

HANNAH ARENDT SOBRE LA *PHILÍA* Y LA IGUALDAD. UNA DISCUSIÓN CON JACQUES RANCIÈRE¹

ELISA GOYENCHEA²

RESUMEN: Nuestro trabajo busca esclarecer las categorías de igualdad y de libertad como tópicos clave del fenómeno político en Hannah Arendt y en Jacques Rancière. Ambos identifican el evento de lo político en experiencias previas a la gran tradición de la filosofía política, sin embargo destacan aspectos distintos. Arendt recepciona la *philía* griega como lazo instituido entre iguales que habitan un ámbito definido: el espacio público. Rancière destaca el aspecto litigioso de una igualdad nunca cabalmente alcanzada, en cuyo nombre es permanentemente cuestionada toda estructura de poder instituida. La política no acaece espacialmente, sino en el derecho a dicha espacialidad. Dividiremos el cuerpo del trabajo en tres secciones. Primero, proponemos que la categoría de lo político en Hannah Arendt es inseparable de una lectura de la vida política de la Grecia antigua, que pretende eludir el abordaje de la filosofía política. En este contexto, recurre a la amistad política aristotélica. Segundo, exponemos la recuperación que hace Arendt de la *philía politiké* aristotélica como dispositivo que vuelve equivalentes a los distintos. Nuestra tesis es que esta igualdad que concede la *philía* es política. Tercero, examinamos la posición de Jacques Rancière en torno al escándalo que suscita el surgimiento de la política, en el acotado y excepcional sentido expuesto por el pensador francés, y el modo en que la filosofía política pretende reglamentar dicha aporía. A modo de conclusión, examinamos los límites de la principal crítica de Rancière a Arendt.

Palabras clave: Arendt, Rancière, *philía*, igualdad, libertad.

¹ Este trabajo es una versión modificada de la ponencia “Hannah Arendt y la *philía politiké* aristotélica: del ‘otro yo’ al ‘dos-en-uno’. El vínculo de los distintos: *amor mundi*”, presentada al IX Congreso de Filosofía de AFRA (Asociación Filosófica de la República Argentina), realizado en la Universidad de Mar del Plata, en diciembre de 2019.

² UCA. E-mail: eligoye@gmail.com.

Fecha de recepción: 26/11/2020; fecha de aceptación: 11/12/2020.

ABSTRACT: Our work seeks to clarify the categories of equality and freedom as key topics of the political phenomenon in Hannah Arendt and Jacques Rancière. Both of them identify the event of the political in experiences prior to the great tradition of political philosophy, however they highlight different aspects. Arendt receives the Greek *philia* as a bond instituted between equals who inhabit a defined domain: the public space. Rancière highlights the contentious aspect of an equality never fully achieved, in whose name every instituted power structure is permanently questioned. Politics does not occur spatially, but in the right to that spatiality. We will divide the body of the *article* into three sections. First, we argue that the category of the political in Hannah Arendt is inseparable from a reading of the political life of ancient Greece, which seeks to avoid the approach of political philosophy. In this context, he resorts to Aristotelian political friendship. Second, we expose Arendt's recovery of the Aristotelian *philia politike* as a device that renders the different equivalents. Our thesis is that this equality granted by *philia* is political. Third, we examine Jacques Rancière's assessment of the scandal and exceptionality that leads to the emergence of politics, and the way in which political philosophy seeks to regulate this *aporia*. In conclusion, we examine the limits of Rancière's main critique of Arendt.

Keywords: Arendt, Rancière, *philia*, equality, freedom.

INTRODUCCIÓN

Las cuestiones de la igualdad y de la libertad ocupan un lugar de preeminencia en el pensamiento de Hannah Arendt. En 1958, publicó *The Human Condition* y poco tiempo después comenzó la redacción de un texto proyectado como *Einführung in die Politik* (Introducción en la política), que pretendía introducir al lector en genuinas experiencias políticas, en desmedro de teorías y doctrinas sobre la política (ARENDR, 2005b: viii). Dicha obra nunca vio la luz pero Ursula Ludz editó los manuscritos que la conformarían y publicó *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, en 1974. Ambos textos

contienen buena parte de las tesis centrales de la autora en torno al fenómeno político, cuya índole peculiar buscó poner en evidencia conduciendo al lector a despojarse de los prejuicios en torno a la política heredados de la gran tradición de filosofía política (ARENDT, 1974: 13-16). Si bien igualdad y libertad son tópicos imprescindibles de su descripción de la vida política (39), Arendt recaló particularmente en su relación con la amistad política, un lazo mundano (ni familiar, ni fraternal) que Aristóteles concibió como vínculo entre ciudadanos.

Hannah Arendt abrevó de fuentes literarias, poéticas e historiográficas previas a la escuela socrática y, sobre todo, anteriores a la “gran tradición” inaugurada por Platón (VILLA, 1998:147), para sacar a la luz el inmemorial perdido (RICOEUR, 1991) de las antiguas *póleis* griegas y destacar la existencia de un “espacio público (BENHABIB, 1997: 1-24; HABERMAS, 1991: 1-4,6, 11; PASSERIN D’ENTRÈVES, 1994: 140-146), sin el cual hablar de política carece de sentido. Según Ricoeur, se trata de un pensamiento que rastrea “las huellas” de “lo olvidado” (1991: 29). Creemos que Arendt está tan lejos de posiciones reaccionarias como de utopías irrealizables. A sabiendas de que el paraíso perdido de la polis es una reconstrucción *ad hoc* de un ámbito de acción y de palabra poblado por un reducido grupo de iguales – varones, propietarios, terratenientes o guerreros–, Hannah Arendt impone al lector el esfuerzo de concebir solo a los iguales como libres. Su único título descansaba en que, en virtud del régimen (*politeía*), eran ciudadanos y ocupaban un espacio restringido (PASSERIN D’ENTRÈVES, 1994: 16-18). En *¿Qué es la política?*, Hannah Arendt entiende la igualación de los “más diversos” (1997: 46) como “artificio [*artifice*]” (ARENDT, 1998: 136, 167, 204) eminentemente político e inseparable de la constitución del espacio público o, dicho con Ricoeur, de la “espacialidad política” (1991: 20). En este contexto, Arendt prestó especial atención a la *philía politiké*, el lazo entre ciudadanos que Aristóteles desarrolló en su *Política*, y que ella empleó para mentar vínculos políticos.³

³ En desmedro de lazos fraternos, sanguíneos y raciales, en 1948 (cuando la ONU estableció la partición de Palestina y la creación de Israel), recurrió a la *philía politiké* aristotélica y abogó por un estado bi-nacional que alojara a árabes y judíos.

El tópico de la igualdad es también objeto de examen para Jacques Rancière, discípulo de Louis Althusser y heredero de la tradición marxista. Cuando examina la *Política* de Aristóteles y los textos políticos de Platón, Rancière halla la aporía de la política y explicita la subsecuente estrategia de la filosofía para imponerle su propia lógica. En ese marco, define el estatuto de la democracia y del principio de la igualdad, en torno al cual gira “la actividad de la política” (RANCIÈRE, 1999: ix). Ciertamente es que tanto Arendt como Rancière pretenden evidenciar el fenómeno de la política eludiendo expresamente el modo en que la filosofía la concibió, pues dicha concepción la desdibuja en lo suyo propio. Sin embargo, el pensador francés enfoca la cuestión desde otro ángulo. Lejos de situarla en un espacio instituido y acotado en donde se despliegan actividades libres, el binomio igualdad/igualdades inseparable del inicio de la política y coincide con el escándalo de la democracia (RANCIÈRE, 2006). Con una impronta fuertemente eurocéntrica, sostiene que la irrupción del *demos* en la escena pública ateniese⁴, que suscitó en Platón el “odio a la democracia” (RANCIÈRE, 2006), coincide con el acontecimiento de la política. La política es interrupción, exceso y desborde. La filosofía *política*, a su vez, surge como un intento de domesticar la racionalidad inherente a la política: la lógica del des-acuerdo (RANCIÈRE, 2010: xii).

Puesto que en los orígenes de la política la igualdad no iba de suyo, ni era un atributo natural de los hombres, la cuestión de la igualdad o de “volverlos equivalentes [ἰσάσθηται]” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1133a14) es el nudo de las reflexiones de ambos autores. La libertad y la igualdad, los dos rostros del fenómeno político, son tanto para Arendt como para Rancière, son una conquista humana. Para este último, bajo la égida de la igualdad, el remanente o “los que no tienen parte” (RANCIÈRE, 1999: 11), interrumpen la lógica que reglamenta la organización, cualquiera sea ella. Esas disrupciones infrecuentes son, sin más, el evento de la política. Hannah Arendt defiende la cualidad espacial y restringida de la política como esfera de acción y de palabra, cuya organización interna (el régimen) establece los límites infranqueables y distribuye las partes del espacio común. En este marco, identifica el nexo que unión entre ciudadanos que recuperó de Aristó-

⁴ Se refiere a la reforma constitucional de Solón a comienzos del siglo VI a.C.

teles, la *philía*. Nuestro trabajo busca esclarecer las categorías de igualdad y de libertad como tópicos clave del fenómeno político en Hannah Arendt y en Jacques Rancière. Ciertamente es que ambos examinan el evento de lo político en experiencias previas a la gran tradición de la filosofía política (SCHAAP, 2012), sin embargo, destacan aspectos distintos. Mientras que Arendt receptiona la *philía* griega como lazo instituido entre iguales, Rancière destaca el aspecto litigioso de una igualdad nunca cabalmente alcanzada, en cuyo nombre es permanentemente cuestionada toda estructura de poder instituida. Dividiremos el cuerpo del trabajo en tres secciones.

En primer lugar, proponemos que la categoría de lo político en Hannah Arendt es inseparable de una interpretación de las antiguas *póleis* griegas, que pretende sustraerse del abordaje de la filosofía, que se ocupa de la política. Su indagación de las fuentes literarias anteriores a la “escuela socrática” (ARENDT, 1998: 16) descubre la política como un fenómeno ligado a un espacio, un ámbito limitado poblado por hombres, cuya sola membresía los hace libres e iguales. Dicha pertenencia concede el ejercicio de actividades libres, en el sentido aristotélico de no-serviles. En este espacio definido surge la amistad política que según Aristóteles y, dada la mínima extensión territorial de las ciudades-estado, volvería superflua a la justicia.

En segundo término, exponemos la recuperación que hace Arendt de la *philía politiké* aristotélica. La amistad por virtud activa la igualación o vuelve equivalentes a los distintos. Nuestra tesis es que esta igualdad que concede la *philía* es política. Difiere de la igualación de la justicia de las transacciones comerciales y la de la justicia restauradora o reparadora. El particular nexo de la amistad política reafirma (y según Aristóteles podría hacer superfluo) lo que la justicia política establece jurídicamente (igualar en algún aspecto, mas no en todos, a los desiguales).

Tercero, examinamos la posición de Jacques Rancière en torno al surgimiento de la política y a la peculiar concepción de la democracia (radical) como el propio *régimen* de la política, que busca “la igualdad de cualquiera con todos” (1999: 16), en desmedro de la posición prevaleciente que la concibe como un particular régimen entre otros, más o menos justo. La concepción *an-árkhica* de la política, en el acotado y excepcional sentido expuesto por el pensador francés, cuestiona parcialmente la tesis de Arendt tanto sobre

la cualidad espacial de la política como sobre la naturaleza de los lazos ciudadanos.

A modo de conclusión, examinamos los límites de la principal crítica de Rancière a Arendt. La autora, en consonancia con la tradición de la filosofía política, de la que pretende (según Rancière, infructuosamente) haberse emancipado, mantiene una visión *árkhica* de la política. Nos gustaría objetar que tanto *Civil Disobedience* como *On Revolution* presentan casos concretos de praxis mancomunada y de poder plural tendientes a subvertir, aunque parcialmente, un orden político osificado, es decir, de dominación. Este gesto, sin el cual no habría renovación, es eminente político y su atrofia, advierte Arendt, es el fin de la política.

1. POLIS, IGUALDAD Y LIBERTAD

Hannah Arendt aborda la cuestión de la amistad política y su relación con la igualdad, en tres obras de la década del 50: *The Human Condition* (1998), *Men in Dark Times* (1983) y, en menor grado, en las últimas páginas de “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance” (1993a). En las dos primeras refiere a Aristóteles como su principal fuente y, en la última, a Kant. Arendt, que en su juventud proyectó dedicarse a la Filosofía y a la Teología, estudió a los filósofos clásicos con Heidegger. En 1933, el incendio del Parlamento alemán, la consolidación del nacional socialismo y la dócil coordinación de la buena sociedad alemana, la condujeron a abandonar las filas de los pensadores de profesión (los filósofos), evitar su “deformación profesional” (ARENDR, 2008: 125) y examinar la política como ámbito con estatuto propio. Es decir, para descubrir lo que es rigurosamente la política, no se la debe abordar “con los ojos despejados por la filosofía [*with eyes unclouded by philosophy*]” (ARENDR, 1994: 2), es decir, desde la posición tradicional del filósofo. La política es “relacional” (ARENDR, 1997: 58), no se halla en la naturaleza del *zōon politikón*, ni en el modo en que el constructivismo moderno la concibió. Es decir, no es un artefacto ni un mecano, el producido accidental de la relación yo-tu. La política se halla “entre los hombres [*Zwischen-den-Menschen*]” (ARENDR, 1993: 57) establece un “in-

ter-esse” (ARENDT, 1998: 51) que los aloja. Relaciona a los hombres naturalmente distintos: al mismo tiempo los vincula, los une y los separa. Volver iguales a los distintos no significa uniformar ni volverlos idénticos; la política iguala sin disolver la pluralidad. La política, entonces, es un “artificio humano [*the human artifice*]” (ARENDT, 1998: 137) producto de ingenio de los hombres, en desmedro de la posición tradicional que ubica su fuente en la naturaleza humana.

“*Zôon politikon*: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación” (ARENDT, 1997: 46).

Cierto es que Aristóteles establece una decantación dócil entre la familia, la aldea y la polis, precisamente porque se trata de asociaciones *naturales*. La teleología aristotélica se pone en evidencia al afirmar la preeminencia metafísica de la polis, aun siendo la última comunidad en establecerse si enfocamos en proceso diacrónicamente. Es decir, la polis como *télos* natural ya está pulsando (gobernando los fines intermedios) inclusive en la primera de las comunidades imperfectas, la familia. El hecho de que sea metafísicamente primera designa que la deriva desde el primer emparejamiento (varón/mujer) hasta la comunidad perfecta sea, precisamente *natural* (ARISTÓTELES, 2004). No se trata de algo convencional (*nomô*) sino natural (*phýsei*). La lectura de Arendt asocia esta deriva natural con la necesidad que repele la acción libre de los hombres. De allí que, como dijimos, sustraiga la política de lo natural y la establezca como una gloriosa conquista del esfuerzo humano, y una determinación conjunta a “querer vivir juntos” como iguales (RICOEUR, 1991: 41, 213). La política, hemos dicho, es *artificio*, expresión de mundo erigido y habitado por los hombres. Puesto que superan los apremios vitales y exceden las actividades que hacen frente a las necesidades de la vida, los hombres son más que animales y menos que dioses. La posición intermedia que Aristóteles les atribuyó para justificar la fundación de

comunidades civiles en general, y el establecimiento de instituciones políticas libres, en particular.

Arendt evoca el memorable parlamento del coro de *Antígona* (SÓFOCLES, 1981: 262) que enaltece la osadía y la astucia humanas (v. 371), por un lado, y su sabiduría por otro (v. 365). Glosa al poeta y enumera todas “las cosas pasmosas (τὰ δεινὰ)” que los hombres gobiernan gracias a su ingenio. Por esa razón, el mismo hombre es “lo más pasmoso [δεινότερον]” (vv. 332-333). Paul Ricoeur afirma que δεινόν remite al francés “*formidable* [...] lo que oscila entre lo admirable y lo monstruoso” (RICOEUR, 2006: 265). Para el hombre el futuro permanece abierto y sus acciones imprevisibles (357-358). Sus posibilidades son imponderables, y solo ante la muerte el hombre no tiene recursos. *On Revolution* concluye con un epígrafe del *Edipo en Colono* que por boca de Teseo, el fundador legendario de Atenas, reza: “*Not to be born prevails over all meaning uttered in words; by far the second-best for life, once it has appeared, is to go as swiftly as possible whence it came*” (ARENDR, 2006a: 273). A renglón seguido, Arendt interpreta los versos que Sófocles escribió en su vejez valorando la vida de la polis, como el único alivio que los hombres poseen “para soportar el peso de la vida [*to endure the burden of life*]” (281). El único modo de sobrellevar la (mera) vida es conformando polis, instituciones libres y viviendo entre iguales. La segunda vida –*bíos politikós*– (ARENDR, 1998: 24) que ofrece la polis, el ámbito de la acción libre y las palabras grandes, concede “brillo y esplendor” (181). Es decir, lejos de invocar las destrezas técnicas y la productividad, que según el coro de *Antígona* hacen del hombre un ser digno de reverencia y asombro, *Edipo en Colono*, alude a la carga que la vida –*zóé*– impone a los hombres exigiéndoles la “labor de sus cuerpos y el trabajo de sus manos” (ARENDR, 1998: 79). Por último, proclama que solo la vida de la polis, que se expresa en los procesos de deliberación, de debate público y de toma de decisiones libre, puede compensar la carga de la mera vida. En alusión al esplendor de la segunda vida, dice en *The Human Condition*: “*By their capacity for the immortal deed, by their ability to leave non-perishable traces behind, men, their individual mortality notwithstanding, attain an immortality of their own and prove themselves to be of a ‘divine’ nature.(...) only the best (aristoi), who constantly prove themselves to be the best (aristeuein, a verb for which there is no equivalent in any other language) and who ‘prefer*

immortal fame to mortal things’, are really human; the others, content with whatever pleasures nature will yield them, live and die like animals” (ARENDT, 1998: 19).

La *bios politikós* delimita un ámbito acotado, que no permea todos los quehaceres humanos y cuyo contenido son las actividades libres (ARENDT, 1998: 13-15), no funcionales a las exigencias vitales y máximamente eudaimónicas (ARISTÓTELES, 2005). La clave del asunto es que esta segunda vida lineal, jalonada de acciones libres (o sea, toda praxis mancomunada no subsidiaria de necesidades vitales) o palabras memorables, solo es posible entre iguales y es el único modo de existencia que provee felicidad y estima: “*there is an inseparable connection between public virtue and public happiness [...] and that liberty [is] the essence of happiness”* (ARENDT, 2006a: 119). Como enseña *Was ist Politik?* (ARENDT, 1993b), igualdad y libertad eran los dos rostros del mismo fenómeno. La igualdad no era tenida como una cualidad del hombre, como si los hombres naciesen iguales o fuesen iguales por naturaleza, sino como un atributo de la polis (de allí, su *isonomía*). Los *ísoi* comprendían apenas un tercio de quienes vivían dentro de sus muros, el resto mantenía la mera vida con la labor de sus cuerpos. Esclavos, metecos y mujeres servían a la vida, mientras que el brillo de la función pública, la actividad menos servil que se pudiese concebir antes de la escuela socrática, era el privilegio de hombres libres: propietarios con tiempo de ocio y relativa holgura económica.

En “The Concept of History: Ancient and Modern”, Arendt continúa sus reflexiones aludiendo a Homero, quien designa a los hombres indistintamente como “los mortales”. Es decir, en un cosmos en donde todo se mueve en forma “circular” (1993a: 43) y en el que todas las especies giran en ciclos sempiternos de generación y corrupción, los hombres son los *mortales* (42). Mas su carácter *formidable* reside en que solo el hombre es capaz de trazar una vida lineal, que comienza con su nacimiento y culmina con su muerte. Su *bíos*, por así decirlo, corta transversalmente, la circularidad perenne de toda la familia de la naturaleza y erige un mundo estable (35-45). Dotado de *téchne* y de *dike*, los humanos pueden ganar su inmortalidad si producen algo que pueda sobrevivirlos potencialmente para siempre, o si actúan con grandeza o profieren palabras sabias. Es decir, si sus hazañas y sus discursos son tan bellos, que pueden resistir el efecto fatal del paso del tiem-

po: el olvido. En esa circunstancia, alcanzan la categoría de lo bello y de lo grande (1993a: 46, 52).

En *Between Past and Future* (1993a), Arendt esclarece la categoría de lo bello, como el cenit de la experiencia del filósofo como *philokalós*. Expresamente lo opone al *philo-sophós*, que muda en gobernante y emplea las ideas como “varas de medición [*standards and measures*]” (ARENDT, 1993a: 109).⁵ Discierne entre lo bello y lo bueno de la usual forma sincopada *καλὸν κ’ἀγαθόν*, asocia lo bueno con la funcionalidad y define la belleza como “lo más resplandeciente [*what shines forthmost*]”, y “lo que ilumina todo lo demás” (112). En “The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance” también aludiendo a Platón y al amante de lo bello, Arendt pone en línea la categoría de lo bello con la inmortalidad, pues la belleza es “la misma esencia de la inmortalidad”. De allí que acciones y palabras pueden aspirar a resistir la extinción que impone el paso del tiempo y a superar el olvido, que corroe su grandeza, solo si son merecedoras de rememoración y transmisión. De ese modo participan, para decirlo con Platón, de lo bello y se vuelven inmortales “[...] *imperishability. The fleeting greatness of word and deed can endure in the world to the extent that beauty is bestowed upon it. Without the beauty, that is, the radiant glory in which potential immortality is made manifest in the world, all human life would be futile and no greatness*

⁵ La diferencia entre el *philokalós* y el *philosophós* en la obra de Platón se halla en “What is Authority?” (ARENDT, 1993a: 91-141). El propósito de Arendt, quien expresamente cuestiona la interpretación tradicional de Werner Jaeger, es distinguir entre dos figuras: el amante de lo bello y el filósofo rey, y presentarlas como dos actitudes enraizadas en experiencias contrapuestas. De allí que la autora consigne que los libros VI y VII de *República*, de ningún modo deben valorarse como el corazón de la filosofía platónica.

No es superfluo recordar, aunque por razones de espacio no lo podamos desarrollar aquí, la tesis capital que Hannah Arendt articulará en *The Human Condition* y atravesará toda su obra posterior, hasta *The Life of the Mind*, a saber: la problemática relación entre filosofía y política, o la tensión interna en la aparentemente inocua expresión “filosofía política”. Leemos, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*: “la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *pólis* y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad” (ARENDT, 2005a: 515). Y también en *Responsabilidad y juicio*: “El desprecio hacia la política, [y] la convicción de que la actividad política es un mal necesario [...] corren como un hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la Edad Moderna” (ARENDT, 2007: 63).

could endure” (218). Al distanciar al amante de lo bello del filósofo rey, Arendt busca evidenciar la tensión interna e irresoluble de la fórmula *filosofía política*. El amante de lo bello asciende sin propósitos para estar en presencia de lo que resplandece, “la verdadera esencia del ser”, no lo hace para adquirir patrones e implementar el “arte de la medida”, explicitado en el *Político* (PLATÓN, *Político* 284c1-286d). El descenso del prisionero liberado al antro, su inhabilidad para adaptar sus ojos a la luz disminuida y la fatal imposibilidad de comunicar a sus semejantes las evidencias que ha visto es la experiencia básica del “conflicto entre el filósofo y la polis” (ARENDT, 2005b: 26). En este punto, concluye Arendt, Platón diseña su filosofía política, introduce por primera vez la figura del experto en política (GOYENECHEA, 2018) y emplea los símiles del timonel, el pastor y el médico para categorizar la política como *epistémē epitaktiké* (PLATÓN, *Político* 292b): la ciencia directiva del rebaño humano (267d), depositada en las manos del que sabe (260a). Paul Ricoeur glosa a Hannah Arendt en “Pouvoir et violence” y asevera que Platón “reformula la teoría de las ideas en el vocabulario de la tiranía” y extiende al ámbito político “modelos de dominación tomados de la esfera privada” (RICOEUR, 1991: 19), en los que la desigualdad es connatural a la jerarquía. En los términos de Rancière, Platón fue el primero en someter la política a la lógica de la dominación, la *arkhé*.

2. PHILÍA COMO IGUALACIÓN. ARENDT Y SU RECUPERACIÓN DE ARISTÓTELES

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles teoriza sobre la amistad en los libros VI, VIII y IX. En el primero, la *philía* es una virtud social menor, un término medio entre la complacencia o la adulación y la misantropía. El amigo no es “obsequioso” o “adulador (ἄρεσκος, κόλαξ)”, ni es “pendenciero” o “misántropo (δύσερις, δύσκολος)” (ARISTÓTELES, *EN* 1127a8-11). En los libros VIII y IX, los ejemplos de amistad incluyen vínculos muy heterogéneos y concierne a toda relación entre humanos, inclusive sin afecto. De las tres clases consabidas de amistad: por utilidad, por placer y por virtud (1156a9 y ss.) solo esta última es definida como disposición a partir de una práctica

constante. La *philia* por virtud es actividad, *enérgeia* (ARENDR, 1998: 206). Se trata de un ejercicio igualador, pues de algún modo, vuelve semejantes a los diversos. Crea una comunidad de iguales, no surge *orgánicamente* a partir del linaje, la sangre o la etnia, de allí su importancia decisiva en la polis, en la que curiosamente, aparece como algo alternativo tanto a la igualdad *aritmética* como a la *geométrica* de la justicia.⁶ La amistad tiende a una “igualdad en la proporción” (ARISTÓTELES, *EN* 1133a11), sin embargo –añade– entre amigos no es necesaria la justicia. Veamos esto con algo de detenimiento. En el Libro V, Aristóteles sostiene que la comunidad viene al ser en la igualación de los diversos. Sin “volverlos iguales (ισάσθηναί)” (*EN* 1133a14) no hay ni comunidad de transacciones comerciales (el mercado de cambio, diríamos hoy) ni polis, o sea comunidad perfecta. La justicia iguala en las transacciones comerciales. Para volver equivalentes “al zapatero y al constructor”, o al “médico y al agricultor” (*EN* 1133a8-10) se introduce el dinero como la unidad de medida y el dispositivo que produce la igualdad⁷ Solo hay reciprocidad cuando se logra la equivalencia; sin esta “reciprocidad proporcional” (*EN* 1133a7) no hay asociación pues “la asociación no se da entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor y, en general, entre personas diferentes y no iguales: pero es necesario que se los haga equiva-

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1129b11-1130a1 y 1131a30-33. En relación a los regímenes, el primer capítulo del libro V de *Política* muestra claramente la diferencia entre la justicia aritmética y la geométrica (1301b26-1302a8). Aristóteles observa dos formas de igualdad, la aritmética (1301b30-1302a8) y la geométrica o igualdad según el valor (1301b30-36). En el libro IV (1291b30-37) la democracia es caracterizada como el más igualitario de los sistemas políticos, pues la ley determina lo igual -que ni los ricos ni los pobres tengan la supremacía, sino que ambas partes de la sociedad sean semejantes, en particular en relación al ejercicio de las magistraturas. Aquí los libres e iguales coinciden más que en ningún otro régimen, pues todos participan de manera equitativa en el sistema político. En consecuencia, la justicia que prevalece en la democracia es la igualdad aritmética. La democracia es el régimen que resulta de la aplicación de la igualdad aritmética. La oligarquía, en cambio, responde a la igualdad geométrica, que otorga cargos en relación proporcional a la riqueza o la virtud de los ciudadanos. No es superfluo recordar que para Aristóteles la democracia es un régimen defectivo, una perversión de la *politeía*, a la que define como *mixto*, que abarca ambos tipos de igualdad. La *mezcla* de los dos tipos de igualdad (1302a4-5), la *mediedad* connatural a la excelencia, puede garantizar la estabilidad del régimen político. La *politeía*, en consecuencia, es una mezcla variable (sujeta a discreción) entre democracia y oligarquía.

⁷ Cf. *EN* 1133a10. Dice: “el dinero hace conmensurables a las cosas, las iguala”.

lentes” (EN 1133a16-25). Ciertamente, pero la igualdad no es exactamente la misma en la amistad que en la justicia proporcional de las transacciones comerciales.

Como dice Paul Ricoeur, frente a las exigencias de la justicia, la amistad interpone una igualdad “por hipótesis [en la que] el dar y el recibir se equilibran [...] compensando la di-simetría inicial, que resulta de la primacía del otro” (RICOEUR, 2006: 198). Justicia y amistad son afines pues tienden a la igualación de los desiguales; de allí su inexcusable operatividad política. Dice Aristóteles que “amistad y justicia conciernen a las mismas cosas y se dan en los mismos sujetos. En toda asociación hay una parte de justicia y, también, amistad. [...] hay amistad sólo en la medida en que están asociados; pues también en esa medida hay justicia” (EN 1159b35-42). Para Ricoeur, la amistad “linda con la justicia y el viejo adagio ‘amistad igualdad’ designa exactamente la zona de intersección” (2006: 190), es “intercambio entre dos que se estiman y [...] el corolario de la reciprocidad es la igualdad” (195).

Resumimos, toda amistad es una forma de asociación y las distintas asociaciones forman parte de la asociación política con vistas a lo conveniente y lo justo (ARISTÓTELES, *Política* 1282b14-1283a3). De allí que “todas las asociaciones son partes de la asociación política y que son tales clases de amistad las que corresponden a tales clases de asociación” (EN 1160a 32-34). En consecuencia, los ciudadanos que ejercen distintos oficios o actividades productivas son también amigos (los más próximos), y la unidad de medida -dijimos- que sirve de igualador en las transacciones, es el dinero. Pero la amistad por virtud es de otra índole; no hay mediación de utilidad ni de placer, y rigurosamente hablando, no existe un acuerdo previo que regule las prestaciones mutuas (como sí se da en las otras dos clases). Obviamente, el dinero no cumple aquí ninguna función igualadora.

En efecto, Aristóteles verifica un desajuste connatural a la igualdad entre los amigos, es decir entre los próximos buenos. ¿Cómo opera, entonces, la igualación en esta clase de amistad? Puesto que se trata de una virtud, una disposición y una actividad, la *philía* tiene su cumplimiento “más en amar que en ser amado”. La amistad es un hábito, una “disposición permanente (ἕξις)” del carácter (ARISTÓTELES, EN 1157b26). Pero, ¿disposición a qué? A hacer una buena elección: la *selección* de los mejores amigos: “En

las amistades por virtud no hay reclamaciones y la medida parece que es la elección del benefactor” (EN 1163a). Ahora bien, en esta actitud *selectiva*, añade Aristóteles, me elijo también a mí mismo. Esto es lo decisivo de la *philia* entre los ciudadanos. Dice Aristóteles que “al querer al amigo [los amigos] quieren su propio bien, puesto que cuando alguien bueno se convierte en amigo querido, se convierte en un bien para aquél que lo quiere. De modo que uno y otro quieren su propio bien, y se recompensan recíprocamente por igual. En efecto, se dice que la amistad es igualdad, lo cual se da sobre todo en la amistad de los buenos” (EN 1157b32-36). Dicho de otro modo, buscar el bien del otro funciona de por sí como un *boomerang*, que vuelve en la forma de un bien para el actor. Rigurosamente hablando, no se trata de algo *que vuelve*, sino que permanece como bien para el agente, pues en rigor no hay *movimiento*.⁸ Debido a la misma naturaleza de la praxis, no aludimos en este caso a los *finés*, sino al *cumplimiento* de la actividad que es inmanente al agente (HABERMAS, 1977). Hannah Arendt es fiel a Aristóteles cuando afirma que no podemos comprender la naturaleza de la acción (*praxis*) con la sola categoría de medios y fines, es decir, en el registro de la instrumentalidad o, en sus propios términos, en el registro de la teleología. Si lo hacemos, estamos confundiendo acción y discurso (*praxis/Action/das Handeln*) con fabricación o trabajo (*poiesis/Work/das Herstellen*).

Amistad es igualación, pero el dispositivo igualador que opera la compensación (la *contraprestación*) es inherente a la misma praxis, por eso es *ἐνέργεια* (EN 1098b33) ya que el benefactor es *activo*, mientras que el que recibe es afectado, padece. En la praxis, el *fin* es inmanente a la misma actividad (EN 1140b 5-12). Dicho con Arendt, es cumplimiento o, también: la compensación (la *contraprestación*) coincide con su cumplimiento. El siguiente fragmento de *The Human Condition*, expresa la comprensión de la praxis aristotélica en un registro no teleológico. En efecto, para Arendt, la fórmula *fin en sí* es insuficiente para mentar las actividades –las excelencias de la segunda vida de la polis– cuya grandeza (o, en el caso de los vicios, su mezquindad) yace en ellas mismas, más allá de sus resultados o consecuencias (los fines): “*it is this insistence on the living deed and the spoken word*

⁸ La diferencia entre operaciones inmanentes y movimientos transitivos (*ἐνέργεια* y *κίνησις*) se halla en *Metafísica* 1048b17-35.

as the greatest achievements of which human beings are capable that was conceptualized in Aristotle's notion of energeia ('actuality'), with which he designated all activities that do not pursue an end (are ateleis) and leave no work behind, but exhaust their full meaning in the performance itself” (ARENDT, 1998: 206). Según Aristóteles, los que son benefactores en primer lugar, o sea los que dan primero por ellos mismos (son activos) “están libres de reclamaciones” (pues quien queda en deuda es el otro), y la compensación se da en virtud de la elección (ARISTÓTELES, *EN* 1165a1-13).

Parecería que las dimensiones territoriales mínimas de la polis, sumado al escaso número de ciudadanos, haría posible concebir la relación de amistad entre hombres libres. Sin embargo, entendemos que la recuperación arendtiana de la *philía politiké* no debe comprenderse en este sentido. De ser así, sería prácticamente inexistente en nuestros estados modernos, territorialmente extensos. Solemos asociar la amistad con “la intimidad, donde los amigos abren sus corazones sin tener en cuenta el mundo y sus exigencias [...], [es decir] con la actitud básica del individuo moderno, que debido a su alienación por el mundo sólo puede revelarse sinceramente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara” (ARENDT, 2006b: 34). Cabe insistir, entonces, en el talante mundano de la *philía politiké* griega, que repele la excesiva proximidad de sentimientos, intimidad y emocionalidad. Este es el aspecto que le interesó a Arendt. Los lazos políticos se establecen por la mediación del mundo común (el *inter-esse*). La amistad aristotélica que funda la concordia de la comunidad es eminentemente mundana, es decir política. En desmedro de otras clases de amistad que Aristóteles también tomó en consideración, la amistad política vincula en una estructura de poder superior a quienes, siendo distintos en muchos aspectos (linaje, tribu, propiedad, riqueza, confesión de fe, etc.) están enlazados jurídicamente y su preocupación es el interés público: lo conveniente y lo justo para la comunidad.

En suma, la *philía politiké* alude a lo que concierne a todos en común, en desmedro e incluso a expensas del bienestar o de la felicidad privados o del grupo de pertenencia. Los amigos *políticos* comparten el celo por la cosa pública al punto de despreciar cualquier otra lealtad o convicción. De allí que Arendt comprendiera la comunidad civil como algo muy diferente a la fraternidad, a los lazos de sangre, raciales, religiosos o nacionales. A la primera, le atribuyó la luz de lo público que emerge de la conversación y del

debate público; a la segunda, le endosó la calidez de la proximidad de los hermanos, los sin-mundo, o los parias. La primera es compatible con la amistad como actualidad (*enérgeia*), la segunda acoge a segregados o perseguidos, a quienes hermana un padecimiento común (*pathos*) y carecen de la mediación de mundo. Arendt misma perteneció a este *milieu* desde 1937, cuando le fue revocada la ciudadanía alemana, hasta 1951, cuando obtuvo la estadounidense.

3. JACQUES RANCIÈRE Y LA IGUALDAD LITIGIOSA: LA PARADOJA DEMOCRÁTICA Y EL ESCÁNDALO DE LA POLÍTICA

En *Hartred of Democracy*, Rancière define a la democracia como “el reino del exceso” (2006: 8). La índole del *exceso* democrático se pone de manifiesto en la máxima: “ἔδοξε τῷ δήμῳ [*it has pleased the people, the people have decided*]” (RANCIÈRE, 1999: 9), con que la asamblea ateniense promulgaba las leyes. Un posible remedio a los excesos de la “vitalidad democrática” y su potencial deriva en la temible anarquía ya fue anunciado, enseña Rancière, por Aristóteles con la solución de Pisístrato, el tirano (Aristóteles, 1984: 81-87). Lo que hizo fue adueñarse del espacio público y relegar a los ciudadanos a la pacífica tranquilidad de sus existencias privadas. Replegados en la oscuridad del *oikos*, su estrategia consistió en canalizar sus energías indómitas, las discusiones, los debates y las negociaciones, hacia otras ocupaciones: “prosperidad material, felicidad privada y lazos sociales”(8). Adviértase que Rancière no alude particularmente a la *isonomía* de Clístenes, sino a la radicalización del poder de la asamblea con Efíaltes y Pericles, que en su momento recibió las críticas tanto de Isócrates (1978) como del mismo Aristóteles cuando fundamentó sus preferencias por la *politeía* o régimen mixto, es decir, balanceado en un *medio* razonable (Aristóteles, 2004:1295a22- 1296b). El hecho de que las instituciones libres en Atenas hayan durado poco y el carácter tumultuoso de la democracia haya precipitado su derrumbe no es un argumento para oponerle a Rancière. En su opinión, repetimos, la democracia no es un régimen entre otros, sino la misma consti-

tución de la política. En consecuencia, en el riguroso sentido en que la concibe, léase: la ausencia de toda *arkhḗ*, la impugnación de todo ordenamiento con pretensiones de perpetuidad, la política es un fenómeno extra-ordinario, en el sentido más literal del término:

“Politics doesn’t always happen – it happens very little or rarely [...]. Politics only occurs when these mechanisms [toda forma de dominación] are stopped in their tracks by the effect of a presupposition that is totally foreign to them [...] the presupposition of the equality of anyone with everyone, or the paradoxical contingency of any order”⁹ (RANCIÈRE, 1999: 16).

El primero en advertir con lucidez el exceso democrático fue Platón, su proverbial detractor, para quien

“Democratic law, then, is nothing but people’s pleasure for its own sake, the expression of the liberty of individuals whose sole law is that of varying mood and pleasure, without any regard for collective order. The term democracy [...] strictly means a style of life that is opposed to any well-ordered government of the community” (RANCIÈRE, 2006: 35).¹⁰

La democracia, esclareció Platón, es la ausencia de todo régimen; es un “bazar constitucional [*a constitutional bazaar*]” para hombres cuyo único propósito es el “consumo de placeres y de derechos” (36). Platón ilustró la ruinosa circunstancia del *demos* ateniense con la imagen del “gran animal” (PLATÓN, *República* 493b) la bestia enorme y caprichosa a la que los sofistas intentan siempre complacer, en el libro VI de *República*. La democracia subvierte todo orden, natural o convencional, pues impugna los méritos o los

⁹ Nuestra traducción: “la política no acontece siempre -ocurre raramente en pocas ocasiones [...]. La política solo acontece cuando estos mecanismos [la lógica *árkhica* de la dominación] son interrumpidos por el efecto de una presuposición que les es totalmente extraña [...] la presuposición de la igualdad de cualquiera con todos, de la paradójica contingencia de todo orden”.

¹⁰ PLATÓN describe los desórdenes de *éros* en el *demos* en *República* 492b-c.

títulos. Advierte como nadie su naturaleza anárquica cuando, además de enumerar los regímenes tradicionales basados en la riqueza, el linaje, la ciencia o la virtud, añade otro fundado en el “azar [*chance*]”, “*the choice of God*” y en “el sorteo [*drawing of lots*]” (RANCIÈRE, 2010: 51), que establece la igualdad de “cualquiera con todos”.

En la matriz del fenómeno político anida un “escándalo”, una piedra de tropiezo que “bloquea la corriente” (13). La filosofía abraza la “aporía” o el “aprieto [*the quandary*]” (RANCIÈRE, 1999: ix) y, en ese preciso gesto, se “hace política [*becomes political*]” (ix). Cuando los filósofos hacen filosofía política, reglamentando la aporía o el exceso, están haciendo política, a su manera: “*the Project of ‘really’ doing politics*” (xii). En otras palabras, el primer encuentro entre filosofía y política se presenta en el modo de una alternativa. Una de dos: o la política de los filósofos o la política de los políticos.

La democracia, dijimos, es el mismísimo régimen de la política: su estructura interna, el modo en que se reglamenta, su forma; podríamos decir su peculiar *modo de hacerse presente*. Cuando hay política se interrumpe constantemente toda estructura u organización que ambicione ser perenne. Así lo expresa la tesis 3 de sus “Ten Thesis on Politics”:

“Politics is a specific break with the logic of the *arkhê*. It does not simply presuppose a break with the 'normal' distribution of positions that defines who exercises power and who is subject to it. It also requires a break with the idea that there exist dispositions 'specific' to these positions” (RANCIÈRE, 2010: 30).

Sucintamente dicho: la política es la “imposibilidad de toda *arkhê*” (RANCIÈRE, 1999: 13). O, también, la fundación de la política no se explica aludiendo a la naturaleza ni a la convención: la institución es la política es la ausencia de toda fundación, o la “llana contingencia de todo ordenamiento social” (16).

La lógica de la *arkhê* es la lógica de la dominación de unos sobre otros en conformidad con sus credenciales o sus títulos (riqueza, nobleza, linaje, ciencia, etc.). Dichos títulos, credenciales o “méritos [*axíai*]” (5) son los criterios en conformidad con los cuales tanto Platón como Aristóteles tipifica-

ron las formas de gobierno: uno (*mónos*), pocos (*olígoi*) y los muchos (*plethós*); los ricos y los pobres, los nobles (*áristoi*) y el *démos*. En conformidad con el régimen, se distribuyen las posiciones de poder y la *politeía* (la Constitución) establece quiénes pertenecen al grupo de los iguales. Recordemos que Aristóteles define al ciudadano como aquel que “toma parte [*methéxis*]” (RANCIÈRE, 2010: 27-28) en el poder común, el que participa de las posiciones de poder, o sea, de la *arkhé*.

De allí la formulación de Aristóteles de la cuestión propia de la filosofía política: “¿De qué hay igualdad y de qué desigualdad? La cosa conduce a una aporía y a la filosofía política” (ARISTÓTELES, *Política* 1282b12). En los términos de Rancière, la aporía es expresada en una interrogación: ¿cómo es posible que la igualdad consista, a la vez, en igualdad y en desigualdad?: “*when is there and when is there not equality in things between who and who else? What are these ‘things’ and who are these whos?*” (RANCIÈRE, 1999: ix). La filosofía política intenta resolver esta perplejidad. Esta es su “*évidence première*” (xiii).

Platón propone el mejor régimen por naturaleza (STRAUSS, 1957) en conformidad con el “orden divino de las proporciones geométricas” (RANCIÈRE, 1999: 15) o, también, con una “concepción antropológica de la política” (RANCIÈRE, 2010: 41), como estrategia para disciplinar a la política. Leo Strauss esclarece el “orden político fundado en conformidad con la naturaleza” argumentando que “sabiduría, coraje y moderación” son los atributos de los tres estamentos que replican a nivel político el orden del alma humana. La ciudad es justa si cada una de sus castas, “los comerciantes, los guerreros y los gobernantes cumplen con su tarea en conformidad con su naturaleza” (STRAUSS, 1987: 56-47). Ciertamente es que Platón, particularmente en el *Político* busca impugnar el reinado dinástico (el mito del pastor real) para introducir la figura del que sabe y que, por ende, le compete gobernar. Pero para que al resto le competa obedecer introduce “una mentira noble [*a noble lie*]” (RANCIÈRE, 2004: 280-281): la del metal predominante en cada alma, oro, plata, hierro. Contra Trasímaco en *República*, retoma esta idea y argumenta estableciendo una ciudad “sin daño” o sin perjuicio. Una ciudad justa es una ciudad feliz. Es decir, donde solo reina *lo justo y lo conveniente*, ya que así como el pastor, el médico y el timonel ejercen su oficio con pericia en favor de los inferiores, así también el buen gobernante. No busca su pro-

pio beneficio, como sostiene Trasímaco, sino el de los gobernados. En otras palabras, para que la distribución de las partes, la determinación justa del *a cada uno lo suyo* no implique daño ni injuria, la ley fundamental (el régimen) que lo define debe buena por naturaleza. Con Platón asistimos, interpreta Rancière, al más perfecto intento por eliminar la sustancia misma de la que se nutre la política, el daño estructural o “el perjuicio [*bláberon*]” (RANCIÈRE, 1999: 13) de los que no tienen su parte.

Para Rancière, la filosofía política pergeña el orden político ideal mediante una construcción de las partes de la ciudad. Sin embargo, dicho recuento de las partes enmascara un “des-cuento” o un “error de cómputo” [*the miscount*]” (RANCIÈRE, 1999: 10), que coincide con el verdadero daño o perjuicio, la misma sustancia política, que la filosofía intenta regular. El *démos* es siempre un concepto vacío (el esclavo, el tercer estado, el proletario, las mujeres, los negros, los inmigrantes, etc.) que constituye el *surplus*, el excedente no contabilizado: el “error de cómputo”.

La solución de Aristóteles es distinta. Clasificó las constituciones y la concomitante distribución de las partes comunes (las magistraturas) en función de los méritos. Entre los virtuosos, los ricos y los pobres, debe hallarse un dispositivo que los iguale, un criterio conforme al cual medir, lo que cada uno aporta a la comunidad y en función del cual se distribuyan las partes de la *arkhé*. Ciertamente es que su régimen mixto buscó fundar una igualdad proporcional a los méritos y dijo: los nobles tienen virtud, los ricos, propiedad y el *démos* libertad. Ese es el único título [*axía*] no excluyente de los pobres. Como bien dice Rancière se trata de una “propiedad impropia” (RANCIÈRE, 1999: 8) ya que *libres* son todos, mas virtuosos o ricos, no. Los ricos son ricos y libres, los nobles son nobles y libres; el *démos* es solo libre.¹¹ Al no contar con una credencial propia y excluyente, el *démos* hace suyo el título común a todos. En esa circunstancia acaece la política.

¹¹ Rancière pasa por alto que Aristóteles expresamente le atribuye el mérito de las armas, ya que la *demos* (los hoplitas), que costaba su propio armamento, le competía el vigor físico y la defensa de la ciudad. Además, en relación a la propiedad o la renta no debe considerarse a los integrantes del *demos* individualmente, sino colectivamente, en cuyo caso su renta se acerca o supera a la de los *oligoi* (ARISTÓTELES, 2004).

Sucintamente: como señalamos en la sección 3, el origen de la política alude a una estrategia de igualación de índole diversa respecto tanto de la igualación en las transacciones comerciales (que vuelve equivalentes al constructor y al médico), como la de la justicia restauradora (que repara los agravios). Para Aristóteles se trata de la justicia política. Para Hannah Arendt, la política coincide con el espacio público organizado institucionalmente, donde los libres despliegan actividades no funcionales a la propia vida o al bienestar privado. Como hemos visto, Rancière se ubica en la zona liminar previa a toda institución y acontece cuando la libertad como “propiedad vacía [*empty property*]” (RANCIÈRE, 1999: 8) interrumpe la lógica tanto de la igualdad comercial como aquella que se obtiene al arbitrar en las disputas entre los hombres. Insistimos, la política acontece cuando se vuelve visible la parte de los que quedaron fuera del recuento. Dicho con Rancière: “No hay política por el hecho de que el pobre (*démos* como concepto vacío) se oponga al rico. Es al revés: la política hace que el pobre exista como entidad” (11), que se vuelva visible y audible. En otras palabras, hay política cuando acontece la interrupción las diversas formas de “superioridad [*seniority*]” (52) natural o convencional.

4. CONCLUSIÓN

Tendemos a pensar que la forma de gobierno democrática debería desplegarse en aguas apacibles (como democracia constitucional o liberal) y que debería ser capaz de sofrenar los dos penosos excesos que siempre están al acecho: el exceso de participación colectiva, por un lado, y la excesiva y también peligrosa repliegue del individuo a la soledad de sus cuatro paredes, por otra, en desmedro del cuidado de la cosa pública. Este ha sido el enfoque tradicional desde la Conferencia de Benjamin Constant en el Ateneo de París en 1819. Pero Constant era un liberal muy crítico del jacobinismo de la Revolución francesa y Jacques Rancière no lo es. La democracia no es una forma de gobierno, sino la misma aparición de la política. Lo que descubre es la ausencia de toda fundación o de toda *arkhḗ*. De allí la connatural contingencia de todo ordenamiento.

Rancière pone en evidencia el carácter excepcional y escaso del acontecimiento de la política al concebirla como disrupción de todo orden político que ambicione perpetuarse. Asimismo, destaca los desconciertos que suscitan tanto el mejor régimen platónico, el orden de la igualdad geométrica, como el gobierno mixto aristotélico, que *mezcla* títulos o credenciales, que carecen de un denominador común, ya que el excedente es el *demos*, el sobrante sin título propio. Rancière esclarece que la filosofía política nace del esfuerzo de reglamentar la política o de imponer una racionalidad foránea a la racionalidad del des-acuerdo o del “disenso” propios de la política (RANCIÈRE, 2010: 28-30).

La igualdad, para Rancière, no está vinculada con los lazos que genera la peculiar amistad política. La cuestión prominente de la política es previa al establecimiento de cualquier vínculo institucionalizado. Acontece según el modo en que los que quedan fuera de la distribución de los cupos públicos (magistraturas, derechos políticos, membresía política), logran volverse sujetos de derechos (ser visibles y audibles). En otras palabras, contra Arendt, argumenta que la política no se trata de sujetos de derechos o de ciudadanos, que interactúan en el espacio público organizado y entablan lazos de amistad política. La política es el “proceso de subjetivación [*process of subjectivation*]” (RANCIÈRE, 2010: 67), por el cual los que “no tienen parte [*who have no part*]” (RANCIÈRE, 1999: 11), los que “no cuentan [*an-arithmói*]” (RANCIÈRE, 2010: 32), el “remanente [*surplus*]” (33, 68, 70) o los “inaudibles e invisibles”, obtienen su parte en lo común.

Cuando acusa a Hannah Arendt de tener una concepción *árkhica* (“*Arendt’s archi-political position*”; RANCIÈRE, 2010: 66), es decir, una posición que entiende la política como una actividad ligada a un espacio, delimitado por instituciones que marcan la cancha y establecen las reglas de juego del *fair play*, dice una verdad a medias (PERICA, 2019). Ciertamente es que en el ensayo “*What is Authority?*” (ARENDR, 1993a) e inclusive en *On Revolution* cuando aprecia las “*lasting institutions*” (ARENDR, 2006a: 92) de James Madison o cuando distingue entre Democracia y República (162-165), Arendt muestra su rostro más conservador. Defiende la solidez de los cimientos –la *auctoritas* (ARENDR, 1993a)– como elemento ineludible para la perdurabilidad y la estabilidad de los cuerpos políticos. Enaltece, también, el respeto hacia la Constitución al que los estadounidenses adoran como un

“documento sagrado [*sacred document*]” y se guardan muy bien, mediante dispositivos institucionales, de alterar intempestivamente (ARENDT, 2013).

Pero al tenor conservador de las obras antedichas deben oponérsele textos que denotan una posición que, a nuestro entender, resiste la acusación de Rancière. En obras radicales como los ensayos *Civil Disobedience* y *On Violence*, y también en *On Revolution*, la autora destaca la operatividad del poder plural y de la “acción en concierto [*acting in concert*]” (ARENDT, 1970: 44) en sucesos clave como la fundación del cuerpo político, o ante la amenaza de su ruina (como es el caso de los desobedientes de Massachusetts de 1970 y la guerra de Vietnam). También en *On Revolution* defiende la democracia directa y la participación ciudadana a través del “sistema de consejos [*Ward System*]” (ARENDT, 2006a: 253-254) jeffersoniano, sin la cual toda estructura política osificada deviene una forma de dominación oligárquica. De hecho, toda la obra antedicha es una glorificación de la “tradicón revolucionaria perdida” (256-257, 262) que en el XVIII, encarnó en la emergencia de los Consejos en diversos acontecimientos que irrumpen en la historia y que la autora buscó rescatar de la ruina del olvido (263-266).

En “Pouvoir et violence”, Paul Ricoeur atribuye a Arendt el mérito de haber puesto en evidencia la incompatibilidad entre política y dominación, derivada rigurosamente de la idea de igualdad: “hay un error en la política definida en términos de dominación, es decir, de subordinación de una voluntad a otra” (RICOEUR, 1991: 23). Es precisamente en ciertos momentos privilegiados de la historia, que acontecen “interrumpiendo la tradición de la dominación” (25), en donde Arendt identifica el fenómeno político. Desde el suceso de la desobediencia civil, en el que “se refugia el poder verdadero”, [...] a la insurrección de Budapest y la resistencia de Praga” (RICOEUR, 1991: 24), desde los activistas de Martin Luther King (28) a la revuelta estudiantil de Berkeley (ARENDT, 1970: 119, 123-124, 130), los eventos políticos del siglo XX replican una tradición política olvidada: la de la polis griega y la *civitas* romana (139). Dicha manifestación de poder plural y de acción concertada es “pre-jurídico” y “pre-contractual” (RICOEUR, 1991: 29); se trata del puro poder de instituir o, en los términos de Rancière, *an-árkhico*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDR, H., *Crises of the Republic*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1970.
- ARENDR, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books [1961], 1993a.
- ARENDR, H., *Was ist Politik? Aus dem Nachlass. Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer*. München, Zurich: Pieper, 1993b.
- ARENDR, H., *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. New York, London: Schocken Books, 1994.
- ARENDR, H., *¿Qué es la política?* (Traducido por Rosa Sala Carbó). Barcelona: Paidós [1995], 1997.
- ARENDR, H., *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press [1958], 1998.
- ARENDR, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954. Formación, Exilio y Totalitarismo*. J. Kohn (ed.) A. Serrano de Haro (trad.). Madrid: Caparrós [1994], 2005a.
- ARENDR, H., *The Promise of Politics*. New York, Toronto: Schocken Books, 2005b.
- ARENDR, H., *On Revolution*. New York: Penguin Books [1963], 2006a.
- ARENDR, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa [1968], 2006b.
- ARENDR, H., *Responsabilidad y juicio*. J. Kohn (ed.) M. Candel (trad.) Barcelona: Paidós [2003], 2007.
- ARENDR, H., "Martin Heidegger cumple 80 años" (1969). En: G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. (trad. B. Ainbinder), Buenos Aires: Manantial [1969], 2008.
- ARENDR, H., *The Last Interview and Other Conversations*. Brooklyn, London: Melville House, 2013.
- ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* (traducción de Manuela García Valdés). Madrid: Gredos, 1984.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (traducción de María Araujo y Julián Marías). Madrid: CEPC, 1999.

- ARISTÓTELES, *Política* (traducción de Carlos García Gual). Madrid: Tecnos, 2004.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (traducción de José Luis Calvo Martínez). Madrid: Alianza, 2005.
- BENHABIB, S., "The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 1997, 90: 1-24.
- GOYENECHEA, E., "Arendt sobre Platón: la profesionalización de la política", *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política* 2018, 12: 345-371.
- HABERMAS, J., "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research* 1977, 44.1: 3-24.
- HABERMAS, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press [1962], 1991.
- ISÓCRATES, *Discursos, volumen I*. Madrid: Gredos, 1978.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London New York: Routledge, 1994.
- PERICA, I., "The Archipolitics of Jacques Rancière", *Krisis. Journal of Contemporary Philosophy*, 2019, 1: 15-26.
- PLATÓN, *Político* (traducción, intr. y notas de Antonio González Lazo). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- PLATÓN, *República* (traducción de Antonio Camarero). Buenos Aires: Eudeba, 2004.
- RANCIÈRE, J., DRURY, J., OSTER, C., Y PARKER, A., "The Order of the City", *Critical Inquiry* 2004, 30. 2: 267-91.
- RANCIÈRE, J., *Dis-agreement. Politics and Philosophy*. Translated by Julie Rose. Minneapolis, London: University of Minnesota Press [1995], 1999.
- RANCIÈRE, J., *Hartred of Democracy* (translated by John Corcoran). London, New York: Verso, 2006.
- RANCIÈRE, J., *Dissensus. On Politics and Aesthetics* (ed. and translated by John Corcoran). London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- RICOEUR, P., *Lectures I. Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*. Buenos Aires: Siglo XXI [1990], 2006.
- SCHAAP, A., "Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics", 145-165. En: J.-P. Deranty, A. Ross, (eds), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene. The Philosophy of Radical Equality*. London: Continuum, 2012.
- SÓFOCLES, *Tragedias* (traducción de A. Alamillo). Madrid: Gredos, 1981.
- STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?", en *The Journal of Politics* 1957, 19.3: 343-368.
- STRAUSS, L. Y CROUSEY, J. (eds.), *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- VILLA, D., "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates", *Political Theory*, 1998, 26, 2: 147-172.