



DJI

Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 35

noviembre 2012

**¿QUÉ TIPO DE PRÁCTICA
ES LA TEORÍA?
VARIACIONES CONTEMPORÁNEAS
SOBRE UN TEMA ANTIGUO**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 35

noviembre 2012

DJI

Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 35

noviembre 2012

**¿QUÉ TIPO DE PRÁCTICA
ES LA TEORÍA?
VARIACIONES CONTEMPORÁNEAS
SOBRE UN TEMA ANTIGUO**

**Dolores Amat
Luciano Nosetto
Diego Conno
Alejandro Cantisani**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
www.sociales.uba.ar

Los **Documentos de Jóvenes Investigadores** dan a conocer los avances de investigación de los becarios y auxiliares del IIGG. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas.

ISBN 978-950-29-1402-2

Desarrollo Editorial

Isabel Garin - Carolina De Volder
Centro de Documentación e Información, IIGG

Asesoramiento gráfico

Pablo Alessandrini para aureialibros.com.ar



Atribución-NoComercial 2.5 (Argentina)

¿QUÉ TIPO DE PRÁCTICA ES LA TEORÍA? VARIACIONES CONTEMPORÁNEAS SOBRE UN TEMA ANTIGUO

Resumen

El presente documento pretende contribuir a la comprensión del problema perenne de la relación entre teoría y práctica. Para ello, se propone una reconstrucción del antiguo tema del conflicto entre el filósofo y la polis. La reconstrucción de esta relación tiene por eje las figuras de Sócrates y Platón. Interesa dar a ver, a través de ellas, los modos en que la filosofía política, en sus orígenes, lidió con el carácter y situación política de su propia práctica. Esta reconstrucción es articulada por medio de una reposición de la manera en que algunos pensadores contemporáneos problematizan aquel conflicto y dan a ver los modos en que esa disputa persiste y trabaja en nuestra contemporaneidad. Es así que, a partir de las reflexiones de Michel Foucault, Leo Strauss, Hannah Arendt, Jacques Rancière y Roberto Esposito, los capítulos que integran este documento elaboran la pregunta por los sentidos y la actualidad del persistente conflicto entre hombres de pensamiento y de acción, en vistas a una mejor comprensión del status del pensamiento contemporáneo en su relación con la praxis política.

Palabras clave:

Filosofía política - Praxis - Vida activa - Vida contemplativa

WHAT KIND OF PRACTICE IS THEORY? CONTEMPORARY VARIATIONS OF AN ANCIENT SUBJECT

Abstract

This working paper aims at contributing to the understanding of the perennial problem of the relation between theory and practice. It therefore proposes an insight into the ancient subject of the conflict between the philosopher and the polis. Since the main intention is to show the ways in which political philosophy in its inception dealt with its particular situation and with the political character of its very practice, the following chapters focus on the figures of Socrates and Plato. This reconstruction is articulated through an account of the arguments that some contemporary thinkers present to elaborate the topic and to show how this problem persists and determines our time. Thus, based on the theoretical perspectives of Michel Foucault, Leo Strauss, Hannah Arendt, Jacques Rancière, and Roberto Esposito, this work deals with the question concerning the meanings and persistence of the dispute between men of thought and men of action, as a means for a deeper insight into the status of contemporary thought, and its relation to political praxis.

Keywords:

Political philosophy - Praxis - Active life - Contemplative life

LOS AUTORES

Dolores Amat doloresamat@gmail.com

Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Candidata doctoral en Filosofía Política en la Universidad de París VII, Francia, y en Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA (en cotutela).

Luciano Nosetto Inosetto@sociales.uba.ar

Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Magíster en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General Sarmiento. Doctor en Ciencias Sociales, UBA. Investigador CONICET. Docente de Teoría Política Contemporánea en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Diego Conno diegoconno@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y docente de Teoría Política Antigua y Moderna en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becario doctoral del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA. Dirige el equipo de investigación de la UBA “Biopolítica: crisis y actualización del pensamiento político”.

Alejandro Cantisani acantisani@sociales.uba.ar

Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral UBA. Docente de Teoría Política Contemporánea en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

ÍNDICE

1. Introducción: para una política de la verdad
Por Alejandro Cantisani ----- p. 12
2. Política de la verdad. Michel Foucault y la práctica
filosófica
Por Luciano Nosetto----- p. 20
3. La práctica de Sócrates y el problema de la relación
entre verdad y política en la obra de Leo Strauss
Por Dolores Amat ----- p. 38
4. Pensar lo que hacemos. Comentario del prólogo de La
condición humana de Hannah Arendt
Por Luciano Nosetto ----- p. 58
5. Política versus filosofía. Crítica de la filosofía política en
Jacques Rancière y Roberto Esposito.
Por Diego Conno ----- p. 79

Introducción: para una política de la verdad

Por Alejandro Cantisani

Quisiéramos, a modo de introducción, exponer un diálogo entre Hannah Arendt y Crawford B. Macpherson. El mismo tuvo lugar en Noviembre de 1972 en un congreso que se realizó bajo el patrocinio de la York University y el Canada Council sobre la obra de Hannah Arendt:

C.B. Macpherson: *Miss Arendt*, ¿está afirmando realmente que es incompatible ser teórico de la política y estar comprometido? ¡Seguro que no!

Arendt: No, pero se está en lo cierto cuando se afirma que pensar y actuar son cosas distintas, hasta el punto de que, si se desea pensar, hay que retirarse del mundo.

Macpherson: Pero para un teórico de la política, para un maestro y para un escritor de teoría política, enseñar o teorizar es actuar.

Arendt: Enseñar y escribir son algo más que pensar. El pensar en sentido estricto es distinto; en esto Aristóteles tenía razón. Todos los filósofos modernos tienen, en alguna parte de su obra, una frase algo apologética que reza como sigue: “Pensar es también actuar”. ¡Oh, no, no lo es! Y afirmar tal cosa tiene algo de deshonesto. Quiero decir, enfrentémonos a los hechos: ¡no es lo mismo! Al contrario, para pensar debo mantenerme alejada de la participación y del compromiso.

(Arendt, 2008, pp.140-141)

A partir de la cita de Arendt deseamos exponer los límites de la querrela que motiva la redacción de los escritos que el lector

encontrará en el presente documento de trabajo. ¿Qué tipo de relación establecen los hombres entre la teoría y la práctica? ¿Siempre ha sido la misma? ¿Efectivamente pensamiento y acción se encuentran disociados? ¿O más bien la teoría es un tipo de práctica? Y, en el caso de que la teoría se constituyera como un tipo de práctica, ¿qué tipo de práctica implica la misma?

Observemos entonces que nuestra querrela es tan antigua como el juicio a Sócrates. Su muerte señala un hecho que hoy parece una autoevidencia, a saber, que existe un conflicto entre los hombres de acción y los hombres de pensamiento. O, mejor dicho, que teoría y práctica no se encuentran naturalmente en conexión. Por el contrario, dicha interrelación exige, para su realización, un esfuerzo tanto de los hombres de pensamiento como de los hombres de acción.

Si ha de ser correcto lo que señala Jacques Rancière en el comienzo de *El desacuerdo*, a saber, que “Sócrates no es un filósofo que reflexiona sobre la política de Atenas. [Que] es el único ateniense que 'hace las cosas de la política', que hace la política *de verdad* que se opone a todo lo que se hace en Atenas con el nombre de política” (Rancière, 1996, p. 7), entonces deberíamos señalar que la muerte de Sócrates da cuenta de que la filosofía, como sintagma del pensamiento en general, se encuentra anclada en la *polis*. Pero, aún más, que dicho anclaje en el mundo práctico, en términos políticos, es conflictivo: la política de los hombres de pensamiento y la política de los hombres de acción no es la misma.

Ocuparse de los asuntos humanos, como bien señala Leo Strauss en su lectura de Sócrates, exige responsabilidad y prudencia por parte del filósofo. El filósofo se realiza como tal

en la *polis*, pero su propia actividad lo enfrenta en muchos casos a la misma. Si el hombre de acción se pregunta “¿qué hacer?”, a la luz de la tensión entre filosofía y política, el hombre de pensamiento se pregunta “¿qué decir?”. Y aún más, “¿cómo decirlo?”. En este sentido, en el decir filosófico siempre está en juego su propio derecho a la existencia.

Algunos podrán objetar que éste es un problema que atañe solamente a la relación entre filosofía y política, y no al resto de las ciencias humanas y sociales. Bastaría con enunciar las *Cuestiones fundamentales de sociología* de Georg Simmel para poner en cuestión dicho rechazo. Allí, Simmel reflexiona sobre las dificultades de establecer una ciencia (la sociología) que tiene por objeto la sociedad. La cuestión de fondo que recorre dicha reflexión es la de su derecho a la existencia en tanto ciencia social. ¿Por qué deberíamos escuchar a estos hombres que contemplan lo que hacemos? El legado del juicio a Sócrates recorre como un espectro nuestras ciencias humanas y sociales contemporáneas.

Notemos la importancia capital de estas reflexiones para el quehacer teórico-académico que realizamos a diario en nuestras facultades e institutos de investigaciones. Strauss postula que la escisión entre vida activa y vida contemplativa es resultado de la adaptación del filósofo a lo que podemos denominar los humores de la ciudad. Si el filósofo desea sobrevivir y realizar su existencia filosófica, debe adaptar su aparición pública a la moral de las formas comunitarias. Ahora bien, ¿qué sucede cuándo esta mentira pública del filósofo se radicaliza? Si el legado del juicio a Sócrates se encuentra inscripto en el corazón no sólo de la filosofía, sino de las ciencias humanas y sociales en general, ¿no deberíamos reabrir la querrela entre Sócrates y

la *polis* en vistas de una política de la verdad?

El escandaloso acontecimiento de que el pensamiento se haya transformado en un instrumento sin reparos de la praxis o, en un rechazo sin atención a la misma, da cuenta de la necesidad de volver a pensar la relación entre pensamiento y práctica en el marco de la tradición. Basta con observar dos modos predominantes y antagónicos del quehacer del científico social para contrastar este hecho: 1) pensamiento instrumentalizado en favor del campo y el objeto 2) pensamiento esotérico cuyas postulaciones no encuentran anclaje en la praxis.

En el sentido de lo enunciado, los escritos aquí compilados deben ser leídos como principios de indagación de algunas de estas cuestiones. No a los efectos de dar respuestas tajantes. Sino como enunciados provisorios que buscan reabrir la querrela respecto del *status* del pensamiento. *Política de la verdad* dispuesta a batallar discursivamente en los menesteres del mundo práctico. Pero *política de la verdad* también prudente y responsable, a sabiendas de su precaria condición de existencia.

En resumen: un intento de pensar francamente los modos de relación con la política de aquello que pensamos a diario en los establecimientos académicos.

*

En vistas de discurrir en torno a la relación entre la práctica y la teoría el documento de trabajo ofrece al lector cuatro artículos de investigadores del área de teoría política de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).

El primer artículo, redactado por Luciano Nosetto, analiza la noción de Michel Foucault de una política de la verdad. La posición de Michel Foucault respecto de la relación entre teoría y práctica parece, a primera vista, paradójica. Por un lado, en la biografía de Foucault coinciden las figuras del profesor y el militante, del filósofo y el activista, fundidas en la figura del intelectual *engagé*. Pero, al mismo tiempo y casi a contrapelo, Foucault insiste de manera recurrente en la imposibilidad de una relación inmediata y directa entre filosofía y política, llegando al punto de articular el llamado a hacer no política como un modo necesario en vistas de llevar a cabo la práctica filosófica. A estos efectos el autor repone la caracterización que realiza Foucault de la filosofía. Para lograr dicho objetivo, Nosetto repone la lectura que realiza Foucault de las cartas platónicas en el seminario *El gobierno de sí y de los otros*. Para ello, propone una lectura del modo en que Foucault caracteriza la práctica veridiccional de Platón, insistiendo en la analogía entre filosofía y medicina. En esta línea, Nosetto sostiene que, con su analítica de la veridicción filosófica en línea con la analogía médica, Foucault pretende caracterizar no solo la práctica de Platón sino también su propio quehacer, definido este último como una *política de verdad*.

El segundo artículo, redactado por Dolores Amat, discurre en torno al problema de la relación entre verdad y política en el pensamiento de Leo Strauss. Strauss rastrea el problema de la relación entre teoría y práctica, o verdad y política, hasta el origen de la tradición occidental, momento que es también, desde su punto de vista, el origen de la filosofía política. En el origen de la tradición está Sócrates, que expresa con su propia figura tanto la imposibilidad de asegurar la vida colectiva con verdades irrefutables como una respuesta posible a ese problema. En este

sentido, el texto de Amat expone el retrato dual de Sócrates que ofrece la obra de Strauss: el autor presenta al maestro como la encarnación misma de la tensión irremediable entre verdad y política o filosofía y ciudad, por un lado, y como la clave fundamental para responder a ese conflicto, por el otro. De acuerdo con Strauss, la figura socrática puede inspirar la práctica de aquellos que se interesan hoy por la búsqueda de la verdad y se preguntan también por la relación entre esta búsqueda y la política. Pero Strauss no cree encontrar en el legado de Sócrates una doctrina firme, una ontología fundamental o una teoría capaz de dar solución a los problemas actuales. El autor rastrea en cambio, en los testimonios de los contemporáneos de Sócrates, cierta práctica que al enfrentarse con problemas similares a los nuestros, puede resultar orientadora. De esta manera, el autor esboza, para hacer frente a la tensión inexorable entre teoría y práctica, también una práctica, una práctica que debe permitir la convivencia de la ciudad con el ejercicio de la vida teórica o contemplativa. En este sentido, la filosofía política, cuyo objetivo central es proteger el modo de vida filosófico a ojos de Strauss, no sería una teoría, sino fundamentalmente una práctica.

El tercer artículo, redactado por Luciano Nosetto, realiza un comentario crítico del prólogo del libro de Hannah Arendt *La condición humana*. Es constitutiva de la obra de Hannah Arendt la distinción entre vida activa y vida contemplativa, y la correlativa identificación de una brecha entre acción y pensamiento. De manera paradójica, Arendt se da a la tarea de trasponer esta brecha, intentando “pensar lo que hacemos”. En correlato el lector encontrara en el artículo un análisis respecto de la relación entre tradición e historia en el pensamiento de Arendt.

Así como también una reflexión en torno a la lectura de Arendt de la obra de Karl Marx. El recorrido por los argumentos que prologan este libro deriva en una caracterización de la relación del pensamiento con la acción, sostenida en tres configuraciones o modelos: (1) el modelo socrático, previo a la emergencia de nuestra tradición de pensamiento político, (2) el modelo platónico, que da inicio y configuración a nuestra tradición, y (3) el modelo marxiano, que aparece como culminación de la tradición en el doble sentido de hipérbole y clausura.

En esta línea, Noretto argumenta que, para Arendt, el fin de la tradición da a ver que pensamiento y acción no configuran modos de vida mutuamente excluyentes, sino posiciones existenciales que pueden alternarse en un mismo modo de vida.

El cuarto artículo, redactado por Diego Conno, indaga la relación entre pensamiento y acción al interior del discurso de la filosofía política. A tal efecto el autor reflexiona en torno a las contribuciones realizadas por Jacques Rancière y Roberto Esposito en lo que respecta a la relación entre filosofía y política. El lector encontrará entonces, en primer lugar, un análisis del libro de Rancière *El desacuerdo. Política y filosofía*, y, en segundo lugar, un trabajo en torno a la categoría de *lo impolítico* de Esposito. El artículo examina las contribuciones de Rancière y Esposito a este problema fundamental de la filosofía política - la relación entre filosofía y política - bajo la idea de que es posible encontrar allí dos pensamientos críticos de la filosofía política, que se hallan en los márgenes o bordes, y cuya crítica de los modos habituales de la filosofía política es expresiva al mismo tiempo de algunos de los problemas, los enigmas y las tensiones del mundo de la política.

Los cuatro artículos aquí compilados son el resultado del

encuentro de intercambio académico “¿Qué tipo de práctica es la teoría? Variaciones contemporáneas sobre un tema antiguo”, realizado en el Instituto Gino Germani el día 13 de abril de 2012. El mismo fue coordinado por el proyecto de reconocimiento institucional dirigido por Diego Conno, “Biopolítica: crisis y actualización del pensamiento político (PRI: R10-215)”.

Bibliografía

Arendt, H. (2008). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Simmel, G. (2003). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.

Política de la verdad. Michel Foucault y la práctica filosófica

Por Luciano Nosetto

La pregunta que motiva esta intervención es a un tiempo simple y exorbitante: ¿cómo resistir? Entre sus declinaciones posibles, esta pregunta apunta a indagar cómo articular unas resistencias que produzcan efectos en lo real; cómo hacer frente al poder; cómo hacer mella, en todo caso, en los poderes que nos constriñen. Sin embargo, no es esa la pregunta con que habremos de trabajar. Desde el momento en que esta comunicación se inscribe en una publicación académica, desde el momento en que se ponen aquí en movimiento ciertas tradiciones filosóficas para trabajar un área de problemas teóricos específicos, desde el momento en que no se trata aquí de una intervención política, orientada a la evaluación de tácticas y estrategias concretas de acción, nuestra pregunta ya no es “¿cómo resistir?” sino “¿cómo pensar la resistencia?”. De modo que, intentando pensar la resistencia al poder, nos vemos de inmediato distanciados de las experiencias concretas de poder y resistencia, y relegados a un ámbito académico de problemas académicos y debates académicos. Entre la pregunta “¿cómo resistir?” y la pregunta “¿cómo pensar la resistencia?” hay una distancia.

Puede decirse que toda teoría es política, que toda teoría implica un cuestionamiento de lo existente o una toma de partido. Es posible decir que pensar de otra forma, pensar de forma distinta a la que se piensa constituye, en sí mismo, una forma de resistencia. Pero por mucho que pensemos el cambio social, más allá de cuánto atormentemos nuestros discursos con ideas de resistencia, transformación y cambio, lo cierto es

que nada de esto implica en sí mismo que las resistencias, los cambios, las transformaciones que imaginamos se produzcan en lo real. Hay una distancia entre pensamiento y acción, entre nuestra voluntad de saber y nuestra voluntad de poder. Hay una distancia, una extranjería entre la pregunta “¿cómo resistir?” y la pregunta “¿cómo pensar la resistencia?”

Lo dicho hasta aquí puede tenerse por obvio. Es que nuestra tradición de pensamiento político se asienta en la brecha entre teoría y práctica, entre pensamiento y acción, entre filosofía y política, y decimos “filosofía” no por adscripción a una disciplina académica, sino por plantear el problema en sus términos originarios. Esta brecha, entonces, entre filosofía y política, es constitutiva de nuestra tradición de pensamiento político pues se remonta al juicio a Sócrates y a la correlativa bifurcación de los caminos de hombres de pensamiento y de acción.

En lo que sigue, nos interesa ganar claridad respecto de esta bifurcación entre pensamiento y acción. A estos efectos, se propone reseñar el modo en que Michel Foucault comprende la relación entre filosofía y política. Este tema es objeto de análisis explícito del curso de 1983 en el Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres*. En ocasión de este curso, Foucault distingue la práctica filosófica de la práctica política a partir de los modos del decir verdadero relativos a cada una de ellas. Recuperaremos, en primer lugar, esta distinción entre veridicción filosófica y veridicción política, para reconstruir seguidamente la caracterización foucauldiana de la práctica veridiccional de Platón, una caracterización apoyada en la analogía entre práctica filosófica y práctica médica. Finalmente, repondremos la caracterización que el propio Foucault hace de su práctica filosófica en términos de “política de la verdad”,

para indicar allí la continuidad de los elementos y temas que Foucault adjudica a Platón. De este modo, el texto que se lee a continuación está subtendido por la idea de una continuidad entre la práctica filosófica de Platón y de Foucault, continuidad asociada a la persistencia de la analogía médica, que Foucault identifica primeramente en la práctica platónica y se adjudica también a sí mismo en su definición de la filosofía como “política de la verdad”.

La veridicción política

En su curso en el Collège de France de 1983, Foucault se preocupa por distinguir la práctica política de la filosófica, y por indicar la distancia entre el hombre que filosofa y el hombre que se dedica a los asuntos de la ciudad. A estos efectos, se apoya en la noción de *parresía* o veridicción. Esta noción alude a una práctica genérica del decir verdadero o hablar franco, susceptible de adquirir diferentes modulaciones (Gros, 2002, pp. 155 y ss.). En el marco del curso que nos ocupa, Foucault se interesa por la distinción entre veridicción política y veridicción filosófica (Foucault, 2008, pp. 157-168). Mediante la noción de veridicción política, Foucault provee una analítica de la democracia clásica y de los modos del decir verdadero del ciudadano ateniense en el marco de la *polis* democrática. Es en contraste con esta veridicción política, que Foucault proveerá una caracterización de la veridicción filosófica. Nos detendremos en lo que sigue en su caracterización de la democracia clásica y la veridicción política a ella asociada.

Siguiendo la analítica de Foucault, la democracia clásica

no solo es una norma igualitaria, una *politeia* [constitución o régimen] caracterizada por la igualdad de los ciudadanos ante la ley, sino que alude también a una forma de gobierno. El problema de la democracia como forma de gobierno es el de compatibilizar la igualdad jurídica, la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, con las desigualdades que de hecho produce el ejercicio del gobierno. A efectos del ejercicio del gobierno, es necesario que se tomen decisiones y que estas se lleven a cabo. Como es evidente, tomar una decisión implica priorizar la opinión de algunos ciudadanos sobre otros; llevar a cabo una decisión implica que algunos deberán mandar y otros, obedecer.

Entonces, ¿cómo compatibilizar la norma igualitaria de la democracia con el ejercicio desigualitario que supone todo gobierno? Foucault indica que el punto de enlace de esta tensión entre igualdad formal y desigualdades de hecho se da precisamente en la *parresía*, esto es, en el decir verdadero o veridicción. En el contexto del agonismo democrático, de la rivalidad y el enfrentamiento, la *parresía* se alza como la práctica de un decir verdadero que permite persuadir a los ciudadanos y guiar los destinos de la *polis*. Lo que permite que la superioridad de unos sobre otros no mine el igualitarismo de base es el hecho de que, quien se eleva sobre sus iguales, lo hace a través de un discurso verdadero. Se trata, entonces, de un pacto de verdad, de un pacto *parresiástico*, en virtud del cual los iguales solo se dejan gobernar por aquel que dice la verdad.

Pero es de aclararse que este carácter de verdad de la *parresía* no viene dado por un privilegio del *parresiastes* en el acceso a la verdad objetiva respecto de las cosas políticas. Muy al contrario, la verdad en juego es la verdadera opinión de quien habla. Es decir, la verdad del *parresiastes* no se define en relación al objeto

sobre el que se habla sino en relación al sujeto que habla. Se trata de decir la propia opinión, la verdadera opinión. Se trata de vincularse y comprometerse personalmente con lo que se dice, asumiendo los riesgos y peligros de la verdad. Se trata, insiste Foucault, de un compromiso personal, físico, de riesgos incalculables, de quien dice con aquello que dice.

En suma, Foucault indica que, si la democracia es algo más que un mero igualitarismo formal, si la democracia es posible como forma de gobierno, lo es solo gracias a la *parresía*: a una forma de producir desigualdades fundada en una ética del decir verdadero. De este modo, Foucault identifica el fundamento ético de la democracia clásica con un pacto *parresiástico* en virtud del cual los ciudadanos admiten ser gobernados por quien dice la verdad. Pero lo cierto es que la democracia amenaza de manera permanente a quien dice la verdad: la democracia como agonismo y rivalidad implica un riesgo permanente para quien, en vez de adular a sus pares, asume el riesgo y los costos de decir su verdadera opinión (Foucault, 2008, pp. 167-168). Es precisamente en la quiebra de este pacto *parresiástico* que Foucault identifica la crisis de la democracia clásica y el nacimiento de la *parresía* o veridicción filosófica (Foucault, 2008, p. 179).

La veridicción filosófica

Foucault busca los rastros de la *parresía* o veridicción filosófica en Platón. Ahora bien, en su curso de 1983, Foucault no se interesa en las obras políticas de Platón (en *República* por caso) sino que atiende de manera privilegiada las cartas y, en cierta medida, pone en movimiento la obra de Platón a partir

de sus cartas y del modo en que estas reseñan los avatares de Platón en Siracusa (Foucault, 2008, pp. 192-238). De este modo, Foucault desatiende la doctrina política de Platón y se interesa por la relación que Platón entabló con la política de su época. Digamos que Foucault se propone, entonces, recuperar no al Platón filósofo de Atenas sino al Platón consejero de Siracusa.

Y bien, ¿qué elementos subraya Foucault en su lectura de las cartas platónicas? ¿Cuáles son los elementos constitutivos de la práctica platónica de la filosofía en el marco de la situación política de Siracusa? ¿Qué tipo de práctica es la teoría platónica? Foucault lee en las *Cartas* una analogía persistente entre la práctica filosófica de Platón y la práctica médica. Es posible reponer esta analogía a partir de una triple caracterización de la práctica médica. Se trata de tres elementos que están presentes todo a largo de la lectura foucauldiana de Platón y, diremos más adelante, todo a lo largo de la obra de Foucault también. ¿En qué consiste entonces la práctica médica?

En primer lugar, podría decirse que la medicina es el conjunto de los conocimientos sobre el cuerpo humano, sobre sus patologías, sobre los protocolos de curación que corresponden a cada una de ellas. Pero la medicina no se reduce ni se define por sus contenidos disciplinarios: la realidad de la medicina se juega en su ejercicio, ella hace su prueba de realidad en la práctica. Mal haríamos, entonces, en definir a la medicina exclusivamente como una disciplina, una doctrina, un conjunto de saberes o un corpus de conocimientos; la medicina es algo del orden de un ejercicio o práctica.

En segundo lugar, la medicina puede postular el régimen ideal, el régimen perfecto del hombre sano. Pero tampoco esto la define: la medicina no se reduce al conjunto de las

definiciones sobre qué es la salud: la medicina consiste más bien en articular una mirada clínica ante las crisis, una mirada atenta a la singularidad del caso y a las configuraciones de coyuntura. De modo que sería erróneo identificar a la medicina con la determinación del régimen ideal de salud; más bien, la medicina articula una mirada clínica ante la singularidad de cada paciente.

En tercer lugar, es evidente que, en casos extremos, la medicina interviene directamente sobre el cuerpo del paciente. Pero, en la mayoría de los casos, la práctica médica es una práctica de persuasión del paciente a efectos de que asuma un régimen de vida, una forma de relacionarse con su cuerpo y consigo que le permita una más vida saludable. La medicina no se resume en la práctica quirúrgica de “abrir cuerpos”, sino que consiste en su mayor parte en la práctica clínica de persuadir al paciente para que cuide de sí.

En suma, la práctica médica consiste en (1) un ejercicio o práctica más que un conjunto de saberes, (2) una mirada clínica dirigida a lo singular más que una postulación de regímenes ideales, (3) un ejercicio de persuasión más que una intervención directa. A partir de estos tres elementos, Foucault analiza la práctica filosófica de Platón. ¿Qué tipo de práctica es la teoría? ¿Qué tipo de política es la filosofía? Y bien, la filosofía es una práctica, es una clínica, es una ética. Veamos cómo Foucault hace operar los tres términos de esta analogía entre medicina y filosofía en su lectura de las cartas de Platón.

El primer término de esta analogía viene dado por el hecho de ser ambas, filosofía y medicina, una práctica más que un conjunto de saberes. En esta línea, Foucault recupera el pasaje de la célebre *Carta VII* en el que Platón da razones de su segunda visita a Siracusa (328c-329b). En este pasaje, puede leerse

que Platón acudió al llamado de su amigo Dion a dar consejo a Dionisio II por tres razones. En primer lugar, por sentido de la oportunidad: Dionisio II era por entonces un joven afín a la enseñanza filosófica y se mostraba especialmente inclinado hacia las doctrinas y sistema de vida que Platón predicaba. La segunda razón de su visita a Siracusa fue la amistad con Dion: la obligación de honrar esa amistad y de no traicionarla. En tercer lugar, Foucault subraya que la decisión de Platón de acudir a dar consejo al príncipe siracusano encuentra justificativo en la defensa de la causa de la filosofía, defensa que implica el despliegue de una práctica filosófica que se distinga de aquella que conducen “los charlatanes de feria” y se adhiera, en cambio, a “la realidad de las cosas” (*Carta VII*, 328c). En suma, tres razones fundamentan la decisión de Platón de acudir al llamado de Dion: *kairós* [oportunidad], *philia* [amistad], *ergón* [práctica]. Foucault resalta al respecto:

El filósofo no puede contentarse con ser simplemente *logos*, con ser aquel que simplemente dice la verdad, sino que debe ser aquel que participe, que se involucre en el *ergón*. ¿De qué se trata este involucrarse en el *ergón*? Se trata de ser el consejero real de un hombre político real en el campo de decisiones políticas que realmente se llevarán a cabo. Y yo pienso que, si el *logos* se relaciona efectivamente a la construcción de la ciudad ideal, el *ergón* que debe completar lo que constituye la tarea del filósofo en relación a la política es efectivamente esta tarea de consejero político y de elaboración, a través del alma del príncipe, de la racionalidad de la conducta real de la ciudad.
(Foucault, 2008, pp. 201-202)

De este modo, la filosofía es claramente *logos*, discurso razonable: es un discurso sobre problemas fundamentales como

la justicia, la piedad, etc. *República* puede dar cuenta de esta dimensión de la filosofía. Pero la filosofía no es simplemente *logos*. La filosofía es también práctica, ejercicio, *ergón*. Y, así como la medicina es mucho más que el conjunto de los saberes médicos, así como la realidad de la medicina se juega en su ejercicio, así como la medicina hace su prueba de realidad en la práctica, así también la filosofía solo se realiza, solo hace su prueba de realidad en relación a la política, a situaciones y coyunturas concretas en las que el filósofo interviene con su consejo.

El segundo término de esta analogía entre medicina y filosofía viene dado por la articulación en ambas de una mirada clínica. En esta línea, Foucault recupera la *Carta V* (321c-322d). Allí, Platón establece una analogía entre la *politeia* y los seres vivos, indicando que cada *politeia* tiene su propia *phônê* [lengua]. Cada ciudad es como un ser vivo que tiene la *phônê* específica a su tipo o clase. Y es tarea del filósofo la de contribuir a encontrar las expresiones propias a cada régimen, las expresiones acordes a la *phônê* de cada ciudad, las expresiones sinfónicas con cada ciudad. Esto, en el convencimiento de que nada es más riesgoso para una ciudad que imitar la lengua, las expresiones, la sinfonía de otra ciudad. En esta línea, Foucault indica que el rol del filósofo

...será el de cuidar que la *phônê* que se articule en la *politeia*, en la constitución, sea conforme a esa constitución. Y es ésta la función de los filósofos: formular, articular aquello que se dice en un Estado, de tal manera que aquello que sobre el Estado se diga guarde efectivamente conformidad con su naturaleza. Solo un filósofo puede hacerlo, dado que es solo él quien sabe en qué consiste la naturaleza de cada Estado. Pero su rol no es el de decir cuál

es el mejor de los Estados (...) Como consejero, él debe dejar a un lado la cuestión del mejor de los Estados, debe tener bajo su mirada la naturaleza y la esencia de cada *politeia*. (Foucault, 2008, p. 196)

Ya dijimos que la medicina no consiste en postular el régimen ideal, el régimen perfecto del hombre sano. Más bien, consiste en articular una mirada clínica ante cada paciente. De la misma manera, la actividad filosófica no consiste en postular un régimen ideal al que deberían ajustarse todas las situaciones, sino que consiste en atender la singularidad de cada configuración y articular las prescripciones específicas a la naturaleza de cada caso. La práctica filosófica, en suma, no consiste en brindar la caracterización última del régimen perfecto, sino en articular una mirada atenta a la especificidad de cada régimen y de cada coyuntura.

Por último, Foucault indica un tercer término de esta analogía entre medicina y filosofía en la práctica de persuasión más que en la de intervención directa. Foucault atiende en este punto los pasajes de la *Carta VII* en los que Platón identifica de manera explícita el consejo filosófico con la clínica médica (330c-332e). Foucault resalta entonces la idea de que los consejos que la filosofía articula de cara al ejercicio de la política no tienen que ver con postular programas concretos de acción y contenidos específicos de las decisiones que deben ser tomadas. Más bien, la relación de la filosofía con la política tiene lugar, según Foucault lee de Platón, en el alma del príncipe. Se trata de contribuir al gobierno de sí de aquel que gobierna a los otros. La filosofía se realiza en relación a la política por medio del alma del príncipe, mediante consejos que hacen a la relación de sí consigo del gobernante.

La filosofía, entonces, es una práctica de la persuasión que tiene por fin poner ciertos recursos al servicio del gobernante, a efectos de que pueda, si es que lo quiere, asumir una nueva forma de ser, un nuevo régimen de vida. Si la medicina consiste en brindar al paciente herramientas para que asuma su curación, de manera análoga, la filosofía consiste en brindar a los hombres herramientas para que puedan emprender un nuevo régimen de vida.

Resumiendo los tres términos de esta analogía entre medicina y filosofía, Foucault indica:

La filosofía moderna tanto como la filosofía antigua, se equivocan o se equivocarían en todo caso al querer decir qué es necesario hacer en el orden de la política y cómo es que se debe gobernar. Ella se equivocaría también al querer decir qué es lo verdadero y lo falso de la política en el orden de la ciencia. Ella se equivocaría de la misma manera al querer darse por misión la liberación o la desalienación del sujeto mismo. La filosofía no está para decir lo que hay que hacer en la política. Ella se encuentra en una relación de exterioridad permanente y relativa con la política, y es en esta medida en que ella es real. En segundo lugar, la filosofía no está para repartir lo verdadero y lo falso en el dominio de la ciencia. Ella está para ejercer perpetuamente su crítica de cara a los señuelos, los errores, las ilusiones, y es así que la filosofía juega el juego dialéctico de su propia verdad. En fin, en tercer lugar, la filosofía no está para desalienar al sujeto. Ella debe definir las formas en las cuales la relación de sí consigo puede eventualmente transformarse.

(Foucault, 2008, p. 326)

La veridicción filosófica adquiere así su especificidad: ella no consiste en decir qué es imperativo hacer en el orden de la política, ni en decir qué es verdadero y qué es falso, ni en liberar

o desalienar al sujeto. Más bien, la filosofía consiste en una práctica exterior a la política pero profundamente relacionada con ella, una práctica que se realiza en su relación con la política. Una práctica clínica que no postula verdades absolutas y ni prescripciones universales, sino que atiende a la singularidad de las situaciones y a los peligros de cada caso. Por último, una práctica que no consiste en liberar a los sujetos, en desalienarlos y darles la libertad, sino en ofrecer herramientas para que cada quien asuma su transformación. La filosofía como práctica, como clínica y como ética: es a esto a lo que refiere Foucault cuando habla de la filosofía como “política de la verdad”.

La política de la verdad

La noción de “política de la verdad” aparece en Foucault como la definición misma de la tarea filosófica. En su curso en el Collège de France de 1978, *Sécurité, territoire, population*, Foucault confiesa: “lo que hago, en resumidas cuentas, no es ni historia, ni sociología, ni economía. Es algo, en cambio, que de una u otra manera, y por meras razones de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir con la política de la verdad, pues no veo otra definición de la palabra ‘filosofía’ salvo ésta” (Foucault, 2004, pp. 4-5). Proponemos, en lo que sigue, rastrear las ocurrencias del término “política de la verdad” en la obra de Foucault, en el convencimiento de que, a través de ellas, nos será posible recuperar los elementos que definen, según el Platón foucauldiano, a la filosofía como práctica, como clínica y como ética. De este modo, la comprensión foucauldiana de la filosofía como política de la verdad aparece como heredera de la analogía clásica y, en particular, platónica entre práctica

filosófica y práctica médica.

La primera ocurrencia registrada de la noción “política de la verdad” corresponde a la conferencia “La vérité et les formes juridiques” de 1973. Trabajando la concepción nietzscheana del conocimiento como invención, como combate y lucha, Foucault allí indica que Friedrich Nietzsche habilita un tipo de acercamiento al problema de la verdad que no consiste en la discriminación de lo verdadero y lo falso en términos de ciencia. Según Foucault, Nietzsche permite identificar que, en la práctica del conocimiento, operan relaciones de poder: los objetos que el conocimiento recorta, los sujetos con derecho a conocer, las particiones de lo verdadero y lo falso están transidos por prácticas asimétricas que son, en sí mismas, expresión y vehículo de relaciones de poder. De modo que un análisis del conocimiento en estos términos no podría ser una historia de cómo el hombre fue deshaciéndose de sus mitos, sus supercherías y sus arcaísmos, accediendo progresivamente a la verdad. Más bien, un análisis del conocimiento, una historia crítica del pensamiento, consiste en la identificación de los diferentes regímenes de veridicción que hacen posible, en cada momento histórico determinado, predicar verdad y falsedad respecto de un enunciado. No se trata de una historia de la verdad, en su tortuoso ascenso desde la oscuridad hacia la luz. Se trata, bien en cambio, de una historia de los regímenes veridiccionales que, en cada momento histórico, producen ciertos objetos de los que se puede hablar, ciertos sujetos con derecho a hacerlo y cierta partición entre lo que puede ser considerado verdadero y falso. Se trata, en suma, de conducir una “política de la verdad”, una historia del conocimiento en términos de la relación poder-saber, que permita erigir una crítica de los regímenes veridiccionales

no porque sean falsos y oculten la verdad, sino porque toda verdad supone estas relaciones y efectos de poder (Foucault, 2001a, pp. 1406-1421).

Este término reaparece algunos años más tarde en dos entrevistas brindadas por Foucault a mediados de los '70, publicadas bajo los títulos "La fonction politique de l'intellectuel" y "Entretien avec Michel Foucault". En ellas, Foucault repite sin demasiadas variaciones una misma idea:

[E]l problema político esencial para el intelectual no es el de criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de actuar de manera tal que su práctica científica esté ligada a una ideología justa. Sino que se trata de saber si es posible constituer una nueva política de la verdad. El problema no es el de cambiar la conciencia de las personas o cambiar lo que tienen en la cabeza, sino de cambiar el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad.

(Foucault, 2001b, pp. 114, 160)

La política de la verdad aparece nuevamente aquí no como un discurso sobre lo verdadero y lo falso, sino como una crítica del carácter político de los regímenes de veridicción que permiten e imponen, en cada momento histórico determinado, la partición entre verdad y falsedad. A esto, Foucault agrega que la función política del intelectual no es la de denunciar la falsedad del poder, articulando un discurso verdadero de recambio; la función política del intelectual es la de indicar que toda partición de lo verdadero y lo falso está, desde el comienzo, trabajada por relaciones de poder.

Finalmente, esta noción de política de la verdad reaparece en la primera clase de su curso en el Collège de France de 1977,

Sécurité, territoire, population. Esta clase comienza con la explicitación de una serie de proposiciones sobre el análisis de las relaciones de poder. Me permito citar largamente una de ellas:

[C]reo sencillamente que no hay discurso teórico o análisis que no esté de un modo u otro atravesado o subterfido por algo así como un discurso en imperativo. Pero me parece que el discurso imperativo que, en el orden de la teoría, consiste en decir “quiera esto, deteste aquello, esto está bien, aquello está mal, inclínese por esto, desconfie de aquello”, no es otra cosa, al menos en la actualidad, que un discurso estético y solo se puede hallar su fundamento en elecciones de orden estético. En cuanto al discurso imperativo consistente en decir “pelee contra esto y hágalo de tal y cual manera”, pues bien, me parece que es un discurso muy liviano cuando se emite desde una institución cualquiera de enseñanza o, simplemente, desde una hoja de papel. De todos modos, la dimensión de lo que es preciso hacer solo puede manifestarse, creo, dentro de un campo de fuerzas reales, vale decir, un campo de fuerzas que un sujeto hablante jamás puede crear por sí solo y a partir de su palabra; es un campo de fuerzas que no se puede controlar de manera alguna ni hacer valer dentro de ese discurso. (Foucault, 2004, p. 5)

La práctica filosófica, tal como Foucault aquí la concibe, no tiene por fin indicar qué es lo que debe hacerse en el campo de la política, postular regímenes ideales y derivar de ellos prescripciones imperativas o cursos de acción incuestionables para todo tiempo y lugar. Más bien, la práctica filosófica, indica Foucault, solo puede manifestarse dentro de un campo de fuerzas reales, dentro de unas correlaciones de fuerzas específicas, unas coyunturas concretas y unos peligros concretos. Sigue el texto:

Por consiguiente, en cuanto al imperativo que sirve de base al análisis teórico que intentamos hacer –pues es menester que lo haya–, me gustaría que se limitara a ser un imperativo condicional de este tipo: si quiere luchar, aquí tiene algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos. En otras palabras, me gustaría que esos imperativos no fuesen otra cosa que indicadores tácticos. Me toca a mí saber, por supuesto, y [a] quienes trabajan en el mismo sentido, nos toca a nosotros, por lo tanto, saber en qué campos de fuerzas reales orientarnos para hacer un análisis que sea eficaz en términos tácticos. Pero, después de todo, ése es el círculo de la lucha y la verdad, es decir de la práctica filosófica, justamente. (Foucault, 2004, p. 5)

Una política de la verdad se limita, entonces, a ofrecer ciertas armas, ciertas herramientas a disposición de aquellos que luchan contra los poderes que los invisten. No se trata de liberar a los sujetos sino de elaborar herramientas teóricas e históricas, y ponerlas a disposición de aquellos que desean luchar.

[L]a relación, creo, sería y fundamental entre la lucha y la verdad, que es la dimensión misma en la cual desde hace siglos y siglos se desarrolla la filosofía, pues bien, creo que no hace sino teatralizarse, descarnarse, perder sentido y eficacia en las polémicas internas al discurso teórico. Por lo tanto, solo propondré en todo esto un único imperativo, pero éste será categórico e incondicional: no hacer nunca política.

(Foucault, 2004, pp. 5-6)

La filosofía para Foucault aparece en estos pasajes identificada en términos de una política de la verdad. Política de la verdad que se manifiesta, en primer lugar, como una práctica que, más allá de los discursos teóricos, se articula con

las correlaciones de fuerzas reales, los peligros, las amenazas y las configuraciones específicas de los campos de fuerzas. Filosofía como práctica, como *ergón*. En segundo lugar, la política de la verdad consiste en el rechazo a postular un régimen ideal a partir del cual se deriven prescripciones universales y globales de acción. Se trata, más bien, de articular una crítica de los regímenes de veridicción que permiten e imponen las particiones entre lo verdadero y lo falso, entre lo justo y lo injusto, entre la inocencia y la culpabilidad. Una filosofía atenta a los regímenes específicos de veridicción que caracterizan el momento y las coyunturas históricas en que se interviene. Filosofía como crítica de los regímenes de veridicción, como clínica, como *phônê*. Tercero, la política de la verdad apunta a la construcción de herramientas, de indicadores tácticos al servicio de aquellos que quieren liberarse de los poderes que los oprimen. Filosofía como elaboración de indicadores tácticos, como ética, como *askesis*.

En suma, esta noción en principio elusiva de “política de la verdad” repite los términos de la analogía clásica entre filosofía y medicina. Una práctica filosófica que se mantiene a distancia de la política y elabora, en esa misma distancia, en el intervalo abierto por esa no correspondencia, su especificidad filosófica y política.

La filosofía como *askesis*, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad relativa a la política, yo creo que éste es el modo de ser de la filosofía moderna. Este era, en todo caso, el modo de ser de la filosofía antigua.

(Foucault, 2008, p. 326)

Bibliografía

Foucault, M. (2001a). *Dits et écrits I, 1954-1975*. París: Gallimard.

_____ (2001b). *Dits et écrits II, 1976-1988*. París: Gallimard.

_____ (1969). *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.

_____ (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. París: Gallimard.

_____ (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*. París: Gallimard.

Gros, F. (2002). La *parrêsia* chez Foucault (1982-1984). En *Foucault. Le courage de la vérité* (pp. 155-166). París: PUF.

La práctica de Sócrates y el problema de la relación entre verdad y política en la obra de Leo Strauss

Por Dolores Amat

Preguntas iniciales

La cuestión de la relación entre política y verdad es central en los debates de teoría política contemporánea. Puestas en duda todas las fuentes de autoridad y certeza, ciertos interrogantes se vuelven inevitables: ¿Cómo pensar la convivencia humana si no se cuenta con criterios comunes para separar el bien del mal? ¿Cómo definir la justicia sin principios sólidos y compartidos? ¿Cómo juzgar los diferentes regímenes o acciones políticas en un mundo secularizado?

Leo Strauss se encuentra con estas preguntas. Escribe sus textos más importantes después de la segunda guerra mundial y observa que el desconcierto y la ausencia de pilares morales indiscutibles juegan un rol importante en la crisis política de su tiempo. De acuerdo con el autor, el hombre moderno no sabe lo que quiere porque ha perdido las referencias para separar lo que es bueno de lo que es malo (Strauss, 1989, p.81). Pero Strauss no cree que esta ausencia de certezas y sus consecuencias para la comprensión de la política sean nuevas. En busca de respuestas, el autor rastrea el problema hasta el origen de lo que él llama la tradición occidental, momento que es también, desde su punto de vista, el origen de la filosofía política (Strauss, 2007, p.251).

En el origen de la tradición está Sócrates y su figura pone

en evidencia la imposibilidad de asegurar la vida colectiva con verdades irrefutables. El filósofo hace ver a sus interlocutores que no saben aquello que creen saber. Sócrates cuestiona las certezas individuales y compartidas, es un tábano que impide a la ciudad dormir tranquila sobre sus verdades. Pero el maestro no ofrece otras certezas a cambio, no convence de nuevas verdades a sus conciudadanos, sino que hace evidentes sus propias perplejidades. De acuerdo con algunas de las fuentes con las que contamos para conocer la vida de Sócrates, el filósofo era peligroso porque no era capaz de brindar a la *polis* pilares sólidos para reemplazar los fundamentos que él mismo había revelado frágiles. Sin embargo, las obras de algunos de sus discípulos presentan por su parte a un maestro capaz de enseñar la virtud, un ejemplo del mejor ciudadano, un personaje capaz de conducirse a sí mismo y a los demás hacia la felicidad y la vida buena. Así, dado que Sócrates no escribió libros ni discursos, dependemos del legado de hombres cuyos testimonios no coinciden para conocer las circunstancias en las que la filosofía política fue fundada (Strauss, 1980, p.3). Sócrates es un problema, un conflicto, un enigma ubicado en el vórtice del origen de nuestra tradición.

En este sentido, Sócrates es el terreno de una lucha, de una tensión que involucra la relación difícil entre política y verdad, pero es también la llave para abordar ese conflicto. Sócrates encarna el desencuentro de la ciudad y el filósofo y también la posibilidad de su -siempre precaria- reconciliación. Toda comunidad se sostiene sobre creencias y opiniones compartidas y toda empresa verdaderamente filosófica cuestiona las autoridades y certezas adquiridas. Existe así una tensión irremediable entre la búsqueda del conocimiento y la

comunidad política, y la condena a muerte de Sócrates revela esta tirantez de modo dramático. Pero las críticas que recibe el filósofo no solo expresan el problema, también son la fuente de la respuesta filosófica a ese conflicto; esa respuesta es la filosofía política. El ataque de la ciudad de Atenas a Sócrates marca el origen de la filosofía política porque a partir de ese momento los filósofos comprenden que ocupan un lugar en la *polis* y se preguntan en qué circunstancias puede ser bueno cuestionar las opiniones y las certezas de la comunidad. Así es que la filosofía empieza a ocuparse seriamente de los asuntos humanos y como parte de esa preocupación se plantea la necesidad de una transmisión responsable de sus enseñanzas. Dado que las preguntas de la filosofía pueden ser peligrosas para la ciudad y para la filosofía misma, se busca que las reflexiones filosóficas solo sean compartidas por aquellos preparados para tomarlas. Los filósofos se presentan frente a la ciudad como ciudadanos ejemplares y cuando escriben, sólo dejan ver sus verdaderas enseñanzas entre líneas. Surge así el arte de escribir, que consiste en hablar de modo diferente a hombres distintos, en separar las enseñanzas exotéricas de las esotéricas. Es en este contexto que aparece la figura del Sócrates político, un ser prudente y apegado a las leyes que se diferencia del Sócrates peligroso que fue llevado a juicio por sus conciudadanos.

Así, Strauss va a encontrar en Sócrates (o en la figura evasiva que podemos adivinar en las obras de sus detractores y discípulos) la definición de un problema y a la vez el modelo para enfrentar ese problema. De acuerdo con Strauss, la figura socrática puede inspirar la práctica de aquellos que se interesan hoy por la búsqueda de la verdad y se preguntan también por

la relación entre esta búsqueda y la política. En este sentido, Strauss no cree encontrar en el legado de Sócrates una doctrina firme, una ontología fundamental o una teoría capaz de dar solución a los problemas actuales. Strauss rastrea en cambio, en los testimonios de los contemporáneos de Sócrates, cierta práctica que al enfrentarse con problemas similares a los nuestros, puede resultar orientadora. De esta manera, el autor esboza, para hacer frente al desconcierto moderno, también una práctica y no una teoría acabada sobre el mundo; lo que propicia son ejercicios de cierto tipo y no la construcción de un modelo teórico capaz de brindar soluciones universales a los problemas humanos. Como lo ha hecho la tradición desde sus orígenes, Strauss parte de su propia ignorancia, reconoce su imposibilidad de dar cuenta certera del cosmos o de la vida humana, y propone un modo de vida acorde a esa ignorancia. Esa práctica encuentra inspiración en la figura de Sócrates y resulta entonces necesario estudiar la interpretación que Strauss brinda del gran maestro antiguo para entender su propia práctica.

El Sócrates aristofánico: el problema

La acusación y condena a muerte de Sócrates no surgen de manera enteramente inesperada y el recelo ancestral de la ciudad respecto de la filosofía fue retratado años antes del juicio en una de las obras más célebres de Aristófanes. Desde el punto de vista straussiano, la comedia *Las Nubes* tiene una importancia insoslayable en el surgimiento de la filosofía política. Aristófanes es leído por Strauss no solo como un excelente cómico, sino también como un buen ciudadano. Yes en

esta clave que interpreta su obra: Aristófanes era políticamente reaccionario, contrario a las novedades que podían poner en peligro la virtud antigua, y su obra puede comprenderse como una advertencia sobre los riesgos de la actividad de Sócrates, sobre la amenaza que la filosofía representa para la ciudad (Strauss, 2007, p.177). De acuerdo con Strauss, la advertencia es comprendida por los discípulos de Sócrates, que procuran con sus obras responder al poeta y conjurar los posibles daños.

La comedia cuenta la historia de un ciudadano común, Estrepsíades, que se acerca a la escuela de Sócrates para aprender a utilizar las palabras en provecho propio. Se encuentra endeudado y espera poder evitar pagar a sus acreedores por medio del arte de la retórica. Sócrates es presentado desde el principio como un filósofo disparatado y ridículo. Estrepsíades es recibido en la escuela por un discípulo del maestro y ya en el discurso del discípulo y en su proceder se puede entrever la torpeza de Sócrates: se supone que los estudios de su escuela son misteriosos y deben ser secretos, pero le son revelados al primer hombre que manifiesta querer saberlos; se supone también que son profundísimos, y nos enteramos por su alumno que versan sobre asuntos como la cantidad de veces que salta lo largo de sus patas una pulga. Entretanto, la pulga de la que se habla es una que ha picado al maestro y a uno de sus amigos: el filósofo y sus alumnos son sucios, menesterosos. Luego de semejante introducción, aparece Sócrates: suspendido en el aire en un cesto. Y a medida que avanza la obra la ridiculez del maestro se va haciendo más peligrosa: en su escuela se desacredita a los dioses y se pone en duda la legitimidad de la justicia y la sacralidad de la familia. Finalmente, es el propio Sócrates el que sufre las consecuencias de su imprudencia, porque

Estrepsíades, confundido por las enseñanzas perturbadoras de la filosofía y fracasado en su intento de sacar provecho de ellas, quema la escuela del maestro.

Y si en algunos pasajes Strauss parece descartar el retrato ridículo del filósofo que presenta Aristófanes en *Las Nubes*, el autor sugiere de diversos modos que la pintura del poeta no es del todo desacertada (Strauss, 1996, pp. 139-164). En este sentido, Strauss propone una lectura atenta del retrato aristofánico, que podría enseñarnos bastante acerca de Sócrates.

En primer lugar, el autor sostiene que para comprender *Las Nubes* es necesario tomar en cuenta la obra del poeta en general. Aristófanes compone comedias absolutas: contienen tanto lo cómico como lo serio y lo serio solo aparece en las obras con el aspecto de lo ridículo. Dentro de lo serio Strauss señala a la justicia y uno de los problemas relativos a la justicia que parecen ser centrales para Aristófanes es el de la relación entre naturaleza y convención. Sus comedias muestran a la naturaleza como realidad primera, siempre heterogénea, misteriosa y nunca enteramente abordada por ley alguna. Pero dan a ver también que esa naturaleza se da siempre dentro de lo humano reglada por normas y convenciones. De cualquier manera, estos dos registros aparecen recurrentemente en tensión: no hay ley que pueda contener enteramente la naturaleza desbordante de los hombres. Así, se pone en evidencia en las comedias de Aristófanes la relación siempre problemática entre *nomos* y *physis*, el carácter precario de todo orden.

En este sentido, *La Asamblea de las Mujeres* resulta particularmente elocuente (Strauss, 1980, pp.263-282). La comedia empieza con la decisión de un grupo de mujeres

de hacerse pasar por hombres para tomar la asamblea de la ciudad. Pronto toman medidas decididamente revolucionarias: se resuelve la posesión común de todas las propiedades y el usufructo colectivo de los cuerpos. Eso sí, para evitar que los feos o indeseables se queden sin el disfrute de los placeres de todos, se establecen reglas para la sexualidad: todo hombre y toda mujer podrá deleitarse con el cuerpo que más desee, pero siempre que haya más de un candidato a los favores de alguna persona, deberá darse prioridad a los menos atractivos. La ley tiene el noble propósito de asegurar la felicidad de todos, pero da lugar a varios problemas. Resultan particularmente risibles las peleas que surgen en el momento en el que un bello muchacho pretende a una joven atractiva. La muchacha intenta corresponder a su enamorado, pero la unión se ve entorpecida por las pretensiones de varias ancianas que aparecen para reclamar su prioridad. Finalmente, el joven codiciado se ve arrastrado por una vieja que no está dispuesta a dejarlo hasta que cumpla con sus deberes de buen ciudadano. En este sentido, aunque la sanción de la posesión colectiva de todo parece una utopía deseable en principio, los conflictos que van apareciendo a la hora de aplicarla revelan que determinados impulsos, deseos y pasiones humanas no pueden ser “moldeados” por ley alguna.

Así, de acuerdo con Strauss, Aristófanes consigue con sus comedias desfogar el deseo de las personas de sortear las reglas y prohibiciones que soportan a diario y a la vez advertir a los filósofos, políticos y demagogos sobre los límites de la razón y del *nomos* en general para “moldear” la naturaleza. Desconocer esta realidad, advertirían las obras de Aristófanes, puede ser peligroso tanto para la ciudad como para aquellos que la niegan.

Y ese es justamente el error de Sócrates. Aristófanes presenta al filósofo como a un apasionado estudioso de la naturaleza que desconoce la realidad política y no tiene conciencia de su rol en la *polis*. Sócrates olvida que su supervivencia depende de la ciudad y no tiene cuidado del efecto de sus enseñanzas en la estabilidad social (Strauss, 1996, p.164-178). Pone en duda las autoridades y certezas que dan cauce a los impulsos humanos dentro de la comunidad política, supone que las explicaciones racionales y las preguntas filosóficas pueden ser nuevas guías para las personas como Estrepsíades, y en su fracaso amenaza a la *polis* que lo alberga.

El Sócrates platónico: una respuesta

La advertencia de Aristófanes es tomada, de acuerdo con Strauss, por los discípulos de Sócrates, que dan varias muestras de haber comprendido la crítica del comediante y de haber aprendido la lección que la condena a muerte de su maestro habría dejado. Es a partir de esa comprensión que nace la filosofía política y en general, la verdadera prudencia de los pensadores clásicos. A partir de ese momento la división entre las enseñanzas abiertas a todos y las destinadas a los iniciados en la filosofía se hace más tajante. Los filósofos se presentan frente a la ciudad como ciudadanos ejemplares y cuando escriben, solo dejan ver sus verdaderas enseñanzas entre líneas. Aunque la práctica de la filosofía supone el cuestionamiento de todos los dioses, entienden, la vida en comunidad exige la vigencia de ciertas autoridades que avalen las reglas y den marco a los impulsos inexorables y a veces imprevisibles de los hombres.

La lectura de los diálogos de Platón que Strauss presenta está en línea con esta idea: “los diálogos platónicos (...) – asegura - dicen y pretenden decir cosas diferentes a diferentes hombres” (Strauss, 2007, p.231). De esta manera, Strauss sugiere comprender las obras platónicas como obras de arte y no como a informes. Propone prestar atención a los escenarios en los que transcurren los diálogos, a las acciones y a todo lo que no está en el centro de los discursos. Además, sostiene que la cantidad y la variedad de las obras platónicas pueden ayudar a entender el conjunto: existen distintos tipos de diálogos y cada uno se caracteriza menos por su tema que por el modo de tratarlo.

La República (que entre otras cosas es una respuesta de Platón a *Las Nubes* y a *La Asamblea de las Mujeres*, de acuerdo con Strauss) es un diálogo en el que Sócrates conversa sobre el problema de la justicia con un grupo de jóvenes. Durante el diálogo Sócrates funda, en el discurso, la ciudad perfecta. Así, mientras en *Las Nubes* de Aristófanes el filósofo había sido responsable de la revelación de la debilidad del discurso justo, la función de Sócrates aquí será demostrar la fuerza de la justicia. Trasímaco, el retórico, es su adversario: opina que lo justo es igual a lo legal, que lo legal depende de la decisión de quien gobierna y que por lo tanto lo justo es idéntico a la voluntad del más fuerte. “La manera de comportarse de Trasímaco - sugiere Strauss - nos recuerda a la conducta de la ciudad de Atenas hacia Sócrates (...) que no permite una apelación fuera de sus leyes” (Strauss, 1996, p.183). A partir de allí, entonces, Platón aborda en su diálogo el conflicto que quedó plasmado en la condena a muerte de su maestro y busca cambiar el desenlace de la historia. Para ello, apela a una justicia superior

a cualquier ley particular. El Sócrates de *La República* separa a la justicia de la mitología y la tradición. Lo justo aparece en su discurso como un parámetro eterno, ya no dependiente de la convención sino de la naturaleza misma. Y la facultad por medio de la que es posible conocer esa medida es la razón. Es así que la justicia es presentada como territorio de los sabios.

De acuerdo con Strauss, *La República* revela que Platón ha entendido la advertencia de Aristófanes, la obra es una muestra de la prudencia de Platón, que comprende los límites de la razón en materia política. La fundación en el discurso de la mejor república que tiene lugar en el diálogo busca establecer un horizonte de legitimidad política, no un programa de acción efectivo. De acuerdo con Strauss, Platón expresa de diversos modos en su obra que la ciudad perfectamente justa no es posible en los hechos, pero es útil en el discurso. En este sentido, el filósofo político es el que señala para los filósofos potenciales la naturaleza inexorablemente imperfecta de la ciudad "y quien sostiene, ante la mayoría de los ciudadanos, la ficción necesaria de la posibilidad de la ciudad justa" (Hilb, 2005, p.135). Esta ficción supone la posibilidad de los filósofos de acceder a un conocimiento certero de la naturaleza del que podrían derivarse principios de justicia indudables para el establecimiento del régimen político perfecto.

Esta lectura particular que propone Strauss de los filósofos clásicos se distingue de las interpretaciones más aceptadas en la modernidad. Esta diferencia se debe, de acuerdo con el autor, a cierta simplicidad o excesiva candidez en la mirada moderna. De hecho, el racionalismo moderno vuelve a encontrarse con los problemas que preocupaban a autores como Aristófanes y Platón, pero según la mirada straussiana, los pensadores de

nuestra era se conforman con las enseñanzas más explícitas, en lugar de estudiar los textos clásicos en profundidad. Así, la filosofía moderna cree continuar el proyecto de Platón cuando afirma la posibilidad de pensar y realizar el mejor orden político. Sin embargo, de acuerdo con Strauss, la modernidad sigue en cambio una ficción creada por la filosofía clásica para relacionarse con la ciudad (cf. Benardete, 2011, pp. 201 y 203). Esa ficción supone la posibilidad de los filósofos de acceder a un conocimiento seguro sobre los mejores principios políticos y de contribuir a partir de ellos al establecimiento de la ciudad justa. En este sentido, los pensadores de la nueva era desconocen la prudencia que expresan los textos tradicionales, leen de modo excesivamente literal las obras clásicas y a partir de una comprensión superficial de la tradición, esperan que la divulgación del conocimiento filosófico y científico sea capaz de traer prosperidad y bienaventuranza a la humanidad. Así, a pesar de que (como dijo alguna vez Alfred North Whitehead) se crea que toda filosofía es una nota al pie a Platón, la filosofía moderna no toma como referencia o punto de críticas al maestro platónico, sino que imita, sin proponérselo, al Sócrates aristofánico. Como el Sócrates de *Las Nubes*, la filosofía moderna transmite sus preguntas y enseñanzas destabilizadoras a cualquiera que pretende conocerlas y se expone de esa manera a despertar confusión y reacciones destructivas como la de Estrepsíades al final de la comedia. En esta línea, Strauss sugiere que la fe en la modernidad, incentivada por el avance del conocimiento, entra en crisis cuando las promesas de progreso y felicidad colectivas empiezan a parecer inalcanzables y la desilusión conduce al desconcierto. Esto recuerda al drama de Estrepsíades, que se encuentra

perplejo y decepcionado cuando comprende que no puede servirse de la filosofía para llevar adelante sus empresas. Las comunidades políticas modernas, por su parte, se encuentran también desorientadas: sin un rumbo esperanzador y una vez que las preguntas de la filosofía han penetrado las certezas del sentido común y corroído todos los parámetros de la vida colectiva, la estabilidad política se vuelve vacilante y aparecen el nihilismo y su contracara, el fanatismo (*cf. Strauss, 2007b, pp. 317-367 y Hilb, 2005, pp. 18*).

Pero si la propuesta de *La República* no es más que una ficción destinada al engaño de la mayoría, cabe preguntarse si el gesto de Platón no es más que un intento de imponerse por medio de la fuerza del discurso. Cabe preguntarse, dicho de otra manera, si la tesis de Trasímaco es realmente desacertada. ¿Acaso es cierto que no existe ninguna justicia que pueda sostenerse por fuera del uso efectivo de la fuerza? El Sócrates platónico evita esta conclusión, nos dice Strauss, al concebir a la justicia de la ciudad como paralela de la del individuo. El hombre es capaz de una perfección que no está al alcance de la ciudad y es esta perfección la que debe guiar a la ciudad. La vida política deriva así su dignidad de algo que la trasciende, de la actividad más perfecta: la filosofía (Strauss, 1996, p. 178-193).

Claro que si la posibilidad de acceder a un conocimiento certero de la naturaleza es ficticia también es cuestionable la postulación de un determinado modo de vida como el más perfecto. De modo consecuente, Strauss sostiene que la filosofía clásica entiende que sus reflexiones parten de supuestos indemostrables y que por lo tanto no pueden conducir a parámetros indudables sobre lo verdadero y lo justo. En otras

palabras, los filósofos tienen en mente la imposibilidad de conocer el modo de vida más adecuado al orden del cosmos sin un conocimiento certero sobre ese orden. En un texto dedicado a *La Ciudad y el Hombre* de Leo Strauss, Seth Benardete explica este problema del siguiente modo: "Como parte de la naturaleza, la ciencia dedicada a su estudio [al estudio de la política] dependería para su completitud de la completitud de la ciencia de la naturaleza como un todo. Permanecería por lo tanto incompleta mientras que la ciencia del todo estuviera incompleta..." (Benardete, 2011, p.201) Entonces, ¿en función de qué razón postula Platón a la vida filosófica como la más elevada, como aquella que debe brindar un horizonte, una razón de ser para el resto de las actividades humanas?

Para responder a esta pregunta es necesario recurrir a *El Banquete*, que de acuerdo con Strauss también busca responder a las comedias de Aristófanes. *El Banquete* pone en escena una celebración en la casa del poeta Agatón. Uno a uno, los invitados al convite van ofreciendo discursos en los que se discurre sobre la naturaleza de Eros. Los oradores van siguiendo, para hablar, el orden de la ronda en la que están ubicados, pero cuando toca el turno a Aristófanes, algo inesperado sucede: el cómico sufre un ataque de hipo. El cuerpo se rebela contra las reglas que habían convenido seguir y Aristófanes se ve en la necesidad de pedir a Erixímaco, el médico, que tome su lugar. Como en sus propias comedias, Aristófanes presenta acá de modo risible la tensión entre naturaleza y convención. La naturaleza desborda inexorablemente a la razón y al discurso, que deben esperar hasta que el cuerpo permita su aparición.

Cuando Aristófanes recupera el estado normal del diafragma, participa del juego. Después de Aristófanes habla

Agatón y finalmente interviene Sócrates. De acuerdo con Strauss, los discursos de Aristófanes y Sócrates coinciden claramente en un punto: eros es el impulso que conduce hacia la felicidad y mueve tanto al cuerpo como a las capacidades más altas de los hombres; la diferencia más evidente, por otra parte, es que el poeta presenta a eros como un impulso horizontal, que conduce por igual a todos los hombres hacia su propia naturaleza y el filósofo, en cambio, establece la posibilidad de un ascenso desde formas primarias de eros hacia formas más perfectas (y ubica a la filosofía en el escalón más alto de ese despliegue). Este desacuerdo parece estar en la base de la disputa secular que llevan adelante Platón y Aristófanes y su presencia puede rastrearse, sugiere Strauss, en toda la obra de Platón, en la que la verdadera alternativa a la filosofía es la poesía (Strauss, 1996, p.158).

Pero lo que se hace evidente en *El Banquete* es que ni el poeta ni el filósofo pueden demostrar enteramente la verdad de su argumento, justamente porque eros -ese impulso que Aristófanes asume horizontal y Sócrates vertical- forma parte de la *physis*, de esa realidad que se presenta misteriosa y esquiva para la razón humana. De esta manera, ambos se ven en la necesidad de presentar historias bellas y persuasivas para dar peso a su argumento. Sócrates es el último en hablar sobre eros y su intervención se lleva los aplausos del público. Pero al igual que en *La República*, su triunfo es retórico, no filosófico. Aristófanes intenta replicar, parece tener algo que decir contra la perspectiva socrática de eros, pero el lector no puede conocer su respuesta porque es interrumpido por un nuevo invitado. La imposibilidad de demostrar racionalmente la superioridad del eros filosófico -de demostrar la superioridad del modo de vida

filosófico sobre otras formas de vida- parece llevar a Platón a cubrir con ardidés literarios a Sócrates.

Strauss comenta las últimas líneas de *El Banquete* en una de sus conferencias sobre Sócrates. Allí señala que la obra termina con la aceptación por parte de Aristófanes de una tesis propuesta por el filósofo (Strauss, 2007, p.179), pero nada dice Strauss acerca de las circunstancias en las que se produce ese acuerdo. Esto es extraño porque el autor afirma en más de una ocasión que los escenarios en los que transcurren los diálogos de Platón y las acciones de los personajes son fundamentales para comprender el sentido.

¿Qué sucede -nos preguntamos entonces- en el final de *El Banquete*? Luego de horas de celebración y ya de mañana, Sócrates, Aristófanes y Agatón (un filósofo y dos poetas) son los únicos que quedan en pie. El vino y el sueño han llevado a algunos a quedarse dormidos y a otros a retirarse. Entonces Sócrates comienza una conversación sobre poesía y va forzando a sus agotados interlocutores a aceptar su punto de vista. Sócrates los va llevando a reconocer que los buenos poetas son capaces de concebir tanto comedias como tragedias. Sobre el significado de la frase que Sócrates fuerza a aceptar a los poetas, resulta ilustrativa la siguiente frase de Seth Benardete: “Platón completa a Aristófanes presumiblemente porque la comedia, aunque se eleva más alto que la tragedia, es parasitaria de la tragedia, y la filosofía trasciende completamente sus diferencias” (Benardete, 2011, p.205). Sin poder seguir muy bien la línea argumental y cabeceando, los poetas asienten antes de quedarse definitivamente dormidos. De esta manera, dejando a todos acostados a su alrededor, el filósofo se levanta y se retira para comenzar un nuevo día.

Lo que el diálogo pareciera mostrar (desde una perspectiva straussiana) es la superioridad fáctica de Sócrates, que no persuade en este caso a sus interlocutores, sino que les gana por cansancio. A diferencia de lo que indica el retrato aristofánico, el filósofo parece aquí entender y poder manejar su propia naturaleza corporal, los asuntos humanos y la retórica mejor que el resto. En este diálogo platónico que Strauss nos señala, los filósofos son superiores en parte gracias a sus discursos, pero sobre todo gracias a sus capacidades prácticas y a su fuerza. En este sentido, si el Sócrates de *Las Nubes* pone en peligro la vida de sus compañeros y la estabilidad de la ciudad despertando la confusión y la furia, el Sócrates de *El Banquete* se las arregla para dejar a los otros dormir tranquilamente mientras él y sus amigos se aventuran a sus temerarias investigaciones.

Algunas consideraciones finales

Sócrates es entonces el nombre de un problema, pero también de una posible respuesta a ese problema. Sócrates es el terreno de la tensión irremediable entre verdad y política, en él se pueden encontrar tanto los peligros de poner en cuestión las autoridades y certezas de la comunidad, como la práctica para abordar esos riesgos. Como vimos a lo largo de estas páginas, el problema es expresado por sus detractores y se revela también en episodios como el juicio que condena al filósofo a muerte, pero también se sugiere de modo menos explícito en las obras de sus discípulos. Los diálogos platónicos ofrecen enseñanzas edificantes, pero también muestran que la filosofía no tiene respuestas filosóficas para las peligrosas preguntas que plantea. Así, la respuesta filosófica al problema de la relación

entre verdad y política no es una solución definitiva, no se trata de una respuesta teórica válida universalmente y para todos los tiempos, sino de una práctica.

En este sentido, de acuerdo con Strauss, los diálogos de Platón son obras de arte que buscan señalar el modo de vida más alto y presentan a Sócrates como el ejemplo paradigmático de la superioridad de la filosofía con respecto a las otras actividades humanas. Esta superioridad es defendida por los propios filósofos, que sin embargo no pueden dar razones filosóficas para sostener su posición. Si los filósofos no pueden demostrar su superioridad es debido a que no tienen a su disposición la clave última del Todo y sin esta clave todo conocimiento humano es dudoso. Si todo conocimiento es dudoso, también los pilares de la moralidad y los regímenes políticos lo son. Y revelar este hecho a personas incapaces de vivir sin parámetros férreos, de soportar la ignorancia que estructura la vida de los filósofos, sugiere Strauss, puede ser peligroso. Así, la vida de Sócrates expresa la necesidad de la prudencia política de los filósofos, cuya actividad puede poner en peligro la estabilidad de la ciudad e irritar a los ciudadanos en contra de la filosofía. A partir del ejemplo del gran maestro de la antigüedad, entonces, Strauss presenta la práctica que de acuerdo con su perspectiva es capaz de lidiar con la tensión inexorable entre el amor por la verdad y la política: la práctica de la filosofía prudente, un modo de vida que se consagra a la búsqueda del conocimiento sin olvidar el contexto en el que se desarrolla, sin desdeñar la responsabilidad política de propiciar la conservación de la ciudad de la que también la vida de los filósofos depende. En este sentido, si la figura de Sócrates es para Strauss aquella que desde el origen de la tradición pone

en evidencia la imposibilidad de asegurar la vida colectiva con verdades irrefutables, esa misma figura es la que presenta una práctica capaz de hacer frente a ese desencuentro entre verdad y política, o a esa tensión entre la búsqueda siempre inacabada de la verdad y la estabilidad de la ciudad.

Bibliografía

Aristófanes (1996). *Las Nubes, Acarnienses, Los caballeros*. Buenos Aires: Losada.

_____ (2009). *Las Asambleistas*. Buenos Aires: Losada.

Benardete, S. (2011). La Ciudad y el Hombre de Leo Strauss. En *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad* (pp. 199-219). Buenos Aires: Prometeo.

Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Platón (2004). *El Banquete*. Buenos Aires: Losada.

_____ (2005). *La República*. Buenos Aires: Losada.

Strauss, L. (1980). *Socrates and Aristophanes*. Chicago: University of Chicago Press.

_____ (1986). *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

_____ (1988a) Persecution and the Art of Writing. En *Persecution and the Art of Writing* (pp. 22-37). Chicago: University of Chicago Press.

_____ (1988b). On a Forgotten Kind of Writing. En *What is Political Philosophy?* (pp. 221-232). Chicago: University of Chicago Press.

_____ (1989). *The Three Waves of Modernity*. En *Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss* (pp. 81-98). Detroit: Wayne State University Press.

_____ (1996). *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures. Interpretation. A Journal of Political Philosophy*. 23, 127-207.

_____ (2007a). El problema de Sócrates: cinco

conferencias. En *El Renacimiento del Racionalismo Político Clásico* (pp. 177-268). Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (2007b). ¿Progreso o Retorno? En *El Renacimiento del Racionalismo Político Clásico* (pp. 317-368). Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (2006). *La Ciudad y el Hombre*. Buenos Aires: Katz.

Pensar lo que hacemos. Comentario del prólogo de La condición humana de Hannah Arendt.

Por Luciano Nosetto

La obra de Hannah Arendt está subtendida por un esfuerzo sistemático por el establecimiento o restablecimiento de distinciones. En esta línea, adquiere una dimensión arquitectónica la distinción entre *bios politikos* y *bios theōrētikos*, entre vida activa y vida contemplativa, o, de manera más simple, entre acción y pensamiento. En palabras de Arendt,

...se está en lo cierto cuando se afirma que pensar y actuar son cosas distintas, hasta el punto en que, si se desea pensar, hay que retirarse del mundo (...) De hecho, considero que solo se puede actuar concertadamente y que solo se puede pensar por sí mismo. Se trata de dos posiciones “existenciales” -por así decirlo- enteramente distintas. Y suponer alguna influencia directa de la teoría sobre la acción (...) es suponer algo que, de hecho, no es ni nunca será así.

(Arendt, 2005a, pp. 140-141)

Arendt sostiene que entre acción y pensamiento media una distancia infranqueable. Todo en su obra parece indicar esta brecha inapelable. Ahora bien, ¿cómo interpretar el hecho de que Arendt insista de manera recurrente y sistemática en la separación de *bios politikos* y *bios theōrētikos* y al mismo tiempo se jacte, contra toda pretensión filosófica, de ser una “teórica política”? Si bien es cierto que Arendt insiste en la separación entre *bios politikos* y *theōrētikos*, entre pensamiento y acción,

no es menos cierto que Arendt postula que lo que ella hace es “pensar lo que hacemos”. Su obra aparece así transida por una maniobra paradójica de dos movimientos: por un lado, el de una distinción sistemática e inapelable entre pensamiento y acción; por el otro, el de un esfuerzo igualmente sistemático por conectar estos términos heterogéneos.

A efectos de ganar claridad respecto de esta maniobra paradójica, se propone en lo que sigue una lectura cercana del prólogo a *La condición humana*. El recorrido por los argumentos que prologan este libro deriva en una caracterización de nuestra tradición de pensamiento político, cuyo inicio Arendt identifica en Platón. Gracias a ella, aprendemos que la tradición iniciada por Platón identifica al pensamiento y la acción como dos *bioi* o modos de vida incompatibles y distanciados por un abismo. La crisis de esta tradición habilita, en cambio, una reunión de pensamiento y acción que, si bien permanecen como posiciones existenciales irreductibles, no por ello configuran modos de vida mutuamente excluyentes. De este modo, al inicio y al final de nuestra tradición, en las figuras de Sócrates y de Marx, Arendt identifica los elementos de una relación no tradicional, no platónica, entre las capacidades humanas de pensar y actuar.

Temores y experiencias

Arendt comienza su libro indicando una especie de general “rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado” (Arendt, 1958, p. 2), una rebelión general caracterizada por una doble huida: huida, primero, respecto de la vida en la Tierra y huida, también, respecto del trabajo. Por un lado, el desarrollo de la moderna ciencia natural trae a la superficie la pregunta por

la posibilidad de la vida fuera del planeta Tierra y la pregunta por la posibilidad de la producción de vida artificial; en ambas preguntas se pone en juego la posibilidad técnica del quiebre del último lazo que une a los hombres con el resto de los seres vivos de la Tierra (Arendt, 1958, pp. 1-3). Por otro lado, el mismo desarrollo de la técnica, manifiesto en la automatización de los procesos de trabajo, trae a la superficie la pregunta por la posibilidad de una sociedad sin trabajo; de una sociedad liberada de la carga o la dignidad del trabajo: esa actividad que produce el artificio de cosas permanentes y durables que constituyen el mundo del hombre (Arendt, 1958, pp. 4-5).

El libro comienza así postulando la idea de una doble huida del hombre respecto de su condición humana de ser viviente y de ser trabajador. Lo primero que llama la atención es que la motivación de Arendt por pensar lo que hacemos viene dada por una rebelión general del hombre contra su condición humana de vivir en la Tierra (cuya actividad específica es la labor) y contra su condición humana de habitar el mundo (cuya actividad específica es el trabajo). El punto de partida del libro no es la huida del hombre respecto de la política, de su condición humana de ser entre los muchos, de la pluralidad y su actividad correspondiente: la acción y el discurso. El punto de partida es la huida respecto de la labor y el trabajo. ¿Por qué Arendt excluye del prólogo de *La condición humana* la huida del hombre respecto de la acción política? ¿Por qué el punto de partida que invita a “pensar lo que hacemos” está dado por la vida y el mundo pero no por la pluralidad; por la labor y el trabajo pero no por la acción? ¿Por qué, finalmente, este libro -que Arendt llamó “mi libro sobre teoría política” (citado en Hill, 1994, p.6)- no comienza con la consideración de la huida más dramática,

más insistida, más denunciada por Arendt, que es la huida respecto de la política? Y bien, tras presentar esta doble -y no triple- huida, Arendt indica: “Lo que propongo en los capítulos siguientes es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias” (Arendt, 1958, p. 5). Una hipótesis, entonces: la huida del hombre respecto de la Tierra y del trabajo constituye una experiencia de las más novedosas, un temor de los más recientes. En todo caso, si la huida del hombre respecto de la política no es considerada en este prólogo, es porque ella no es ni novedosa ni reciente. Ahora bien, Arendt habla desde “el ventajoso punto de vista” de nuestros más recientes temores y experiencias. Y esta palabra, “ventajoso”, parece no tener más sentido que el un giro irónico al interior de la economía de un texto catastrofista. ¿Qué puede haber de ventajoso en nuestras experiencias y temores más recientes? Arendt continúa:

Evidentemente, es una materia digna de meditación, y la falta de meditación -la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de “verdades” que se han convertido en triviales y vacías- me parece una de las características sobresalientes de nuestro tiempo. Por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos.

(Arendt, 1958, p. 5)

Arendt indica en este punto que el pensamiento se ha transformado en mero cálculo instrumental, en articulación de medios y fines, en mero *know-how*; y que los hombres hemos abandonado la reflexión sobre lo posible y lo deseable para reemplazarla por la pregunta por la viabilidad técnica. Los

hombres hemos así devenido “irreflexivas criaturas a merced de cualquier artefacto técnicamente posible” (Arendt, 1958, p. 3). Se trata, contra esto, de volver a pensar lo que hacemos.

Pensar lo que hacemos es también el objeto del libro *La vida del espíritu*, aunque allí se trate de “pensar lo que ‘hacemos’ cuando no hacemos nada sino pensar” (Arendt, 2002a, p. 34). La introducción de *La vida del espíritu* guarda cierta simetría con el prólogo de *La condición humana*. En *La vida del espíritu*, se parte también de dos motivaciones: primero, la incapacidad para pensar de Adolf Eichmann y la posibilidad de enlazar este *thoughtlessness* con la banalidad del mal; segundo, la deriva moderna del pensamiento, que ha devenido mera pregunta por la viabilidad técnica, irreflexivo *know-how* al servicio de cualquier artefacto técnicamente posible. En ambos libros -y esto es lo que nos interesa-, Arendt considera el ventajoso punto de vista de nuestras más recientes experiencias y temores. Pero en *La vida del espíritu* esta ventaja es explicitada: la ventaja de nuestro tiempo es, dice Arendt, la de asistir a la muerte del pensamiento tradicional, y de la tradicional separación del mundo suprasensible de las verdades eternas respecto del mundo sensible de los asuntos humanos. Nuestro punto de vista está nutrido por el ventajoso hecho de estar posibilitados y obligados a pensar sin la onerosa carga -o sin la orientadora guía- de la tradición. Es, dice Arendt, la ruptura o quiebre de la tradición lo que nos brinda este ventajoso punto de vista. Nuestra ventaja es la de “disponer de una enorme riqueza de experiencias en bruto sin estar limitados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros (...) *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* [Nuestra herencia no está precedida por testamento alguno]” (Arendt, 2002a, p. 39). Se trata, entonces,

de pensar lo que hacemos desde el ventajoso punto de vista de unos temores y unas experiencias que no pueden ser ya aprehendidas recurriendo a nuestros conceptos tradicionales, precisamente porque estas recientes experiencias han quebrado u ocluido la tradición. La ventaja de nuestro punto de vista es la de no poder recurrir a la tradición para pensar lo que hacemos.

La tradición de pensamiento político

En efecto, lo que hacemos es el tema central del presente libro. Se refiere solo a las más elementales articulaciones de la condición humana, con esas actividades que tradicionalmente, así como según la opinión corriente, se encuentran al alcance de todo ser humano.

(Arendt, 1958, p. 5)

De lo que se trata es de dar cuenta de la condición humana tal como ha sido considerada tradicionalmente. El material con el que Arendt piensa la condición humana no es ni el dato natural ni la especulación filosófica sino las persistencias y transformaciones al interior de la tradición de pensamiento político occidental. Esto no deja de ser problemático: si Arendt postula que la tradición ya no ilumina conceptualmente nuestras experiencias, si Arendt indica la ruptura de nuestra tradición; por otro lado, Arendt presenta las articulaciones de la condición humana tal como han aparecido “tradicionalmente”. Es decir, la indagación arendtiana se apoya sobre una tradición que Arendt misma indica acabada. Deberíamos concluir en una afirmación paradójica: *La condición humana* intenta pensar lo que hacemos a la luz de una tradición que ya no permite pensar

lo que hacemos. ¿Se trata de articular un pensamiento de lo ya sido, un *afterthought* que repite los hábitos del búho de Minerva? (Arendt, 2005b, pp. 5-6) En todo caso, para desentrañar esta relación entre tradición y condición humana, deberíamos dar cuenta de la consideración arendtiana de la tradición.

Nuestra tradición de pensamiento político comienza, dice Arendt, con el juicio a Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la *polis* (Arendt, 1958, p. 12; 2005b, pp. 5-6, 81; 1993, p. 17). Nuestra tradición, entonces, comienza con la reacción de Platón ante la amenaza que la *polis* representa para la vida del filósofo; con la desconfianza platónica ante la *polis*, que es también la desconfianza platónica ante ciertas enseñanzas de Sócrates que demostraron ser peligrosas. Según Arendt, Platón articula un socratismo particular, a partir del bloqueo selectivo de varias enseñanzas de Sócrates. Bloqueo selectivo dado por dos escisiones centrales. Por un lado, la escisión entre opinión y verdad; por otro lado, la escisión entre persuasión y contemplación. Mediante estas dos escisiones, Arendt distingue las enseñanzas del Sócrates histórico respecto de las enseñanzas de Platón: solo estas últimas pasarán a formar parte de nuestra tradición de pensamiento político.

Según reconstruye Arendt, Sócrates aparece ante el oráculo como el hombre más sabio dado que su sabiduría consiste en saber que las respuestas a las preguntas fundamentales no están al alcance del hombre. Si las verdades absolutas tienen el elusivo carácter de ser inaccesibles al hombre, la única verdad que adquiere relevancia es la verdadera opinión, el descubrimiento del mundo tal como se nos aparece, tal como se abre ante cada uno de los hombres en la singularidad de su perspectiva. El destino oracular de Sócrates no conduce a los hábitos de un búho

que levanta vuelo al alba sino a los de un tábano que, a plena luz del día, merodea entre los ciudadanos (Arendt, 2002a, p. 195), esto es, a un insistente trabajo de las opiniones que, a partir del diálogo persistente sobre alguna de las preguntas fundamentales -sobre, por caso, lo justo-, logra acceder no a la verdad sobre la justicia sino a la verdadera opinión de cada quien, es decir, a la singularidad en la que el mundo se hace ver, se abre ante cada hombre singular (Arendt, 2005b, p. 14). De modo que, en la reconstrucción arendtiana de Sócrates, verdad y opinión se solicitan mutuamente en una dialéctica que es la de la palabra persuasiva. El destino oracular de Sócrates no es el de una intervención política directa, ilustrada en el conocimiento de las verdades eternas, sino el de un elusivo tábano que interpela a los ciudadanos y los llama a indagar en sí mismos para acceder a sus verdaderas opiniones.

En el decir de Arendt, Platón recusa la vocación socrática en este punto, separando verdad de opinión y contemplación de persuasión. En su alegoría de la caverna, repone Arendt, el hombre cegado por la contemplación de las verdades eternas retorna a los oscuros fondos del mundo de los hombres para descubrir que estas verdades eternas no pueden ser llevadas a la palabra persuasiva; y que, en todo caso, la verdad del filósofo aparece ante los hombres como una opinión más en el mercado de las opiniones (Arendt, 2005b, pp. 29-30; 2002b, pp. 296-297). El conocimiento de las verdades eternas aparece en Platón como muda e intransferible admiración [*thaumadzein*, en inglés: *wonder*] (Arendt, 2002a, pp. 164,165; 2005b, pp. 31-32). En este sentido, Arendt sostiene que Platón escinde la verdad (accesible al filósofo mediante la contemplación) de la opinión (que prolifera en el mercado de las persuasiones que

caracterizan la vida activa). En esta línea, la sospecha platónica respecto de los asuntos humanos, que son oscuros, confusos y decepcionantes, lleva a quienes aspiran a la verdad a dejar atrás las cosas de este mundo para acceder al firmamento límpido de las ideas eternas.

Desde entonces, dice Arendt, se abre un golfo entre pensamiento y acción, entre las cosas del espíritu y las cosas del mundo. Pero esta divergencia entre pensamiento y acción es secundaria respecto de una divergencia más profunda y determinante, que es la divergencia entre el vivir en soledad de quien contempla y el vivir entre los muchos de quien actúa. En la reconstrucción arendtiana de Sócrates, el pensamiento constituye un diálogo interior, un dos-en-uno que se prorroga en la palabra persuasiva de la dialéctica (Arendt, 2002a, pp. 202-215). En esta línea, Arendt indica que, para Sócrates, el pensamiento no escapa a la pluralidad que caracteriza la condición humana de ser entre los muchos. En palmario contraste con la figura de Sócrates así delineada, Arendt sostiene que, para Platón, el acceso a la verdad equivale a la intransferible y solitaria contemplación de las ideas. De este modo, la separación de opinión y verdad, de persuasión y contemplación, de acción y pensamiento da lugar a una tradición que es tan antigua como el juicio a Sócrates, pero no más antigua que este juicio. Esta separación implica la oclusión, el olvido de otras experiencias que fueron descalificadas como irrelevantes.

Ahora bien, el filósofo que accede a la contemplación de las verdades eternas sigue siendo un hombre del mundo. De modo que, al tiempo que se ve amenazado por la *polis*, no puede dejar de depender de la *polis* para asegurar su existencia. Así, la política se convierte en este sospechoso y amenazante medio que permite la vida contemplativa. La política se articula entonces en

términos de medios y fines. Ella tiene su origen en la necesidad de asegurar los medios para la reproducción biológica de los hombres y tiene por fin asegurar la posibilidad de algunos de dedicarse a lo más elevado en el hombre: la vida contemplativa. La política, entonces: gestión de las necesidades de la vida en virtud de la posibilidad de algunos hombres de perseguir el más elevado de los fines. Esta servilización de la política, esta política puesta al servicio de otra cosa más elevada que ella misma, caracteriza, dice Arendt, nuestra tradición desde Platón (Arendt, 2005b, pp. 83, 114-115; 1958, p. 229).

Una tradición que ha intentado conjurar el carácter sombrío, impredecible, amenazante de los asuntos humanos mediante la monótona sustitución del actuar por el hacer. Una tradición que ha buscado el remedio al carácter inestable e imprevisible de la política mediante la imposición del modelo de organización doméstica en términos de la distinción entre amos y esclavos, entre quienes mandan y quienes obedecen, entre quienes saben y no actúan y quienes actúan sin saber. Curiosa y milenaria gubernamentalización de la política, imposición a la política del modelo económico característico de la relación doméstica entre amos y esclavos (Arendt, 1958, pp. 220-230).

De modo que nuestra tradición de pensamiento político está marcada por (1) el abismo entre pensamiento y acción, su separación en dos *bioi* incompatibles; (2) la articulación de la política en medios y fines, articulación que serviliza a la política en función de una vida más elevada; y (3) la articulación de la política en términos de mando y obediencia, a partir de la imposición modelo doméstico del gobierno de los esclavos. Así, desde el juicio a Sócrates, se erige una tradición de pensamiento político asentada en la distinción entre medios y fines, entre

mando y obediencia, entre pensamiento y acción. Volviendo al prólogo de *La condición humana*:

Por esa y por otras razones, la más elevada y quizá más pura actividad de la que es capaz el hombre, la de pensar, se omite en las presentes consideraciones. Así pues, y de manera sistemática, el libro se limita a una discusión sobre labor, trabajo y acción, que constituye los tres capítulos centrales. Históricamente, trato en el último capítulo de la Época Moderna y, a lo largo del libro, de las varias constelaciones dentro de la jerarquía de actividades tal como las conocemos desde la historia occidental.

(Arendt, 1958, pp. 5-6)

De modo que, si Arendt separa en *La condición humana* vida activa de vida contemplativa, no es porque considere que esta separación esté inscripta en algo del orden de una naturaleza inmutable del hombre, sino porque, al trabajar con la tradición, al ser la tradición el material con que trabaja, no puede dejar de indicar la persistente escisión de las cosas del mundo respecto de las cosas del espíritu, de la vida activa respecto de la vida contemplativa, de la acción respecto del pensamiento. En la tradición del pensamiento político que inaugura Platón, la vida humana aparece escindida en dos términos: por un lado, la multiplicidad inestable y amenazante de los asuntos humanos; por el otro, la soledad estabilizadora y firme del pensamiento.

Tradición e historia

Ahora bien, Arendt agrega a su tratamiento de la tradición un análisis de la historia occidental para dar cuenta de las constelaciones y jerarquías de las actividades de la vida activa. Claramente, desde el momento en que toda tradición es

histórica, el análisis de la tradición es un análisis eminente e irremediablemente histórico. Y, sin embargo, nos es posible marcar cierto desacople entre tradición e historia. Es que Arendt indica que tradición e historia no son una misma cosa: más bien, toda tradición implica una selección de determinadas experiencias históricas y una exclusión de otras. Sólo una parte de nuestra historia es conceptualizada en la tradición (Arendt, 2005, pp. 43-44). ¿Cuáles son, entonces, las experiencias de nuestra historia que han sido ocluidas por nuestra tradición? Y bien, Arendt indica tres oclusiones. Primero, la oclusión de la experiencia de la pre-*polis* homérica y la *polis* periclea donde la acción política no está articulada sobre la distinción entre mando y obediencia, entre gobernantes y gobernados, entre quien comienza algo y quien lo ejecuta (Arendt, 2005, pp. 44-47). Segundo, la oclusión de la experiencia romana de la fundación que, mediante pactos y alianzas, da lugar a una sociedad [*societas*] hecha de promesas mutuas (Arendt, 2005b, pp. 47-52). Tercero, la oclusión de la enseñanza cristiana respecto del poder milagroso del perdón y de la inescindibilidad de actuar y perdonar (Arendt, 2005b, pp. 58-59). De modo que, si la tradición se asienta en un olvido selectivo de las experiencias históricas, si hay algo de nuestra historia que desborda a nuestra tradición, ese algo aparece en Arendt caracterizado por (1) la acción (2) la promesa (3) el perdón.

Acción, promesa y perdón constituyen las tres grandes exclusiones de nuestra tradición; y constituyen también el corazón del capítulo quinto de *La condición humana*: el nudo más tenso y más dramático de todo el relato arendtiano sobre la vida activa. De modo que *La condición humana* constituye un esfuerzo por pensar lo que hacemos a la luz de una tradición que

ha iluminado ciertas experiencias históricas y ha ensombrecido otras. Se trata de dar cuenta de aquello que la tradición ha iluminado -por caso: la separación de pensamiento y acción, la articulación de la política en medios y fines, y la imposición a la política del modelo doméstico de mando y obediencia-; pero se trata también de indicar aquellas experiencias históricas que han sido ocluidas por la tradición -a saber: la acción como capacidad de comenzar algo y acometer juntos, la promesa y el perdón como capacidades de redimir el carácter impredecible o irrevocable de la acción. *La condición humana* podría, entonces, ser leída como el relato de los desacoples entre la tradición y la historia occidental, que dan cuenta de la irreductibilidad de nuestra historia a nuestra tradición, o de un exceso ocluido y persistente de la historia respecto del esfuerzo tradicional por conceptualizarla. El prólogo de *La condición humana* termina:

Me limito, por un lado, al análisis de estas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediamente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana. Por otro lado, el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad.
(Arendt, 1958, p. 6)

Arendt, entonces, se dedica por un lado al análisis de una condición humana que es permanente y por otro lado al análisis histórico que rastrea los orígenes y el desarrollo de nuestra

alienación moderna: tradición por un lado, historia por otro. La recuperación de la tradición nos permite analizar esas capacidades humanas generales y permanentes, a saber: labor, trabajo y acción; tan generales y tan permanentes como general y permanente es nuestra tradición. Capacidades humanas que, dice Arendt, irremediablemente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana. De este modo, Arendt hace de la condición humana -general, permanente, irremediable- algo que podría ser perdido, transformado, cambiado. Por otra parte, el análisis histórico tiene por propósito rastrear la alienación moderna desde sus orígenes para dar cuenta del advenimiento contemporáneo de una edad nueva y desconocida.

Puede entonces que nuestra condición humana, tal como la conocimos tradicionalmente, haya cambiado. Puede que la tradición que nos permitía pensar lo que hacemos haya perdido su luz, su capacidad de dar cuenta de nuestras más recientes experiencias y temores. Si este es el caso, la ruptura de la tradición nos entrega a una historia desnuda que debe ser pensada a la luz de nuevos conceptos no tradicionales. Y lo cierto es que Arendt insiste de manera recurrente en la quiebra, la ruptura, el fin de la tradición política iniciada con Platón. Y la figura cúlmine de esa ruptura de la tradición es Karl Marx (Arendt, 2002b, p. 273 y ss.; 2005b, pp. 17, 86).

El fin de la tradición

Marx es, para Arendt, la última expresión de nuestra tradición de pensamiento político. Con él, la tradición iniciada por Platón alcanza su punto cúlmine, en el doble sentido de hipérbole y clausura. Marx es la culminación de la tradición

desde el momento en que lleva las premisas tradicionales a su máxima expresión y, en el mismo gesto, trae a la superficie sus contradicciones insuperables. Y esta culminación es indicada en tres aspectos, que están atravesados por la moderna universalización de la igualdad.

El primero de ellos está vinculado a la tradicional articulación de la política en términos de medios y fines. Esto remite a la reducción de la política a la tarea de asegurar los medios para la reproducción vital, que a su vez es puesta al servicio de la posibilidad de algunos hombres de procurarse la vida más elevada. La política: término medio entre la labor y la contemplación. En este punto, Arendt recupera la utopía marxiana de una sociedad liberada de la carga de la labor y de la opresión del Estado. Una sociedad sin clases y sin Estado que para nada constituye una utopía; esta doble liberación respecto de la labor, por un lado, y respecto de la política, por otro, tiene un lugar muy específico, que es precisamente la Atenas de Platón (Arendt, 2005b, pp. 19-20; 2002b, pp. 283, 292). La “utopía” marxiana no es más que la universalización del sueño platónico por liberar la vida del filósofo respecto de la labor y la acción; respecto de una vida activa que, cuando no es labor tortuosa, fatigosa y esclavizante, es acción política riesgosa, inestable e imprevisible. La “utopía” marxiana no es más que la hipérbole de las ambiciones de una vida contemplativa liberada de la carga de las cosas de este mundo. Recuperación, entonces, de una tradición que serviliza a la política en términos de medios y fines. Y, sin embargo, este punto cúlmine en la tradición occidental implica también su ruptura. Es que, a diferencia de la tradición que lo precede, Marx identifica lo más elevado del hombre no en la vida contemplativa del filósofo clásico o del

devoto cristiano, sino en la actividad de la labor. Arendt indica que, en Marx, es la labor (y no Dios) lo que crea al hombre: es que Marx identifica la humanidad del hombre, su más elevada condición, en su actividad de laborante (Arendt, 1958, p. 84; 2005b, p. 22; 2002b, p. 291). Y, sin embargo, la revolución marxiana no solo viene a liberar a las clases laborantes, sino a liberar al hombre de la labor, es decir: a liberar al hombre de la condición que es tenida por Marx como más eminentemente humana. En la lectura arendtiana de Marx, la libertad del hombre se obtiene al precio de su humanidad: o bien se es humano y, por lo tanto, esclavo de la labor; o bien se es libre de la labor y, por lo tanto, deshumanizado. La glorificación marxiana de la labor constituye así una contradicción que atraviesa como un “hilo rojo” todo el pensamiento de Marx (Arendt, 1958, pp. 104-105; 2002b, pp. 294-295).

El segundo aspecto que hace de Marx el punto cúlmine de la tradición de pensamiento político está vinculado a la tradicional imposición del modelo doméstico de mando y obediencia que, en Marx, encuentra su punto más alto en la glorificación de la violencia como partera de la historia. Es que, según la reconstrucción arendtiana de Marx, toda forma de organización política que se ha conocido no tiene otra legalidad que la de la historia; y la historia no tiene otra partera que la violencia. “La violencia, o mejor aún la posesión de los medios de ejercerla, es el elemento constituyente de todas las formas de gobierno.” (Arendt, 2005b, p. 22) Así, toda organización política es una modulación de la violencia del amo sobre el esclavo. Es en este sentido que Marx hiperboliza la imposición platónica del modelo doméstico de la relación amo-esclavo para comprender toda la historia occidental (Arendt, 2005b, pp. 22-23, 88-90; 2002b, p. 290).

Y, sin embargo, este punto culmine en la tradición occidental implica también su ruptura. Es que, si la violencia es la partera de la historia, si toda acción política define su efectividad en el empleo de la violencia, la acción política revolucionaria que da lugar al reino de la libertad y a la definitiva expulsión de la violencia, da lugar también, por el mismo gesto, a la definitiva pérdida de efectividad de toda acción política. Con la acción política y su violencia liberadora, el hombre se libera de la violencia del gobierno de unos sobre otros, pero también se libera de la efectividad de toda acción política (Arendt, 2005b, p. 43; 2002b, p. 292).

En este punto, Arendt identifica en las contradicciones marxianas un esfuerzo lúcido por emplear las categorías tradicionales en la comprensión de una experiencia histórica que no se deja captar por la tradición. La glorificación marxiana de la labor no es más que la más constatación del ascenso de la labor al pináculo de las actividades humanas operado por la Revolución Industrial. La glorificación marxiana de la violencia no es más que la constatación de la coronación de la violencia operada en las revoluciones del siglo XVIII. “Aún antes de que Marx hubiera comenzado a escribir, la violencia había devenido la partera de la historia y la labor había devenido la actividad central de la sociedad” (Arendt, 2002b, p. 294). Estas experiencias modernas preludearon la ruptura de una tradición que había quedado perpleja ante fenómenos novedosos e inaprensibles, que escapaban a las categorías tradicionales. Una ruptura de la tradición finalmente sancionada en la experiencia de los totalitarismos, una experiencia irreductible a toda tradición previa. Y, en este sentido, no deja de ser paradójico que Marx, al interior de la tradición del pensamiento político y en su

punto de mayor tensión, “lograra -aunque póstumamente- lo que Platón en vano intentó en la corte de Dionisios en Sicilia” (Arendt, 2002b, p. 275). Esto es, volverse el consejero de un rey filósofo, aunque ya no se tratara de Dionisio sino de Stalin; ya no de Sicilia sino de la Unión Soviética.

Pero lo cierto es Arendt identifica que Marx es el punto cúlmine de la tradición de pensamiento político en un tercer aspecto. Cuando Marx indica que la filosofía se ha dedicado hasta el momento a interpretar el mundo, y que ahora se trata de transformarlo; cuando Marx indica que no es posible *aufheben* la filosofía sin llevarla adelante, es decir, que no es posible elevar, conservar y abolir la filosofía sino en su propia concreción; allí mismo, Arendt identifica un desafío directo y explícito de parte de Marx a la tradición de pensamiento político occidental. No se trata en Marx de recusar la filosofía sin más, sino que Marx recusa el carácter no político de la filosofía, cuestionando la separación entre pensamiento y acción característica de la tradición en la que se inscribe. Para Arendt, Marx indica que “la acción [está] tan lejos de ser lo opuesto al pensamiento que ella misma [es] su verdadero, su mismo vehículo; y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, [es] la única actividad inherentemente filosófica” (Arendt, 2002b, p. 318). En esta línea, Marx abole la distinción entre hombres de pensamiento y hombres de acción, insistiendo en la general capacidad humana para el pensamiento y la acción, para la filosofía y la política.

De este modo, si nuestra tradición de pensamiento político es perplejidad e impotencia de cara a nuestras experiencias recientes, si la tradición no logra aprehender el desarrollo de una historia moderna que se traza desde la moderna ciencia

natural, pasando por las Revoluciones americana y francesa y la Revolución industrial y desembocando en la catastrófica ruptura de la experiencia totalitaria; lo cierto es que Marx, al interior de esta tradición, lleva a cabo el esfuerzo más lúcido y más contradictorio por pensar lo que hacemos. Y si su glorificación de la labor y la violencia no es más que la expresión de una edad moderna que glorifica, ella misma, la labor y la violencia; lo cierto es que su llamado a la realización de la filosofía es la deliberada recusación de nuestra tradición del pensamiento político y de la condición humana tal como la hemos conocido tradicionalmente. Lo que Arendt elogia en la obra de Marx, lo que ella celebra ante la ruptura de nuestra tradición, no es el hecho de que pensamiento y acción se hayan fundido en una sola y misma actividad. Pensar y actuar constituyen dos posiciones existenciales enteramente, irremediamente distintas. Lo que Arendt reconoce, más bien, es el colapso de una tradición que hizo corresponder pensamiento y acción a dos modos de vida, a dos *bioi* discretamente separados por un abismo. Y es ese desbloqueo, ocurrido al precio del colapso de nuestra tradición, lo que presenta una ventaja novedosa para nuestro punto de vista: “Esta distinción antiquísima entre la multitud y los ‘pensadores profesionales’, especializados en lo que supuestamente era la actividad más elevada que los seres humanos podrían alcanzar (...) ha perdido su importancia, y ésta es la segunda ventaja de la situación actual” (Arendt, 2002a, p. 40).

De esta manera, inscripto como estaba en la tradición de pensamiento político occidental, Marx, en su intento de aprehender las transformaciones de su época, llevó a su punto cúlmine las enseñanzas de Platón. Según Arendt, la articulación tradicional de la política en medios y fines derivó en Marx en

la glorificación de la labor como fin último de la política; la articulación tradicional de la política en términos de mando y obediencia derivó en Marx en la glorificación de la violencia; la separación tradicional entre el *bios politikos* y el *bios theōrētikos*, transvasada en la figura del rey filósofo, derivó en Marx en la apuesta por una realización de la filosofía, llamada ahora a transformar el mundo.

Nuestro ventajoso punto de vista

Hannah Arendt insiste todo a lo largo de su obra en los peligros de una edad moderna que ha roto con su tradición y no puede recurrir a ella para pensar la acción humana. Pero insiste también sobre el ventajoso punto de vista implicado en esta ruptura. Si la ruptura de nuestra tradición trae aparejados el auge de lo social, la indistinción de público y privado, el imperialismo general de la labor sobre la vida activa, y la captura y servilización de la política en términos de la mera conservación de la vida de la especie; deberíamos concluir que nada en la ruptura de nuestra tradición es auspicioso. Deberíamos considerar que toda referencia a una “ventaja” vinculada a la ruptura de nuestra tradición no es más que un recurso irónico para referir a la catástrofe moderna.

Pero no es así: si bien es cierto que la ruptura de nuestra tradición da cuenta de nuestra deriva y alienación modernas, no es menos cierto que la ruptura de nuestra tradición implica también el cuestionamiento de la escisión persistente entre pensamiento y acción como dos formas de vida irreconciliables. Y si bien es cierto que Arendt insiste en el carácter profundamente heterogéneo de la acción y el pensamiento; si bien es cierto

que solo podemos pensar en soledad [*solitude*] y solo podemos actuar concertadamente; si bien es cierto que solo pensamos cuando dejamos de actuar y solo actuamos cuando detenemos el ejercicio del pensamiento; esto para nada implica que tal escisión se corresponda necesariamente con dos modos de vida, con dos *bioi* irreductibles. Y si, de cara a nuestros temores y experiencias, Arendt considera que es ingente y necesario pensar lo que hacemos, deberíamos también decir que, de cara a nuestros temores y experiencias, Arendt considera que pensar lo que hacemos es también posible, hoy con una radicalidad incluso mayor que la tradicionalmente permitida.

Bibliografía

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. (1965). From Machiavelli to Marx (Seminar Lectures). En *Hannah Arendt Archives* (pp. 023453-023514). Washington: Library of Congress.

_____. (1993). *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.

_____. (2002a). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2002b). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research*. 69, 273-319.

_____. (2005a). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2005b). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.

Hilb, C. (1994). *El resplandor de lo público*. Caracas: Nueva Sociedad.

Política versus filosofía. Crítica de la filosofía política en Jacques Rancière y Roberto Esposito

Por Diego Conno

El problema de la filosofía política

El problema de la relación entre teoría y práctica, o entre pensamiento y acción, no constituye un tema más en la reflexión de la tradición de la filosofía política; éste es más bien su tema o problema fundamental. Podría decirse que la expresión “filosofía política” contiene en sí misma este problema en su forma original: la relación entre la filosofía y la política, o lo que es lo mismo, la relación entre el filósofo y la política.

En una de sus conferencias sobre la filosofía política de Kant (la cuarta), Hannah Arendt citaba a Robert Cumming para referirse al problema de la filosofía política en estos mismos términos. Decía Cumming: “El objeto de la filosofía política moderna (...) no es la *polis* o su política, sino la relación entre filosofía y política” (Arendt, 2009, p. 48). O lo que es lo mismo, decía Arendt, la actitud del filósofo hacia la política, que según ella podía extenderse a toda la filosofía política en general, sobre todo la de la antigua Grecia. Una actitud que, al decir de Arendt, ha sido en gran medida de rechazo, sino de una permanente oposición. En esta misma línea, un momento antes –en la misma conferencia– Arendt citaba un pasaje de los *Pensées*, donde Pascal, aludiendo a las filosofías de Platón y Aristóteles, decía que cuando ellos escribían sobre política lo hacían como si fuera un juego, o como si se tratara de “arreglar un hospital de

locos”. Y que, en todo caso, si aparentaban cierta seriedad, era porque sabían que esos locos podían llegar en algún momento a ser reyes o emperadores (Arendt, 2006, pp. 47-48).

Leo Strauss, como se sabe, identificó en su célebre *What is Political Philosophy?*, en la pregunta por el mejor orden político o el más justo, el problema fundamental de la filosofía política. Sin embargo esta no ha sido su única respuesta, ni la última o la más importante. En su libro dedicado a Platón, Aristóteles y Tucídides, y que tiene el sugerente título de *La ciudad y el hombre*, Strauss sostiene, que es la ciudad y el hombre, precisamente el tema o problema de la filosofía política (Strauss, 2006, p. 9). Por su parte, también Sheldon Wolin, en su clásico *Política y Perspectiva* volvía sobre cierta distancia de carácter conflictiva entre estos dos ámbitos, al considerar la relación entre la actividad de la filosofía política y la especificidad de lo político. Es que, para Wolin, la filosofía política consiste en hacer compatible lo que a todas luces se nos aparece como incompatible, “en la tentativa de hacer compatible la política con las exigencias del orden” (Wolin, 1974, p. 20).

En efecto, el problema de la relación entre la actividad filosófica y la actividad política, entre la vida filosófica (*bios theōrētikos*) y la vida política (*bios politikos*), entre pensamiento y acción, o entre teoría y práctica, se encuentra en el centro de las reflexiones de los pensadores políticos más importantes. Podría decirse que este es el problema fundamental de la filosofía política, de la “gran tradición” de la filosofía política que va de Platón a Marx, cuyo principio rector se haya contenido en la siguiente afirmación: la realización política de verdades o ideas filosóficas.

En lo que sigue se expondrán dos perspectivas contemporáneas

que se sitúan en los márgenes o bordes de la filosofía política, cuyas reflexiones permiten iluminar nuevos aspectos de este antiguo problema. En primer lugar, se considerará la perspectiva de Jacques Rancière, para dar a ver no solo la extranjería de la filosofía política con la política, sino también su rechazo o cancelación de toda práctica democrática. En segundo lugar, se examinará la crítica a la filosofía política realizada por Roberto Esposito, y su planteamiento de una filosofía, o mejor, un pensamiento de lo impolítico que sea más hospitalario a la diferencia y heterogeneidad de las cosas políticas. La hipótesis que quisiéramos sugerir -a partir de la lectura sobre el problema de la filosofía política en Rancière y Esposito- es que dar a ver aquello que constituye el problema de la filosofía política permite, a su vez, mostrar abiertamente las condiciones, los dilemas y las tensiones de la política misma, porque permitiría reconocer y expresar abiertamente algunas de las condiciones y problemas de la política como tal.

Contra la filosofía política: Jacques Rancière

¿Qué es la filosofía política? ¿Es una forma de pensamiento derivada y por lo tanto subsidiaria de los modos del pensar filosófico? ¿Con qué racionalidad, con qué lenguaje, bajo que horizonte de sentido se relaciona la filosofía política con su objeto, la política? Ya desde las primeras páginas de *El desacuerdo. Política y filosofía*, Jacques Rancière nos dice que la filosofía política no es una rama especial de la filosofía. No indica ningún género, territorio o especificidad filosófica. Es más bien el nombre de una paradoja, una aporía, un conflicto. Es el nombre de un encuentro, dirá. Un encuentro polémico porque

expresa la paradoja de la política en su forma más pura y radical: la carencia de fundamento último. Hay política porque el orden social no se funda en ninguna esencia sea natural o divina, sino en la pura contingencia o indeterminación. Para Rancière, la política se da *en* la relación, que toma la forma de lo que él considera un desacuerdo (*mésentente*): entre el principio de la política (la igualdad) y la distribución jerárquica de las partes de una sociedad. Rancière se ha referido a estas dos lógicas con los nombres de *política* y *policía* respectivamente.

Rancière define el desacuerdo como una determinada situación de habla en la que se produce una situación de entendimiento y no entendimiento a la vez, entre los interlocutores que participan de la comunicación, donde alguno de ellos entiende y no entiende al mismo tiempo lo que dice el otro. De ahí que, para Rancière, el desacuerdo no sea un conflicto entre una persona que dice blanco y otra que dice negro. Es el que existe entre dos personas que dicen blanco pero que entienden distintas cosas por blancura. Es por eso que desacuerdo no es desconocimiento ni malentendido; ambas son modalidades que bien podrían ser corregidas por una vía técnica. En algún sentido, lo que esta perspectiva pone en cuestión son las distintas variantes del racionalismo consensualista liberal que, de Apel a Habermas, han pensado la política como un espacio de comunicación de seres racionales. Como si fuera posible una comunicación transparente, escindida de todo mal, de toda violencia, de toda división. Hay política no porque haya comunidad *a pesar de* la división; sino porque hay comunidad *y* división a la vez. La división es constitutiva del espacio de lo social, y solo puede ser cancelada al precio de ponerle fin también a la política. Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto

con el problema de la filosofía política?

Tiene que ver y mucho. Porque el desacuerdo del cual hablamos es también, sino principalmente, el que existe entre la filosofía y la política, entre pensamiento y realidad, entre teoría y práctica. De ahí que Rancière critique la modalidad fundamental de la filosofía política, a partir del modo en que ésta se ha dirigido desde siempre hacia la política. Para Rancière –y como veremos también para Esposito– la filosofía política y la política corresponden a dos ámbitos heterogéneos, e incluso contrapuestos o contradictorios. Entre filosofía y política hay una diferencia que no es solamente la que puede haber entre una actividad teórica y otra práctica –vale recordar que éste ha sido uno de los mayores puntos de achaque de Aristóteles a Platón–, sino el que se da entre una actividad que se rige por la organización o distribución jerárquica de los seres parlantes en el plano de lo sensible (la filosofía) y otra que no se deja capturar por aquella, ya que contiene en sí misma un exceso irreductible (la política).

De acuerdo con Rancière, el primer encuentro de la filosofía con la política ha tenido la forma de una alternativa mutuamente excluyente: “o la política de los políticos o la de los filósofos” (Rancière, 1996, p. 7). Encuentro paradójico que, como se sabe, ha ocurrido en la obra de Platón, en su postulación del gobierno del rey filósofo como la mejor forma de régimen. Y que, como también decía Leo Strauss en el texto que ya mencionamos, y en tantos otros, trae aparejada la necesaria e improbable coincidencia de política y filosofía: o bien haciendo que el filósofo haga política, o bien que el político se convierta en filósofo. Improbable dijimos, porque, como también nos ayuda a entender Leo Strauss, el filósofo no está dispuesto a afrontar sin

más los quehaceres de la política; su opción será siempre por la filosofía, en su comprensión de que allí encuentra la mejor forma de vida. Pero en verdad, según Rancière, no es en la *República* de Platón, sino en la *Política* de Aristóteles, donde el término filosofía política aparece por primera vez, y lo hace en relación con una aporía. Dice Aristóteles: “De qué hay igualdad y de qué desigualdad: la cosa conduce a una aporía y a la filosofía política” (Aristóteles, 1986, 1282b; citado en Rancière, 1996, p. 7). Para Rancière, la filosofía se vuelve política, precisamente cuando logra incorporar al interior de su propio discurso esta aporía o confusión que es constitutiva de la política misma. Veremos más adelante un argumento similar en Esposito alrededor de su idea de *lo impolítico*. Para el italiano, un pensamiento *impolítico* es aquel que se deja atravesar por la heterogeneidad, la multiplicidad y el conflicto propios del mundo de la política, un pensamiento que vive *de* y *en* la aporía, y que por eso mismo puede pensarla en sus propios términos o en su propio terreno.

Pero volvamos a Rancière. El problema está en la objetivación filosófica de la aporía constitutiva de la política, su conversión en “concepto de objeto filosófico” (Rancière, 1996, p. 11). Para Rancière, la filosofía política consiste fundamentalmente en el intento del pensamiento de cancelar la política, de anular ese *escándalo* que significa para el pensamiento el ejercicio de la política, cuya racionalidad es la racionalidad del *desacuerdo*. Podría decirse que hay una especie de analogía estructural entre la lógica –la *ratio* dominante– de la filosofía política y lo que Rancière ha dado en llamar la lógica o el orden policial, la *police*. Rancière parece abonar esta idea cuando escribe que “la *politeia* de los filósofos es la identidad de la política y la policía” (Rancière, 1996, p. 87). La filosofía política es siempre política de

los filósofos, cuya realización implica la eliminación fundamental de la diferencia entre política y policía.

Podemos ir constatando entonces, que es esta identidad o anudamiento de política y policía, que habita en el corazón mismo del discurso filosófico-político, lo que constituye su problema, lo que lo vuelve un pensamiento estéril al momento de pensar –para utilizar una expresión lacaniana primero, y zizekiana después– *lo real* de la política. Y esto es así, no porque la filosofía política no brinde soluciones al problema de lo real, por el contrario -como también va a decir Esposito-, ella solo brinda soluciones. Son las soluciones a la paradoja de la política, al problema de “la parte de los sin parte” que reclama su cuenta, y que expone las fallas de toda sociedad, lo que hace de la filosofía política una modalidad, un agente -si se me permite la expresión-, del orden policial.

Rancière ha agrupado las distintas soluciones brindadas alrededor de tres grandes figuras de la filosofía política, en las que quisiera detenerme para dar a ver que ellas son al mismo tiempo soluciones/distorsiones al problema político de la democracia: la *arquipolítica*, la *parapolítica* y la *metapolítica*. Veamos en qué consiste cada una de ellas.

La primera figura de la filosofía política, incluso en términos histórico-conceptuales, es la *arquipolítica*, cuyo momento inaugural se encuentra en el esquema filosófico de Platón. En la idea –dice Rancière- de la realización integral de la comunidad en reemplazo de la política democrática. Esto significa resolver la paradoja política de la parte de los sin parte por medio de una solución lógica. La *arquipolítica* deviene *arquipolicia* al conciliar las maneras de ser y de pensar, de sentir y de actuar. Lo que aquí está en juego es la oposición platónica entre república

y democracia, y que ha conducido a toda la filosofía política posplatónica –salvo las raras excepciones de un Spinoza, un Rousseau o un Marx- a un permanente rechazo a otorgarle todo el poder al *demos*. Lo que ha hecho la filosofía política de Platón, gesto que ha quedado impreso en la memoria de la tradición, es sustituir la distorsión y la división constitutiva de la democracia, por la armonía de una ley vuelta espíritu y alma de la comunidad toda. Por eso, la *arquipolítica* encuentra su formulación más acabada en “el cumplimiento integral de la *physis* en *nomos*” (Rancièrè, 1996, p. 93). Lo que significa una saturación que es del orden del ser, de los tiempos muertos y los espacios vacíos de la comunidad. De esta manera, lo que se obtiene es la supresión del *pólemos* inherente a la política y su reemplazo por la ley de la comunidad. La *arquipolítica* se presenta así, como la cancelación total de la política.

La segunda figura es la *parapolítica*, que surge con Aristóteles e identifica también la política, al igual que toda “filosofía política”, con el orden policial. Sin embargo, lo hace desde un punto de vista diverso respecto de la *arquipolítica*; desde la propia especificidad de la política. En efecto, lo que pretende la *parapolítica* de Aristóteles es trasladar la división constitutiva de la naturaleza de la política -la división entre ricos y pobres (el conflicto de clases) y el hecho de la igualdad de cualquiera con cualquiera-, al orden policial bajo la forma de una disputa por los *arkhai* de la ciudad y por la distribución de los cargos. Al incorporar el *demos* al orden constitucional (*politeia*) y a la esfera del gobierno, convierte el litigio político en un conflicto institucional que termina girando alrededor del reparto de relaciones de mando, obediencia y autoridad. Aristóteles, dice Rancièrè, transforma así la paradoja teórica de lo político en una

paradoja práctica, que carga las tintas ahora sobre la cuestión gubernamental, haciendo que la división sea generada, por así decir, como desde arriba, por aquella facción que impone su ley (ley de la división) al resto de la comunidad.

Por último, la tercera figura de la que nos habla Rancière es la *metapolítica*, que así como las otras se relacionaban con los nombres de Platón y Aristóteles, ésta se vincula con el nombre de otro gran filósofo: Karl Marx. La *metapolítica* se relaciona por simetría con la *arquipolítica*: si la primera rechazaba la falsedad de la política democrática y convocaba al descubrimiento de una verdad solo lograda en un ordenamiento de tipo organicista; ésta sostiene que la verdad de la política es la puesta en evidencia de su falsedad. La *metapolítica* expresa la distancia que hay entre hecho y derecho, palabras y cosas, justicia y realidad, y que en el lenguaje marxista ha adquirido el nombre de ideología. La *metapolítica* es una crítica de la política, y un intento de conectar lo verdadero con lo político, aunque ya no en el plano filosófico -como pretendía la *arquipolítica* de Platón-, sino en el práctico. El llamado marxista del fin de la política coincide así con la realización de la filosofía política.

De la filosofía política al pensamiento impolítico: Roberto Esposito

Toda la obra de Roberto Esposito está atravesada por esta problematicidad interna de la filosofía política. De ahí su apelación constante a autores, disciplinas y lenguajes que se hallan por fuera de la tradición. El problema de la filosofía política en la obra de Esposito se encuentra formulado de manera clara en *Confinés de lo político*. Allí el problema de la distancia o separación entre filosofía y política es llevado a su formulación

más radical. La tesis de Esposito es que la filosofía política no puede reducir esa distancia, ese hiato –esa *différance* como diría Derrida-, “porque es precisamente ella quien la produce” (Esposito, 1996, p. 19). Nos encontramos nuevamente con la paradoja fundamental de la filosofía política: la política es intraducible al orden del discurso filosófico. En este caso, es la forma misma de la filosofía política la que bloquea la posibilidad de pensar verdaderamente la política. ¿Por qué? Porque reconduce los problemas que son los del mundo de la política (que habla la lengua del conflicto y la discordia), al lenguaje y las categorías reguladores y ordenativas del discurso de la filosofía.

Según Esposito, el modo primordial que ha tenido la filosofía para acercarse a la política es el de fundación. Esto es: el intento de la filosofía de “crear las bases de la política” (Esposito, 1996, p. 20). Y lo hace de una manera muy particular, que es la realización política de ideas filosóficas. Lo que conduce al problema principal, según Esposito, que es el hecho de que la filosofía política solo pueda pensar la política en la “forma de *representación*.” O mejor, en la relación que se establece entre la categoría de representación y la idea de orden, ya que, como bien afirma el filósofo italiano, la representación es siempre representación del orden. Este es, en suma, el modo que encuentra la filosofía política de lidiar con su objeto, haciendo del conflicto algo pasible de ser simbolizado. Esposito sostiene que la filosofía política opera, principalmente, por medio de un dispositivo que es el de la *reductio ad unum*. Es decir, por medio de la reducción y su virtual cancelación de lo que por definición es múltiple y diverso a lo que es Uno e indiviso. La razón por la cual la representación filosófica niega el conflicto se halla en el carácter irrepresentable del conflicto mismo. Lejos del horizonte

de la representación, el conflicto constituye, por el contrario, “la *realidad* de la política, su *factum*, su facticidad” (Esposito, 1996, p. 21).

Nos encontramos nuevamente con el problema de la filosofía política que adquiere, como ha sugerido Eduardo Rinesi (2005), una connotación profundamente trágica, en términos que son incompromisables:

(...) de un lado, la exigencia, precisamente filosófica, de llevar los muchos al Uno, el conflicto al Orden, la realidad a la Idea; por otro, la continua experimentación de su impracticabilidad factual, la impresión de que algo decisivo queda afuera del campo de acción. Lo Uno –el Bien, la Justicia- no es traducible en política, aunque la filosofía política no pueda renunciar a hacerlo, a intentar representar ese *primum* que excede a toda representación. (Esposito, 1996, p. 21).

Al igual que Rancière, para Esposito este problema en forma de aporía ya encuentra su forma original en las filosofías de Platón y Aristóteles. Es conocido el gesto de Platón. La *República* gira alrededor de la idea de trasladar el orden jerárquico del alma al orden de la *polis*, y su consecuente postulación de la mejor parte a la cabeza del Estado, llevada adelante por la identidad entre el filósofo y la política: o bien haciendo que el filósofo sea político, o bien que el político sea filósofo. Y sin embargo, como dice Esposito, quizás no haya nada que resulte más partido o dividido que el alma humana. “Lo que es Uno en la teoría se revela infinitamente múltiple en la realidad” (Esposito, 1996, p. 22).

También es conocida la crítica de Aristóteles a la República ideal platónica. Y sin embargo, lo que le critica Aristóteles a

Platón no es tanto, como muchas veces se ha dicho, su ser “ideal” sino su carácter de Uno. Para Aristóteles la ciudad es pluralidad. Lo cual hace que el conflicto y la discordia solo puedan aparecer en el discurso de la filosofía bajo las figuras conceptuales de la *stasis*, la guerra civil o la anarquía. Figuras todas estas que terminan destruyendo la representación filosófico-política.

Si bien con la entrada en la modernidad se produce una modificación del punto de vista clásico, mediante la cual el pensamiento sobre la política se desplaza de la cuestión del bien común y de la *res pública* a una discusión sobre el poder y las relaciones de mando y obediencia, esta es una modificación más superficial que profunda. Con todo, podría decirse que la filosofía política moderna no cancela el problema de la pregunta por el mejor régimen o el más justo, sino que la modifica levemente; la lleva al terreno de lo real o lo posible. Esposito identifica en Hobbes el responsable de este cambio metafísico, y que ha llegado por lo menos hasta Hegel.

Pero la crítica de Esposito no termina acá. La solución a este problema debe buscarse por fuera de la “gran tradición” de la filosofía política *strictu sensu*. En aquellos autores que –como es el caso de Maquiavelo- han sido atacados por la tradición por ser considerados “portadores de una anti-filosofía política”. En efecto, Maquiavelo ha pensado, quizás como nadie, en el hecho mismo de la política, en su *verità effettuale* -el conflicto por el poder, dirá Esposito- sin intentar a su vez reconducirlo a ningún tipo de instancia “conciliadora, armónica, neutralizante”. En Maquiavelo no hay nada parecido a la *reductio ad unum* que identificaba Esposito como el dispositivo privilegiado del discurso de la filosofía política. Por el contrario, el pensamiento de Maquiavelo es un pensamiento antirrepresentativo,

antisimbólico, diabólico; irreductible a la imagen del Uno.

Desde luego, Maquiavelo no ha sido el primero ni el último. Esposito nombra toda una serie de autores que van desde Pablo de Tarso hasta Heidegger, pasando por pensadores como Hannah Arendt, Simone Weil o Georges Bataille, entre otros. Toda una serie de autores que constituyen una especie de “constelación” de pensamiento –para utilizar un término de otro de los autores citados por Esposito como es Walter Benjamin– que giran en torno a la idea de pensamiento impolítico. ¿Qué significa esto? ¿Qué diferencia hay entre un pensamiento de lo impolítico y las maneras habituales, los modos normales de la filosofía política?

Para comprender mejor el significado de lo impolítico debemos dirigirnos a otro texto de Esposito que es *Categorías de lo impolítico*. El objetivo fundamental de este texto – y que continuará siendo el objetivo de sus textos posteriores– es el de abordar los términos clásicos o tradicionales del pensamiento político (soberanía, comunidad, democracia, etc.) por su lado negativo o su reverso. Dice Esposito: “Lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior” (Esposito, 2006, p. 40). Desde esta perspectiva, lo impolítico se relaciona con aquello que ha permanecido impensado o silenciado de nuestros conceptos y categorías políticas. Todos los conceptos políticos mantienen un núcleo impensado, inexpresado u olvidado que un pensamiento de lo impolítico intentaría plasmar, exponiéndolos a su propio límite, hasta el punto en que se tocan con su contrario. De ahí que Esposito intente pensarlos no tanto como conceptos o categorías, sino más bien como “términos” o “marcas de confín”, como umbrales o lugares donde se superponen elementos de carácter contradictorio y lenguajes diversos (Esposito, 2006, p. 8).

De ahí también, que Esposito no nos presente una definición positiva de lo impolítico (¿cómo podría haberla?), ya que este se constituye más bien en su negatividad, en el desfundamiento de las categorías tradicionales de la política. En este sentido, lo impolítico se deja ver a partir de aquello que no es, o mejor, de aquello que no representa, puesto que lo impolítico –como se ha dicho– surge precisamente contra la idea de representación en sus distintas modalidades (Bien, Poder, Justicia):

1) Lo impolítico no es una forma de anti-política (*cf.* Rosanvallon, 2007), por el contrario, intenta expresar una radicalización e intensificación de la política, en su pretensión de no negar ni cancelar el conflicto político (este es el gesto anti-político de la política moderna que va de Hobbes a Marx), sino de considerarlo como la totalidad de lo real;

2) Lo impolítico no es una forma de teología política negativa, es más bien una crítica de toda teología política que pretenda la plena equivalencia de Técnica y Ética, Poder y Bien, Justicia y Derecho;

3) Lo impolítico no es tampoco una categoría interna de la modernidad (Galli, 2008), sino más bien su punto crítico. Es crítica de todas las filosofías de la historia, y por lo tanto de las distintas versiones del historicismo. Y esto es así, porque fundamentalmente lo impolítico es crítica de la idea de un origen de lo político;

4) Por último, lo impolítico no es una de las formas del juicio externo, que logra separar la verdad y el bien de la política real.

Y no porque no pretenda hacerlo, sino porque no concibe un afuera de lo político.

Lo impolítico es un intento de pensar a distancia de los parámetros de la filosofía política, del lenguaje de los medios y los fines, de las formas de reorientación armónica del conflicto y la discordia que componen *lo real* de la política. En suma, lo impolítico es un ejercicio experimental del pensamiento, un ejercicio de deconstrucción que da acogida a la diferencia y la aporía.

Conclusiones

Tanto Rancière como Esposito coinciden en dos puntos fundamentales: a) el conflicto es *lo real* de la política y, en tanto tal, es irreductible; b) la filosofía política es incapaz de pensar verdaderamente *lo real* de la política, es decir, el conflicto.

Mientras en Rancière se patentiza la imposibilidad de composición no solo entre filosofía y política, sino entre cualquier tipo de actividad de pensamiento con respecto a cualquier práctica política, Esposito va un paso más allá, en su intento de recuperar una tradición de pensamiento que resulta heterogénea respecto de los modos habituales de la filosofía política, y que el autor ha dado en llamar pensamiento impolítico.

De alguna manera, aunque sin citarlo, las dos visiones son herederas de la crítica de Marx al idealismo de la filosofía, expresada en su famosa tesis XI. Y sin embargo, también como en el caso de Marx, el riesgo con el que corren estas perspectivas que han identificado en su crítica al idealismo, una negativa a la posibilidad de preguntarse por el mejor régimen o el más justo,

es cierto efecto de achatamiento del pensamiento por la realidad. ¿La pregunta que debiéramos hacernos a cada paso, es si estamos dispuestos a renunciar sin más a dicho ideal?

Bibliografía

Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles (1986). *Política*. Madrid: Alianza.

Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.

——— (1996) *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. Madrid: Trotta.

Galli, C. (2008). Contaminaciones. Irrupciones de la nada. En *Nihilismo y política* (pp. 153-173). Buenos Aires: Manantial.

Platón (1998). *República*. Buenos Aires: Eudeba.

Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rinesi, E. (2005). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

Rosanvallón, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.

Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.

Wolin, S. (1974). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

