

de la que tan fácilmente se le considera excluido. Ello guía nuestra atención hacia la difícil génesis del proceso de universalización de la política, y nos permite acceder de modo detallado a los límites y a los logros del proceso de racionalización del poder, en el que se acomete la disolución de los mitos familiaristas o heroicos como vía de legitimación de gobierno. La obra ayuda así a entender el modo, mucho menos simple de lo que se puede creer, en el que se entrelazan los avances lingüístico-instrumentales del arte de gobernar y las exigencias de la legitimidad política, remarcando la originaria ambivalencia de los procesos de *civilización y barbarie, racionalización y dominio*. El desarrollo del libro posee además la virtud de mostrar las transformaciones sufridas por el pensamiento de Hobbes en el paso de *De Cive* a *Leviathan*, e introducir un sugerente análisis comparativo de los principios hobbesianos con los de Filmer y Pascal. Sobre estos elementos se ofrece, en definitiva, una cuidada contextualización de la obra y el entorno filosófico-político de aquel para quien, en palabras de Zarka, “el hombre no es simplemente un ser que habla, sino un ser que llega a ser lo que es por la palabra”.

Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ

Hannah Arendt y lo político

ARENDR, Hannah, *¿Qué es la política?*, Paidós, 1997.

Los distintos fragmentos y borradores (1956-9) recogidos en 1993 con el título *Was ist Politik?* (Paidós, 1997), señalan un lugar teórico en el que tendría que haberse sistematizado el eje más fundamental del conjunto de la obra de Hannah Arendt. Pero el proyecto no fue concluido y es difícil utilizar el material disponible en ese sentido; más bien ocurre, al contrario, que las paradojas y debilidades de la argumentación de Arendt, que en otras obras aparecen como cicatrices bellamente disimuladas por un experto cirujano, se convierten aquí en llagas abiertas ante las que permanecemos desconcertados sin que sea fácil decidir si lo que sangra es la construcción teórica en cuestión o más bien la propia sociedad moderna interpelada por ella.

“El peligro fundamental” al que nos enfrentamos —advierde Arendt— “es que lo político desaparezca absolutamente” (49). A este peligro se suma también un “prejuicio fundamental” (144): la idea de que “siempre ha habido política”, de que la política pertenece a la esencia del hombre, que en ese sentido sería, como parece decir Aristóteles, *zōon politikón*. Nada es menos cierto. En absoluto es verdad que siempre que ha habido sociedad ha habido política. Es evidente que

Aristóteles presupone la condición de *hombres* a los esclavos, los extranjeros o los persas, los cuales estaban excluidos de la vida política (68). La política no es una evidencia ni una obviedad, nada que vaya de suyo con la condición humana. Es más bien, eso sí, la posibilidad que tienen los hombres de vivir organizados en un horizonte en el que ni *el hombre* ni “un dios” son la “medida de todas las cosas”, un nivel *entre* la naturaleza y los dioses que sólo la acción y la palabra pueden conformar.

Es sólo en este horizonte *entre* el imperio de la necesidad (la naturaleza) y los dioses en el que tiene sentido preguntarse por lo que ocurre no *al* hombre, sino *entre* los hombres. Sólo ahí donde *entre* los hombres se construye algo, un *mundo*, hay propiamente política. La política sólo edifica su enigmático hogar —la *polis*— en determinadas condiciones en las que la acción y la palabra pueden desenvolverse en *libertad*. En este lugar es el “discernimiento” (*phronesis*) quien se erige en “medida de todas las cosas”, es decir, la posibilidad humana de hablar —en lugar de ordenar— y de escuchar —en lugar de obedecer. Lo político surge ahí donde el intercambio de *opiniones* tiene la posibilidad de construir algo que será, en este sentido, obra de la palabra, la libertad y la acción, algo que, por eso mismo, sólo interesará a *los* hombres y, desde luego, muy poco a los filósofos, ocupados éstos como siempre han estado en *el* hombre. La filosofía, desde Parménides y Platón, ha despreciado el intercambio de opiniones, de modo que para que la ley fuera la medida de todas las cosas se hacía más necesario pensar en un dios que en la fuerza de la palabra y la acción. La razón legisladora, en su impracticable dependencia de la *episteme*, impuso el ideal *académico* del rey-filósofo sin advertir que de este modo suprimía la atmósfera de toda vida política.

Arendt señala la *Crítica del Juicio*¹ como el único lugar en el que la historia de la filosofía retoma la idea del discernimiento (*phronesis*) como facultad propiamente política, en tanto que capacidad de “pensar desde la posición de cualquier otro”, lo que Kant llama “modo de pensar extendido”: “la auténtica filosofía política de Kant se encuentra en la KU y se inspira en el fenómeno de lo bello” (144). Tenemos que hablar aquí, empero, de “inspiración” o “analogía” porque «desgraciadamente —advierte Arendt—, esta capacidad política kantiana no desempeña ningún rol en el desarrollo del imperativo categórico; pues la validez del imperativo categórico se deriva del «pensamiento coincidente consigo mismo» y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo-mismo» (112). Nada sabemos sobre la manera en que este reproche velado a Kant afectaría a las relaciones entre lo político, la moral y el derecho, ni sobre el papel que

¹ Cfr. *¿Qué es política?*, ob.cit., p.112. Este punto ha sido extensamente desarrollado por Arendt en el ciclo de conferencias recogido en *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982

en esta interpretación tocaría jugar a una metafísica de las costumbres.

Salvando muy contados momentos excepcionales, se levanta así un acta de acusación general contra la historia de la filosofía por haber ignorado lo político. Arendt *no quiere* llamar política a lo que se ha considerado tal desde Parménides o Platón. Tampoco *quiere* llamar política a ningún ámbito ligado al imperio de la necesidad. La política es patrimonio de la acción y la acción comienza donde terminan la labor y el trabajo. Lo social y lo político no se identifican, antes bien, se excluyen mutuamente. La catástrofe de la revolución francesa y toda la tragedia política que de ella hemos heredado² viene marcada, en efecto, por esta confusión. En ella, al igual que en las revoluciones socialistas, encontramos un empeño por liberar a los hombres de la necesidad por medios políticos. “Nada podía ser más inútil y peligroso” (*loc. cit.*, 114): “el resultado fue que la necesidad invadió el campo de la política, el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres”.

Arendt quiere que no se llame político —so pena de incurrir en la anterior confusión— a nada que aparezca como *medio*. Lo político y la libertad coinciden, por lo que tampoco se puede llamar político a un medio para asegurar la libertad. Ahora bien, no puede darse lo político bajo cualesquiera condiciones. Para que se abra un espacio para la política es preciso estar liberado de la labor, liberado del imperio de la necesidad, al que, sin embargo, sí podríamos llamar *sociedad*. Lo político surge de la *scholē*, del *otium*. Pero, por indispensable que sea esta liberación del reino de la necesidad, se trata de una liberación *prepolítica*, y Arendt considera, como vimos, “inútil y peligroso” pretenderla, a su vez, por medios políticos. Esta liberación se ha basado siempre en la dominación o en la violencia, concebidas, éstas sí, como medios para mantener abierto, proteger o ensanchar un espacio para la política. Y ocurre, de este modo, que si se ha comenzado negando que lo político sea una obviedad que venga de suyo con la convivencia, finalmente ocurre que, a la postre, hay que terminar por reconocer que se trata de un escasisimo fenómeno que sólo excepcionalmente ha acontecido, en virtud, por otro lado, de condiciones exteriores las más de las veces consistentes en el esclavismo.

El problema se agrava si lo centramos en la sociedad moderna, la cual, fundamentalmente por parte de las corrientes socialistas, había anunciado en la tecnología la posibilidad de una liberación general del imperio de la necesidad. Pero lo que se llamó sociedad de consumo —por otra parte explicada en toda su complejidad lógica por la economía marxista— demuestra, en cambio, para Arendt que nada puede haber más insensato que pretender liberar al conjunto de la población

² Cfr. *On revolution*, The Viking Press, 1963. Tra. esp., *Sobre la revolución*, Alianza Universidad, 1988.

de las cargas de la labor, pues, por lo visto, el ocio resultante no sabría entonces invertirse en otra cosa que en el consumo insaciable. Ocurre entonces que –en *La condición humana*– Arendt utiliza el *factum* de la sociedad moderna como un argumento capaz de refutar una supuesta ingenuidad marxista que habría visto en la tecnología liberada del capital el anuncio de una nueva era política³.

Muchos de los interrogantes que surgen aquí le fueron ya planteados a Arendt en una famosa entrevista⁴. Pero en vano se buscará ahí alguna aclaración. Aludiendo a su defensa de la revolución americana como una *revolución política* frente a la francesa que se basó en consideraciones sociales y se propuso combatir la miseria “oceánica” del “pueblo”, se le pregunta: “¿Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado político? Si no se interesa por lo social, ¿qué queda?”. Si pensamos en Grecia se ve claramente que lo único que quedaba era la *guerra*. El asunto de la guerra y los discursos. Pero los discursos no pueden ser sólo palabras, “deben ser discursos sobre algo”. A lo que Arendt responde: “Tiene usted toda la razón y debo admitir que yo misma me formulo esta pregunta”. Comienza por negar que sólo quede como asunto político la guerra: el milagro *político* de Atenas acontece precisamente entre las guerras Médicas y la del Peloponeso. Pero cualquiera puede constatar que esta nueva negación no hace sino vaciar aún más de contenido el sentido de lo político y que los ejemplos que inmediatamente ensaya Arendt son o bien contradictorios entre sí o incoherentes con el resto de su obra.

Todo el voluntarismo terminológico de Arendt, por el que decide incluso enfrentarse a la historia de la filosofía en su conjunto para desembocar en dos o tres ejemplos excepcionales propiciados por una injusticia azarosa⁵, viene a parar finalmente en una reivindicación de la confrontación de opiniones ahí donde la opinión, por cierto, no tenga nada sobre lo que opinar. Todo se resume, una vez más, en una reivindicación de un verdadero *ocio*, en el que sólo quedara la palabra, pues no es posible dejar de querer *que se hable*. Por lo visto sólo entonces

³ Sobre el profundo absurdo de esta argumentación, cfr. Alba Rico, S.: *El mundo ausente y el imperio del hombre* (inédito): «Del hecho incontestable de que la necesidad forme parte de la reproducción de la vida humana no se puede concluir que toda necesidad sea necesaria, ni aceptar que lo sea de una manera tan desigual según los individuos y las regiones del planeta» (...) «Lo que los hombres hagan con la scholé o el otium depende sin duda de muchos factores, pero no es probablemente el menos decisivo el tipo de economía al que tienen que arrancar ese “ocio”» (110).

⁴ On Hannah Arendt (entrevista publicada en Hill, M.A.: Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*. St. Martin's Press. Nueva York). Trad. esp. en: De la historia a la acción. Paidós, 1995.

⁵ Cinco minutos de la Atenas de Pericles en los que habría, por fin, acontecido “lo político” y algunas anécdotas de la resistencia contadas por René Char.

habría *acción*. Lo único que se puede replicar es que, por el momento, estamos muy lejos de todo eso, y que importa poco cómo se quiera llamar a lo que se haga *mientras tanto*. De todos modos, no se puede evitar que tenga un significado político el pedir una sociedad que haga posible la política al mismo tiempo que se niega a ésta la capacidad de ocuparse de lo social. Uno se pregunta en donde reside la fascinación que la obra de Hannah Arendt no ha dejado de ejercer sobre todos nosotros. Y uno llega a pensar que la razón hay que buscarla en el hecho de que *su conjunto* no dibuje tanto un error o un sofisma como una mentira, ya que es muy cierto que ciertas mentiras saben hacerse necesarias. Arendt juega con elementos tan indiscutibles de nuestro referente político, tejiendo una incoherencia tan inteligente y asombrosa que el conjunto de su producción se erige en ejemplo de cómo la teoría puede llegar a alejarse no solamente de la verdad, sino también de la honestidad.

El tozudo voluntarismo de Arendt tiene, sin duda, que ver con el empeño veladamente interesado con el que ciertos colectivos defienden sus mitos, que son, en efecto, lo que podría llamarse mentiras necesarias. Y después de todo, es posible proponer aquí otra versión muy breve, pero casi sorprendentemente literal de *Was ist Politik?*; no se trata de ese supuesto milagro griego de la palabra política de los muchos y los otros, sino de un mito maya recogido en los Altos de Chiapas:

“Historia del uno y los todos. Hubo un tiempo en el que no había tiempo. Era el tiempo del inicio. Era como la madrugada. No era noche ni era día. Se estaba el tiempo así nomás, sin ir a ningún lado y sin venir de ninguna parte. No había luz pero tampoco había oscuridad. Era el tiempo en el que vivían los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los más primeros. Dicen los más viejos de nuestros viejos que esos primeros dioses eran siete y que cada uno era dos. Dicen los más ancianos que “siete” es como los más antiguos numeran a los todos, y que el uno siempre es dos para poder caminarsé. Por eso cuentan que los más primeros dioses eran dos cada uno y eran siete veces. Y estos más grandes dioses no se nacieron sabedores y grandes. Pequeños eran y no mucho sabían. Pero, eso sí, mucho hablaban y se hablaban. Puro palabrerío eran estos primeros dioses. Mucho se hablaban todos al mismo tiempo y nada se entendían unos a los otros.

Aunque mucho hablaban, poco sabían. Pero ¡a saber por qué!, hubo un momento en que todos se quedaron callados al mismo tiempo. Habló entonces uno de ellos y dijo se dijo que era bueno que cuando uno hablara los otros no hablaran y así el uno que hablaba podía escucharse y los otros que no hablaban podían escucharlo y que lo que había que hacer es hablar por turnos. Los siete que son dos en uno estuvieron de acuerdo. Y dicen los más viejos de nuestros viejos que ése fue el primer acuerdo de la historia, el de no sólo hablar sino también escuchar.

Miraron los dioses los rincones de esa madrugada en que todavía no había ni día ni noche ni mundo ni hombres ni mujeres ni animales ni cosas. Miraron y se dijeron

cuenta de que todos los pedacitos de esa madrugada hablaban verdades y que uno solo no podía escuchar todos los rincones, así que se dividieron el trabajo de escuchar a la madrugada y así pudieron aprender todo lo que el mundo de entonces, que no era mundo todavía, tenía que enseñarles.

Y así vieron los más primeros dioses que el uno es necesario, que es necesario para aprender y para trabajar y para vivir y para amar. Pero vieron también que el uno no es suficiente. Vieron que se necesitan los todos y sólo los todos son suficientes para echar a andar al mundo. Y así fue como se hicieron buenos sabedores los primeros dioses, los más grandes, los que nacieron el mundo. Se supieron hablar y escuchar los dioses estos. Y sabedores eran. No porque supieran muchas cosas o porque supieran mucho de una cosa, sino porque se entendieron que el uno y los todos son necesarios y suficientes.”

Carlos FERNÁNDEZ LIRIA

Con la carne de las palabras

GABILONDO, Ángel: *Trazos del eros*, Madrid, Tecnos, 1997. 461 pp

Dicen quienes han estado cerca del proceso de gestación de este libro que, en los últimos momentos, un genio maligno de la imprenta borró de la primera página lo que debía haber sido la dedicatoria: *A aquellos con quienes...* Si es así, no son sólo esos anónimos “aquellos” quienes pierden con esta omisión, sino, seguramente, el lector, que se queda sin un guiño clave para la lectura de este libro. “Con quienes”, porque *Trazos del eros* es un libro de “lecturas con” –“se es más lector *con* Heidegger que lector *de* él”, se dice al comienzo del estudio sobre el autor de *Ser y tiempo*-. Y “leer con” significa “escribir con”, “hablar con”, “escuchar con”. Desde luego, con Heidegger, Platón o Hegel, pero también con aquellos con quienes se han leído a éstos, y con quienes vayan a leer todas estas lecturas. Los lectores de *Trazos del eros* deben saber que ellos también iban incluidos en la dedicatoria perdida, que a ellos les incumbía cumplirla. Pero vayamos más despacio.

Tiene sentido hablar filosóficamente del leer porque la lectura es una forma de vida, y la filosofía es una forma extrema de lectura. El *bíos theoretikós* de Aristóteles no es más que la práctica excelente de este principio. Pero el acto mismo de enunciarlo transforma su contenido. Pues la actitud de ponerse a leer filosóficamente, y a vivir lectoramente, supone una alteración de vida, lectura y filosofía. Una transformación de eso que se ha venido llamando sujeto y una rearticulación de todo el espacio público, del espacio en que se habla, lee y escribe con otros, en el que se hace comunidad. *Trazos del eros* es la puesta en obra de