilidad de la sofística es la escasez de las palabras en relación a la infinidad de las cosas que forman el mundo. De ahí que, en efecto, la sofística sea una táctica de discurso, pero que más concretamente consista en una “táctica interna a la materialidad del discurso”²¹. “El Sofista es aquel que se sirve de la misma palabra, del mismo nombre, de la misma expresión para decir dos cosas diferentes, de modo que dice dos cosas en la identidad misma de la cosa dicha.”²²

¹⁸ Rancière, J., *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995, p. 29. La traducción es nuestra.

¹⁹ Cf.: Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Seuil/Gallimard, Paris, 2011, p. 42.

²⁰ Cf.: Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 236.

²¹ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Seuil/Gallimard, Paris, 2011, p. 46.

²² *Ibid.*, p. 43.

Así, el Sofista toma el discurso en su materialidad, y no hace ninguna distinción entre el significado y el significante. De ahí que según Aristóteles, la sofística sea incapaz de *declarar algo acerca de algo*, es decir, sea incapaz de discurrir apofánticamente. Y la manera habitual de refutar el sofisma consiste en establecer distinciones, entre el individuo y el género, entre el género y la especie, etc.; y la principal entre todas, entre las palabras y las cosas, entre la materialidad de las cosas y la idealidad de los significados. A partir de estas distinciones, el discurrir filosófico, el silogismo, se liga a cierta moralidad de lo verdadero, como dice Foucault (“el triple carácter ordenado, honesto y adulto del verdadero razonamiento”²³), y el sofisma a lo contrario. Porque somos los herederos de esta fundación/exclusión, porque la sofística ha quedado fuera de nuestra tradición –y por tanto no es que sea falsa sino que está fuera del lugar en que se juega la verdad, fuera de toda posibilidad de verdad–, el silogismo nos parece ordenado, honesto y adulto, mientras que el sofisma nos aparece como lógicamente desordenado, moralmente deshonesto y psicológicamente pueril: en suma, una perversión de la racionalidad. En efecto, ¿qué reacción inmediata experimentamos ante el argumento que sostiene que el número cinco es par e impar al mismo tiempo, porque está compuesto por dos que es par y por tres que es impar? Y así con tantos otros sofismas, que no conmueven en nada a nuestra seriedad científica.

La actitud de Foucault ante la sofística no consiste sin embargo en hacerle un lugar, aunque excéntrico, en la historia de la voluntad de verdad. Consiste en hacernos ver en ella, restituyéndonos su coherencia interna y, por así decir, su mundo propio, una posibilidad perdida del juego de la racionalidad, y susceptible de ser reactualizada. Aunque, como veremos, el modo en que Foucault sitúa el sofisma en el sistema de la sombra y del reflejo, frente al de lo verdadero y lo falso, todavía parece demasiado dependiente del momento platónico de exclusión. En todo caso, como también examinaremos, el mundo pre-filosófico de la política en Arendt no coincide exactamente con el mundo socrático-sofístico de Foucault.

Pero todavía hay un rasgo muy significativo desde el punto de vista de la relación entre política y filosofía en el análisis que Foucault practica de la sofística. Foucault concede cierta importancia a una formulación de Aristóteles, según la cual para los sofistas las palabras serían como piedras²⁴. En esta imagen de la palabra como piedra puede, en primer lugar, observarse la no separación entre la materialidad de las cosas y la idealidad del discurso, siendo las palabras también cosas materiales, cosas entre las otras cosas, con una opacidad, una fuerza y un peso específicos. También remite al aspecto polémico de la sofística, según el cual los discursos son armas arrojadas, cuyo objetivo no es la verdad sino la victoria sobre el adversario. Pero también, y esto es lo fundamental desde el horizonte de este artículo, que las palabras sean como piedras significa que son iguales unas a otras, que no se dejan jerarquizar por las lógicas de la diferencia y el concepto, que el discurso no se deja ordenar según una estructura de predicación en base al modelo gramatical. Con esta imagen de las palabras que son piedras volvemos al terreno de la igualdad democrática, de la igualdad aritmética denunciada por Platón, según la cual cualquier cosa es igual a

²³ *Ibid.*, p. 60.

²⁴ “de igual modo que [...] quienes no son hábiles en manipular sus guijarros son engañados por quienes saben servirse de ellos, así ocurre con los argumentos” *Refutaciones sofísticas* (165a 14-15), citado en: Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Seuil/Gallimard, Paris, 2011, p. 47.

cualquier cosa, cualquier palabra igual a cualquier palabra y cualquier ciudadano igual a cualquier ciudadano.

Y aunque Foucault, como ya hemos señalado, se interese por la sofística con la perspectiva de concebir una teoría estratégica del discurso, este interés le conduce a los límites de la ciudad griega. Y es que no se trata apenas de que Aristóteles ya solo refute los sofismas porque Platón había excluido de la ciudad filosófica al sofista; sino que la construcción de la ciudad filosófica (que será identificada durante un larguísimo tiempo con la ciudad interior del sabio estoico), al paso de la expulsión de sus sucesivos afueras, coincide con el movimiento de destrucción de la *polis* efectiva. Retomamos así la intuición fundamental de Hannah Arendt. En el último aspecto de su análisis de la sofística que nos parece importante señalar, Foucault subraya un rasgo de ese mundo socrático-sofístico que es inseparable de la existencia singular de la polis, de la ciudad política. “El sofisma no se apoya en la estructura elemental de la proposición, sino en la existencia del enunciado; en el hecho de que hay palabras que han sido pronunciadas y permanecen ahí, en el centro de la discusión, como habiendo sido producidas y pudiendo ser repetidas, recombinadas según el gusto de los participantes; lo dicho, dicho está: no como una forma ideal, regular y que puede recibir ciertos tipos de contenido sino un poco como esos trofeos que los guerreros tras la batalla ponen en medio de ellos y que van a atribuirse, no sin disputa y contestación, *eis méson*”²⁵.

Así, la palabra, o mejor, la “cosa dicha” sofística, no solo es piedra sino también trofeo. Foucault, al componer esta escena de la cosa dicha que se coloca *eis méson*, remite aquí, evidentemente, a los análisis de Jean-Pierre Vernant en la obra *Los orígenes del pensamiento griego*, según los cuales la racionalidad griega, inseparablemente política, puede comprenderse a partir de ese desplazamiento del poder al medio, al centro en el sentido del espacio de entre, y que entonces ya no pertenecerá a nadie en particular sino que se volverá un objeto de disputa y de argumentación. Pero esta escena también recuerda a otra escena de *La condición humana*. En ella Arendt describe el nacimiento de la *polis* a partir del deseo de volver permanente, en un espacio al margen de la violencia, la comunidad guerrera de acciones y palabras de la *Iliada*²⁶. Así, con este paso del guerrero al sofista, que también es la transformación del trofeo en piedra, en guijarro, Foucault simboliza a su manera el nacimiento de la polis.

Pero la polis pre-filosófica que Foucault restituye, esta polis sofístico-retórica de la guerra de los enunciados, de las cosas dichas, de esa argumentación que se mueve en el elemento de la apariencia, si bien se sustrae del sistema de lo verdadero y de lo falso, no está claro que se sustraiga del dominio de la filosofía política, según la concepción de Arendt. Oponiendo el juego de la sombra y el reflejo al sistema de lo verdadero y lo falso, Foucault parece situarse en un horizonte de inversión del platonismo, como Deleuze y otros pensadores en ese tiempo; pero esta inversión todavía es platónica, todavía depende de la operación platónica y solo es comprensible a partir de ella.

Así, al menos según la perspectiva de Arendt, la voluntad de saber imperante en nuestras sociedades no se decide a partir de la exclusión de la sofística. El acontecimiento fundante de nuestra voluntad de verdad sería la exclusión de la

²⁵ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Seuil/Gallimard, Paris, 2011, p. 59.

²⁶ Cf.: Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 221.

política misma. Y en la política, Arendt no solo encuentra a la pareja del rétor y del sofista que crean la apariencia de la libertad democrática: esta crítica aún es platónica. Dentro del mundo socrático-sofístico, que Foucault analiza, Arendt se dirige más bien al compañero izquierdo de la pareja. De ahí que no se trate de oponer la apariencia a la verdad; se trata de oponer la apariencia a la apariencia, y de oponer la verdad a la verdad. Más que una guerra, en el sentido del combate entre lo uno y lo otro, tenemos aquí una *stásis*: una escisión en el seno de lo mismo²⁷. Así, al mundo del saber que gobierna o manda a la ignorancia que obedece o ejecuta, Arendt opone el mundo del pensamiento que es una modalidad o una posibilidad de la acción misma. Al mundo de la verdad que desvela la falsedad de la apariencia, y por tanto al mundo de la filosofía política que no cesa de denunciar la mentira de la política (esto es, al mundo de la desigualdad razonable que no deja de declarar la imposibilidad de la igualdad), Arendt opone un mundo en que la verdad misma se juega y se decide en la apariencia, y en el que la apariencia tiene un contenido y una verdad que le son propias.

Este mundo ante-filosófico de la política –lo que no significa que en este mundo la filosofía no tenga sentido, sino que ésta todavía no se ha instituido como filosofía política, es decir, como teoría de gobierno que toma impulso en el deseo de producir los medios para “escapar por completo de la política”–, y que no nombra nada más que el espacio en que se desplegaría una posible relación otra entre la política y la filosofía, Arendt lo restituye a partir de un examen de la singularidad de la figura de Sócrates. El estatuto de la figura de Sócrates en Arendt es complejo: en cierto modo, podríamos decir que es para ella el mayor de los sofistas, más sofista que los sofistas mismos, pues no solo divide la razón (el doble *logos* sofístico) sino que la multiplica hasta alcanzar a cada ciudadano, según su filosofía de la pluralidad. Pero también puede decirse que el Sócrates de Arendt es más filósofo que los filósofos, con su manera de no abandonar en absoluto sino practicar un concepto extendido de la verdad, que ejerce también una función política y no solamente epistemológica. De ahí que podamos llamarlo filósofo-sofista, o tal vez más exactamente, pensador plural; pero no es el nombre lo que importa, sino la cosa. Y para describir esa cosa, ese mundo ante-filosófico o ante-teórico de la política, que Arendt se propone restituir, mediante un movimiento que consiste en lo que hemos llamado en el título de este trabajo, y de un modo aproximativo, una arqueología de la acción (pues se trata en efecto del mundo de la acción, y no del gobierno), tal vez lo más apropiado sea entender precisamente esa singularidad de Sócrates con respecto al análisis foucaultiano de la sofística.

3. El Sócrates de Arendt y el mundo ante-filosófico de la acción

Como hemos visto, el sofista se reconoce en que es aquel que no dice algo acerca de algo, como el filósofo que declara y predica, sino que simplemente *enuncia* algo, enuncia una cosa dicha como se lanza una piedra a un enemigo, o como se deposita un trofeo en el centro de un grupo de guerreros reunidos tras la batalla para decidir de qué modo repartir el botín que ha sido saqueado al enemigo. En cualquiera de los

²⁷ Sobre el concepto de *stásis*, diferente del de *polémos*, puede consultarse: Loraux, N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Lausanne, 2005.

casos, el sofista enuncia, y se reconoce por sus cosas dichas, por sus acontecimientos de palabra. Además, estas cosas dichas del sofista no son opiniones como el resto, o si lo son, lo son de un modo extraordinario: las opiniones sofísticas son las más enigmáticas o paradójicas, las que más brillan, las más célebres o poderosas. El decir de los sofistas no solo se mueve en la *doxa*, en la apariencia (como el resto de las opiniones), sino que sobresale en ella y la domina. De ahí que los otros ciudadanos, para quienes la apariencia es la única realidad, la única realidad política, consideren que los sofistas son sabios, y acudan a ellos con la voluntad de aprender a brillar (a vencer, a dominar) en la asamblea y en el tribunal: en los espacios, en fin, donde se juega la vida pública.

En este punto ya hay una diferencia esencial entre Sócrates y los sofistas, pues Sócrates no solo es que nunca diga algo sobre algo, sino que ni siquiera enuncia nada. Hay un mutismo de Sócrates, o según el tipo de metáforas que nos permiten reconocerlo en los textos de los allegados (Platón, Jenofonte, Aristófanes), una esterilidad de Sócrates. Para entender esto, hay que unir según Arendt su profesión de ignorancia con la palabra del oráculo, según la cual él sería el hombre más sabio de Atenas²⁸. Y en la lectura de Arendt, que el hombre más sabio de Atenas sea aquel que hace profesión de ignorancia significaría que la verdad, en el sentido del absoluto filosófico, de la medida o regla platónica del Dios, no es precisamente asunto de hombres. Pero lo interesante de este mutismo o esterilidad de Sócrates es el modo en que le conduce a la política, a la pluralidad: porque si yo no tengo nada particular en mi interior, ningún saber secreto, todo ejercicio de introspección resultará vano y entonces solo puedo pensar con otros. El mutismo de Sócrates, la ausencia en él de toda cosa dicha, le conduce por tanto a los otros, al pensamiento que no puede desplegarse sino en la conversación, en la circulación de palabras bajo el modo del dar y tomar cuya condición, como dice Arendt, es la igualdad y reciprocidad, y por tanto le conduce a la política en el sentido pleno de la palabra²⁹.

Así, la posición de Sócrates no es reconocible a partir del brillo de sus acontecimientos de palabra ni de su acumulación de cosas dichas en la forma de un saber, en este mundo político que aborda Arendt en el que no habría distinción radical entre verdad y *doxa*, sino que la verdad se da en la apariencia, es una posibilidad propia a la apariencia. Puesto que Sócrates no enuncia nada, ni por tanto tiene ni acumula saber, su figura también se sustrae al dinero: Sócrates no dispone de ningún conocimiento especial que vender para triunfar en las asambleas y los tribunales. Pero esto no quiere decir que haya descubierto, como Platón, un modo de conocimiento tan sublime y excepcional con respecto a la circulación corriente de la *doxa* que sería vergonzoso someterlo a la ley de la equivalencia general de las cosas y las palabras. Es por la esterilidad de su filosofar, por su posición de ignorancia, que Sócrates no entra en el juego sofístico. Ahora bien, esta esterilidad socrática solo se aplica a sí mismo: es una esterilidad "subjética". Pues, como se sabe, el filosofar de Sócrates, entendido como una dialéctica mayéutica, es extremadamente fértil en cuanto al mundo se refiere: de ahí, una vez más, su carácter político, su estatus de modo político del discurso. La práctica político-filosófica de Sócrates, según Arendt, parte de una doble presuposición: a) que la *doxa* es susceptible de albergar una verdad

²⁸ Cf.: Arendt, H., "Philosophy and politics", *Social Research*, 57, v. 1, New School of Social Research, New York, 1990, pp. 84-85.

²⁹ Cf.: *Ibid.*, p. 81.

o verdades; b) que es imposible conocer una verdad dóxica, una verdad inseparable de una posición en el mundo compartido, si no es mediante el diálogo, mediante esa circulación del pensamiento que técnicamente puede llamarse dialéctica mayéutica³⁰.

Así, en el mundo socrático, no hay verdad en el absoluto: la verdad es siempre de alguien. Pero esta verdad que siempre es la verdad de alguien no tienen nada de individual o “subjetiva”; es la verdad de un fragmento del mundo compartido que es así revelado: una verdad, por tanto, política. De este modo Arendt construye o restituye a un Sócrates, podemos decir, *no irónico*; si la ironía es lo que supone una maestría, un dominio o una soberanía. Este Sócrates no irónico es político en la medida en que su posición se sitúa entre lo trágico (y por tanto la sabiduría práctica de la acción, de su carácter, sus consecuencias y sus límites) y lo filosófico (en el sentido del deseo del conocimiento y la verdad). La figura de Sócrates se situaría entre el conocimiento experimental con respecto a la acción, y por tanto la no huida del espacio político y de su mundo de apariencias, y el deseo de la verdad con respecto a este espacio. Así, según la lógica del pensamiento de Arendt, la verdad política solo podría darse en algún punto de inseparabilidad entre la tragedia y la filosofía.

Podemos imaginar a este Sócrates arendtiano como un personaje que escucha, más que como uno que habla; y su filosofar como una especie de psicoanálisis político: una práctica analítica que tomaría por objeto al mundo mismo, a eso que Arendt llama el espacio “del entre”, el espacio intermediario de los hombres³¹. Si en Platón el ámbito del diálogo se separa del espacio político de la multitud, y la conversación entre amigos no se parece en nada a la discusión en la asamblea, podemos pensar también (y sabemos por la *Apología* que Sócrates tenía la costumbre de dirigirse a la multitud como si no fuese un “gran animal” sino que estuviese compuesta de un sinfín de amigos, en el sentido filosófico de la palabra) que Sócrates también actúa en asamblea. Ahora bien, la asamblea que provoca la práctica socrática es lo que podría llamarse una *asamblea en la verdad*: lo que quiere decir fundamentalmente una asamblea en que los individuos que la componen, y que comparten palabras y acciones, pueden comprenderse unos a otros. Comprensión es aquí la palabra clave: el modo de intelección político, socrático, es, según Arendt, la comprensión. Cuando pensamos en plural, cuando escuchamos allí donde la acción está en juego, lo que hacemos es comprender: lo que no significa comprender al otro, sino comprender la verdad intrínseca al modo en que el mundo común se abre para el otro³². La inteligencia política, según Arendt, es una inteligencia común, el pensamiento del mundo mismo, y se define por esta comprensión no tanto de individuos como de mundos o de modos de aparecer del mundo común³³; y el políticamente imbécil, al contrario, es aquel que es incapaz de salir de su posición a la hora de pensar, y que por tanto no tiene, como se dice, “nada de mundo”: aquel que siempre piensa de un modo aislado, alienado con respecto al mundo, aunque sea muy inteligente en el sentido corriente de la palabra o muy erudito.

³⁰ Cf.: *Ibid.*, p. 81.

³¹ Aunque esta perspectiva pueda parecer sorprendente, Lacan ya reconoció en Sócrates, en una lectura de *El Banquete*, al gran precursor del psicoanálisis: Lacan, J., *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert*, Seuil, Paris, 2001.

³² Cf.: Arendt, H., “Philosophy and politics”, *Social Research*, 57, v. 1, New School of Social Research, New York, 1990, p. 80.

³³ Según dice Arendt misma, la inteligencia política consiste en “comprender en mayor número posible y variedad de realidades – no de puntos de vista subjetivos...”: *Ibid.*, p. 80. Todas las traducciones de este artículo son nuestras.

Esta comprensión, por así decirlo, reúne, hace el mundo común más común y que los que lo habitan se relacionen entre sí como compañeros. Su efecto es reunir; pero reúne en la verdad. Esto quiere decir que provoca una verdad de la apariencia: que los diferentes mundos se compartan al igualizarse (*isasthénai*) y aparezcan en lo que Arendt llama una veracidad³⁴. La veracidad (*truthfulness*) es el nombre específicamente político de la verdad, y une la virtud por excelencia de la filosofía, la verdad, a la virtud propia a la política, que no es sino la confianza. Desde el punto de vista de la filosofía, la práctica socrática hace de la *doxa* un mundo: un mundo en el sentido fenomenológico del término, en el que el ser es igual a la apariencia. Y como se sabe, Arendt ha retomado las intuiciones básicas de la fenomenología en el terreno de la pluralidad. Pero también, en un sentido político, esta práctica crea, instituye o constituye esa comunidad de iguales en la que consiste la política en su modo más auténtico, según Arendt. Pues la ciudad antigua no solo murió en la academia platónica. Para Arendt, con la asimilación de la política al gobierno, Platón solo trató de responder al proceso de destrucción provocado por el agonismo³⁵, es decir por la competición infinita y la competencia universal, que son exactamente lo contrario de la comprensión, tanto en el mundo aristocrático antiguo como en el nuestro marcado por la lógica del “sálvese quien pueda” propia al mercado y al capital.

De ahí lo que podemos llamar la utopía socrática, y que Arendt sintetiza así: “Sócrates parece haber creído que la función política del filósofo era la de ayudar a establecer esta especie de mundo común, construido sobre la comprensión de la amistad, en el cual no hay necesidad de gobierno.”³⁶ Así, con este Sócrates que Arendt rescata, es una relación perdida entre política y filosofía lo que trata de hacer aparecer bajo los múltiples sedimentos de las teorías del buen gobierno, en la que la función del filósofo con respecto a la política no es gobernar, sino hacer a los ciudadanos amigos unos de los otros; tanto en el sentido filosófico de la palabra, esto es, más verdaderos en su palabra y pensamiento, como en el sentido político, esto es, más capaces de confiar los unos en los otros y más dignos de confianza.

Pero en esta arqueología de otra relación entre política y filosofía, ¿dónde queda la acción? Arendt opone el mundo del gobierno, que es en gran medida el nuestro, al mundo de la acción. Y para acercarse a una inteligencia de ese último mundo (en el que no viviríamos sino muy raramente, apenas en los *intermezzi* revolucionarios) lo esencial a nuestro modo de ver es entender el lazo que liga la comprensión a la acción. Arendt, en un fragmento de su *Denktagebuch*, define a la comprensión como el “*a priori* para la acción”³⁷. De ahí que no haya posibilidad de actuar sin esta comprensión previa, que hace que los sujetos hablen verazmente y que piensen pluralmente, que se organicen o vivan vinculados bajo el modo de la promesa, prometiendo y manteniendo o no sus promesas. Hay tal vez un vivir político, que tal vez no nos sea completamente desconocido, y del que Arendt muestra los fundamentos. Cuya premisa principal es esa escucha, esa comprensión como *a priori* de la acción, de cualquier acción entre iguales: como si la escucha dejara actuar, y al mismo tiempo fuese el camino de retorno del agente (o del héroe, según la palabra de Arendt). De ahí, como sabemos, la única prescripción socrática: piensa en lo que haces.

³⁴ *Ibid.*, p. 83.

³⁵ *Ibid.*, p. 82.

³⁶ *Ibid.*, p. 84.

³⁷ Arendt, H., *Diario filosófico 1950-1973*, Herder, Barcelona, XIV-16, 2006, p. 321. Traducción de Raúl Gabás.

Desde su origen, uno de los grandes enigmas de la filosofía es el modo en que en ella se asocian inseparablemente la inteligencia y el coraje. Schiller, por ejemplo, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, lo recordó: Atenas ya nació armada de la cabeza de Zeus. Arendt, con su descripción de ese mundo socrático perdido, apunta a lo que según ella es el verdadero sentido de esta relación: el coraje filosófico consiste en no huir del espacio de la acción, en no huir de la vida plural. Consiste en desarrollar un modo de pensamiento capaz de habitar ese espacio político de la acción entre iguales, ese terreno primero de la política que es según Arendt la pluralidad. La práctica de la filosofía, así entendida, sería en su principio mismo una forma del coraje político. La filosofía sería de este modo la partera de la política misma, en el sentido arendtiano de la palabra, en el sentido de la vida que se despliega y se ordena en torno a la asamblea pública de los hombres, en la comunidad de las palabras y las acciones.

Para finalizar, cabe preguntarse si esta utopía socrático-arendtiana de un mundo de la acción opuesto a nuestro mundo de gobierno es meramente eso, una utopía, una ensoñación de filósofo. Consideramos que, según Arendt misma, no se reduce a eso. Pues, como escribe en su ensayo *Sobre la Revolución*: “desde las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad, y, especialmente, de la realidad y de la experiencia políticas. La gran esperanza de los tiempos y de las revoluciones modernas ha sido, desde su comienzo, que pudiera salvarse ese abismo...”³⁸ Esta esperanza, como ella muestra en este ensayo, fue en general traicionada. Pero el contractualismo revolucionario que ella restituye a partir de los pactos del Mayflower, así como ese tesoro de la tradición revolucionaria que ella encuentra en las *sociétés populaires* francesas, en la república de distritos imaginada por Jefferson, en las secciones de la Comuna de París saludadas por Marx, en los Soviets rusos o en los Consejos alemanes y húngaros, nos muestran que si bien traicionada, esa esperanza no ha sido del todo barrida ni olvidada. E incluso podemos decir que nuestra actualidad retoma con mucha dificultad contacto con esa esperanza, desde las revoluciones en Túnez y Egipto, y desde los movimientos populares recientes de indignación que han sacudido al mundo, desde España a Estados Unidos o desde Turquía a Brasil.

Un día de mayo de 2011 pudo leerse en un cartel, en la Puerta del Sol de Madrid: “Estamos hartos de políticos sofistas, queremos a Sócrates”. Como hemos tratado de mostrar, la política socrática que Arendt encuentra en su arqueología del mundo de la acción –un mundo que ella también llamó “el tesoro sin edad”–, se opone radicalmente a la del personaje del que Platón se sirvió para fundar la filosofía política que aún hoy rige muy ampliamente nuestros modos de entender las posibilidades e imposibilidades de la vida en común, y resulta por tanto tan intempestiva como la frase de ese cartel. A menudo se ha dicho, por ejemplo, Rousseau, que la democracia, en el sentido estricto de la palabra, como mundo político de la igualdad, solo sería posible en una sociedad de dioses. Arendt ha mostrado en torno a la figura de Sócrates y más generalmente a lo largo de toda su obra que, al contrario, ese mundo de la igualdad apenas es concebible entre hombres y mujeres, pero hombres y mujeres que son plenamente conscientes de la dignidad que les corresponde por el mero hecho de ser simples hombres y mujeres, y que piensan y actúan según esa plena conciencia.

³⁸ Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1998, p. 243. Traducción de Pedro Bravo.

4. Referencias bibliográficas

- Arendt, H., "Philosophy and politics", *Social Research*, 57, v. 1, New School of Social Research, New York, 1990.
- Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1998. Traducción de Pedro Bravo.
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003. Traducción de Ramón Gil Novales.
- Arendt, H., *Diario filosófico 1950-1973*, Herder, Barcelona, 2006. Traducción de Raúl Gabás.
- Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Seuil/Gallimard, Paris, 2011.
- Lacan, J., *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert*, Seuil, Paris, 2001.
- Loraux, N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, Lausanne, 2005.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña.
- Rancière, J., *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995.
- Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990. Traducción de Jaime Feijóo y Jorge Seca.
- Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1992. Traducción de Marino Ayerra.