

Cuidado, fragilidad y bien. Sobre los usos modernos del cuidado del sí.

GABRIEL GALLEGO

Resumen

En la reflexión teórica contemporánea resulta frecuente la referencia a la ética y el cuidado de sí desde un trasfondo o herencia helénica como forma de expresar enunciados relativos a la relación entre ética y política. Si bien este tema ha sido abordado por gran cantidad de autores, resulta poco frecuente su sistematización y comparación con respecto a la forma en que cada autor refiere a dicha problemática. Respondiendo a tal necesidad, el presente artículo propone una revisión de los argumentos ofrecidos por tres autores contemporáneos (Arendt, Foucault y Nussbaum) y una breve comparación respecto a las formas en que la herencia helénica es reinterpretada.

Palabras clave: Cuidado de sí - ética - política

Care, fragility and good. On the contemporary uses of the care of the self.

Abstract

In contemporary theoretical reflection, reference to ethics and care of the self from a Hellenic background or inheritance is frequent as a way of expressing statements related to the relationship between ethics and politics. Although this topic has been approached by a large number of authors, it is uncommon to systematize and compare it with respect to the way each author refers to this problem. Responding to this need, the present article proposes a review of the arguments offered by three contemporary authors (Arendt, Foucault and Nussbaum) and a brief comparison on the ways in which the Hellenic heritage is reinterpreted.

Key words: Care of the self - ethics - politics

Cuidado, fragilidad y bien. Sobre los usos modernos del cuidado del sí.

GABRIEL GALLEGO

Para Víctor

Si bien en la discusión contemporánea resulta frecuente la alusión al mundo griego para exponer los orígenes del pensamiento y ejecución del sistema democrático, es profundamente ignorado el sustento ético que el mundo helénico exigía de sus ciudadanos a través del llamado cuidado de sí. De acuerdo con ello, el propósito de la siguiente ponencia estará relacionado con la posibilidad de establecer vínculos y rastrear influencias entre las problemáticas modernas respecto al cuidado del sí, y sus bases en el mundo griego. Para ello se presentará la problematización realizada por tres autores que rescatan los postulados helénicos relativos a la ética y el cuidado del sí, cotejando sus diferencias y estableciendo tanto sus similitudes como sus influencias comunes.

El primero de los tres autores a ser problematizado en esta ponencia, corresponde al pensador francés Michel Foucault, quien en sus últimos seminarios respecto de la ética y el cuidado del sí (Foucault, 1997, 2009; 2010; 2012) refirió a la posibilidad de observar el presente a través de una genealogía que hunde sus raíces en el mundo clásico. El pensador de Poitiers acude al mundo helénico con la intención de encontrar otro registro desde donde entender aquello que concierne a lo ético,

buscando así cimentar una ética que parta desde la libertad antes que el apego a la norma, la costumbre o al código. Sus planteamientos éticos difieren por tanto del mismo significado de la palabra, no hay en Foucault posibilidad alguna de cimentar principios morales, sino más bien una experiencia ética. En Foucault la ética se entiende por tanto como un espacio de libertad, una “práctica reflexiva de libertad” (Foucault, 2011a: 1030) en que el sujeto hace de su vida una obra de arte, en suma una estética y un cuidado de la existencia.

Posteriormente nos acercaremos a la obra de Hannah Arendt, dada su afinidad con el mundo helénico, pero también producto de su problematización respecto a lo que la teórica política hebrea llamó “la fragilidad de los asuntos humanos” (Arendt, 2015: 211). En Arendt el retorno a lo griego alude a una recuperación de una actitud política no mediada por la filosofía platónica. La autora piensa por tanto en una práctica política-trágica que rescate tanto el agonismo clásico como el potencial ‘deliberativo’ del *ágora*, y que permita por tanto la aparición y visibilidad política. (Euben, 2000).

Finalmente, dada la actualidad y profundidad de su trabajo, concluiremos con la reflexión propuesta por Martha Nussbaum, principalmente aquella realizada en su texto ‘La fragilidad del bien’, sin dejar de lado por ello sus otros textos relevantes a la problemática del cuidado del sí. La pensadora americana rescata en su pensamiento la imagen de la *areté* como planta, vale decir, vulnerable y digna de cuidado. La pregunta de Nussbaum remite aquella imagen al cuidado del bien humano, vale decir: “¿cómo puede este ser sólidamente bueno y, al mismo tiempo, bellamente humano?” (Nussbaum, 2015: 30)

1.- El cuidado del sí en el Foucault último

“Como si Foucault, guiñándonos el ojo y con una risotada, nos dijera: he releído a los griegos: la revolución será ética.”

(Gros, 2004: 10)

Para el mundo helénico clásico, la mera existencia planteaba una afrenta, no era posible sólo vivir, sólo existir, era necesaria una preocupación y conocimiento, un cierto cuidado por el transcurso de la vida. Conceptos como *hýbris*, *eudaimonía*, *sōphrosýne* e incluso las inscripciones de los templos llamaban a los griegos a interrogarse por la proporción y la medida de su actuar. Sin embargo paralelos a la moral de los enunciados anteriores, existieron sujetos que vincularon su actuar y su vida a la defensa de dichos códigos. Ésta forma de hacer

de la propia existencia una afirmación y construcción de un modo de vida, es lo que Foucault llamó ética, y donde radica su interés por el llamado cuidado de sí.

De esta forma Foucault, poco antes de concluir su vida, cambió radicalmente su objeto de estudio. Si antaño su preocupación se relacionaba con las instituciones, discursos y condiciones que afectan al sujeto, posteriormente su foco cambió hacia “la formación de procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo” (Florence, 2010: 1001)¹.

Pareciera quizás extraña la deriva del último Foucault considerando su trayectoria. Tal como se pregunta Frederic Gros “¿Cómo podría suceder que ese verdadero azote de los procedimientos disciplinarios que fue Foucault, se dejara seducir ahora por los maestros de la disciplina y el orden interior? (Gross, 2004: 6)”. Una posible respuesta al desvío último de Foucault está en la comprensión del vínculo que une al gobierno de sí con el gobierno de los otros.

Pese a que es improbable que Foucault se viese seducido por la disciplina griega, si resultaría más consistente postular su interés por estudiar y comprender las exigencias que requería el mundo clásico de quienes gobernaban. No se trata por tanto de un rescate de los preceptos griegos, sino más bien de un acercamiento a las lógicas y prácticas que permitían determinadas formas de gobierno en el mundo clásico. Es en dicho sentido que Foucault rescata de Platón la idea de un cuidado de sí como precondition para la vida política. Quien osara gobernar a otros debiese partir por gobernarse a sí mismo, y de igual forma quien ose dirigir la conciencia de otros debiese velar por la suya.

La forma, las características, y los alcances en que dicho discurso era pronunciado, constituyeron el objeto de estudio del penúltimo curso de Foucault en el College de France. En ellos el pensador francés se preocupó del tema de la *parrhesía* o decir veraz, del cual señala:

“[...] la *parrhesía* es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismos”.

(Foucault, 2009: 59)

¹ Michel Foucault publicó este artículo sobre sí mismo bajo el pseudónimo de Maurice Florence.

De esta manera, en casos como la *parrhesía* o la comprensión de la actividad filosófica como una forma de vida² encontramos una reinterpretación de la ética clásica en un sentido también estético. El pensador se plantearía de acuerdo con ello una estética de la existencia expresada en diversas técnicas o formas con las que mediar la relación con otros y consigo mismo.

“Se trataba de saber cómo gobernar la propia vida para darle una forma que fuera la más bella posible (a los ojos de los demás, de uno mismo, de las generaciones futuras para que pueda servir de ejemplo). He aquí lo *que* he intentado reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica de sí que tienen como objetivo constituirse a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida.”

(Foucault, 2011b: 1008)

2.- La acción y la fragilidad

“Ella es una buscadora de perlas cuyo objetivo no es resucitar el pasado o renovar una era extinta, sino que introducir cristalizaciones de extraña belleza y profundidad en la vida que compartimos con cada otro”

(Euben, 2000: 163)³

A diferencia de Michel Foucault, en el caso de Hannah Arendt, el cuidado del sí no se inscribe en una estética o práctica personal, sino que más bien alude al cuidado de un espacio de características frágiles e inestables y que compartimos en pluralidad; el espacio político.

Para Arendt la política cumple un rol más bien de irregularidad antes que de norma, la entiende como un fenómeno errático, fugaz y que representa más bien un carácter excepcional antes que una característica de la historia de la humanidad. Es por este motivo que la autora se reserva el término ‘política’ exclusivamente para aquel espacio que permite la pluralidad y convergencia entre personas. A diferencia de las otras actividades de la vida activa, sólo en la política encontramos una característica propiamente humana. De acuerdo con ello en la exposición dada en su libro ‘La condición humana’ respecto a las actividades labor/trabajo/acción, es sólo la acción⁴ la que se inserta propiamente en un espacio político. A diferencia de la labor, que

² Véase al respecto el artículo de Pierre Hadot (2006) ‘La filosofía como forma de vida’.

³ Traducción propia.

⁴ Hans Jonas se refiere a este rescate de la acción y de sus características propiamente humanas realizado por Hannah Arendt con las siguientes palabras. “[...] si hay algún título que se adecúa a ella dentro de esta dimensión de las reflexiones

corresponde a una actividad que el ser humano comparte con todo otro organismo viviente, y el trabajo, que podría ser reemplazado por máquinas (Taminaux, 2000: 169), la acción nos presenta un espacio de libertad, y pluralidad en que las personas están con otras y aparecen “como seres que actúan y hablan” (Arendt, 2015: 206).

La acción entendida como espacio de pluralidad y libertad requería por tanto un cuidado que la posibilite debido a su carácter efímero, pero también que dé cuenta de su carácter dual, de espacio tanto de igualdad como de distinción. En este espacio convive tanto la política en un sentido agonístico como en su forma deliberativa. Arendt comprende de acuerdo con lo anterior, que la política tendría un carácter trágico en que la libertad operaría a la vez como posibilidad de iniciar algo nuevo, impredecible e irrevocable, pero también como espacio en que nos relacionamos como personas, vale decir con una inestabilidad propia de los asuntos humanos, en contraposición a la solidez de las cosas. Para ello Arendt se resguarda en dos facultades humanas: el perdón y la promesa (Arendt, 2015: 256). Juntos el perdón y la promesa permiten cuidar este espacio político de libertad, el perdón nos permite redimir el carácter irrevocable de la acción, y la promesa su carácter impredecible.

Finalmente, el cuidado expresado por Arendt se diferencia del cuidado platónico en su pluralidad. El cuidado expresado por Platón como condición para el mando⁵ concibiendo a la política como gobierno. Arendt al contrario entiende la política como inicio y posibilidad de algo nuevo. Es curioso sin embargo notar, que ambas concepciones conviven en la palabra griega *arché* (Arendt, 1997: 77-78).

3.- El cultivo del bien

“Se me ocurrió preguntarme si el hecho de escribir sobre la belleza de la vulnerabilidad humana no sería, paradójicamente, una manera de volverse menos vulnerable y dominar mejor los elementos incontrolados de la vida”.

(Nussbaum, 2015: 22)

fundamentales, sería el de <<antropología filosófica>>, pero con la añadidura de que su objeto no es la <<naturaleza>> del ser sino su <<acción>>.” (Jonas, 2006: 24)

⁵“El supremo criterio de aptitud para gobernar a los demás es, tanto en Platón como en la aristocrática tradición del Occidente, la capacidad para gobernarse a uno mismo. Al igual que el filósofo-rey manda en la ciudad, el alma manda en el cuerpo y la razón lo hace en las pasiones.” (Arendt, 2015: 245)

En Martha Nussbaum encontramos quizás el más sistemático y aplicable de los usos contemporáneos del cuidado del sí. A través de la pregunta respecto a qué constituye una vida digna y buena, la autora americana desarrolla un enfoque que inicia en su texto ‘La fragilidad del bien’ y continúa en una propuesta para el desarrollo humano (En su texto ‘Crear Capacidades’). Tal como señala la autora:

“[...] la concepción aristotélica del ser humano como a la vez capaz y vulnerable, necesitado de una rica pluralidad de actividades vitales (concepción que toma, en muchos sentidos, de los poetas trágicos), tiene una clara resonancia en el pensamiento contemporáneo sobre bienestar y desarrollo.”

(Nussbaum, 2015: VII)

Nussbaum recupera así una imagen de los versos de Píndaro⁶ en que la vida humana requeriría de un cultivo tal como la vid. La imagen utilizada por Nussbaum es la de una planta que requiere a la vez ser sólida para poder sobrevivir en el mundo, pero también ser frágil para poder ser bella y buena. Nussbaum se muestra por tanto contraria a las aproximaciones de la vida mediadas por la autosuficiencia racional, y rescata de las tragedias griegas el carácter de la fortuna (*týchē*) y la necesidad de los otros en espacios como la política y el amor.

Martha Nussbaum muestra sus diferencias y la idoneidad de su acercamiento a través de una distinción que creo interesante mencionar; a saber, el considerar la literatura y la ficción como corpus relevante para una investigación filosófica. Menciono este detalle, ya que dicha postura ha sido considerada impropia o poco filosófica por otros pensadores o corrientes desde Platón en su diálogo *Ión* y el libro X de la *República*. En contraposición a ellos Nussbaum esgrime que la consideración de fuentes literarias como parte de una investigación filosófica enriquecen y permean a la filosofía de mayor profundidad. No es sólo el placer de acercarse dichas lecturas lo que motiva a Nussbaum, sino que también una cotidianidad y emocionalidad propia de la vida humana. Acercarse a ellas, es en cierta medida un gesto en que se valora la receptividad y apertura como un elemento necesario al investigar. En ‘la fragilidad del bien’, Nussbaum recurre al clásico diálogo platónico ‘El banquete’ para ilustrar la relación entre filosofía y literatura expresada en los personajes de Sócrates y Alcibíades.

⁶ (Píndaro, *Nemea*, VIII. 37-44 En: Nussbaum, 2015: 9).

“En su ascensión hacia la forma, el propio Sócrates se ha convertido en algo muy similar a una forma: duro, indivisible, inmutable. Buscando la ciencia y la asimilación del bien mismo, abandona el trato con los bienes terrenos particulares, lo cual constituye precisamente el conocimiento de Alcibíades”.

(Nussbaum, 2015: 263).

Para concluir, quisiera exponer brevemente la forma en que Nussbaum alude a los conceptos aristotélicos y a la imagen de Píndaro (de la planta como digna de cuidado) en su enfoque de las capacidades. En él presenta una distinción entre diferentes momentos del desarrollo de las políticas, donde se diferencian dos conceptos centrales, las *capacidades*, y los *funcionamientos*. Las *capacidades* son entendidas como “las respuestas a la pregunta ¿Qué es capaz de hacer y de ser esta persona?” (Nussbaum, 2012: 40), tomando en cuenta en ellas los elementos relevantes para la medición de los factores y condiciones tanto de la persona como del entorno en que ella se desarrolla. Los *funcionamientos*, por su parte, se refieren a las acciones que involucran una capacidad, a su posibilidad de despliegue, “a los seres y haceres que, a su vez, vienen a ser los productos o materializaciones de unas capacidades.” (Nussbaum, 2012: 44)

A partir de este enfoque que podría parecer quizás simple, es posible rastrear una aplicación meticulosa de algunos principios del cuidado del sí en la política actual. En este enfoque encontramos una preocupación por el desarrollo de las potencialidades y el florecimiento de las capacidades de cada persona.

4.- Conclusiones finales

En los tres autores referidos en esta ponencia encontramos un rescate de las ideas clásicas, tanto Arendt como Nussbaum y Foucault remiten a la antigüedad como forma de mirar el presente antes que como un gesto nostálgico. Los tres autores comprenden las limitaciones y alcances de las ideas, sin embargo rescatan de ellas elementos relevantes al presente. En Foucault encontramos un cuidado por la vida, y una comprensión de esta como obra de arte, en Arendt el cuidado remite al espacio de la política y a su carácter frágil. Finalmente en Nussbaum encontramos una reflexión sobre las condiciones del bien y una aplicación de dichas ideas en el contexto actual.

Bibliografía

- ARENDRT, H. (2005). *La promesa de la política*. Paidós: Buenos Aires.
- , (2015) *La condición humana*. Paidós: Barcelona.
- EUBEN, P. (2000). *Arendt's Hellenism*. En. Villa. D. (2000) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge University press: Cambridge.
- FLORENCE, M. (2010). *Foucault*. En. Obras esenciales. Paidós: Madrid.
- FOUCAULT, M. (1997). *Hermenéutica del sujeto*. Altamira: La Plata (Argentina).
- , (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. FCE: Buenos Aires.
- , (2010). *El coraje de la verdad*. FCE: Buenos Aires.
- , (2011a). *La ética de la libertad como práctica de libertad*. En. Obras esenciales. Paidós: Madrid.
- , (2011b). *El cultivo de la verdad*. En. Obras esenciales. Paidós: Madrid.
- , (2012). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. España: Paidós. (Traducción de Fernando Fuentes Megías).
- HADOT, P. (2006) *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*. Siruela: Madrid.
- JAEGER, W. (2012) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE: México, DF.
- NUSSBAUM, M (2013). *Crear capacidades*: Paidós: Barcelona.
- , (2015) *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Antonio Machado libros: Madrid.
- TAMINAUX, J. (2000). *Athens and Rome*. En. Villa. D. (2000) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge University press: Cambridge.

Filosofía y política en Aristóteles y Hannah Arendt.

BLANCA A. QUIÑONEZ

Resumen

Nuestro propósito es establecer las conexiones y diferencias entre el pensamiento de Aristóteles y Hannah Arendt. Para ello acudimos a dos nociones básicas que ambos manejan: la filosofía y la política. En primer término, luego de una caracterización general de los supuestos metodológicos y el contenido de la *Política* de Aristóteles, mostramos el pasaje del libro VII para destacar el lugar que ocupa el filósofo en la polis en la cual se inserta a través de una actividad que tiene implicancias en ella. Interpretamos que para el pensador el ejercicio de la actividad intelectual no significa una sustracción o negación total de la vida en comunidad, ya que sirve de orientadora de la vida política.

El intelectual ocupa un rol destacado en la política, ya que el hombre público extrae de la filosofía los criterios en base a los cuales juzga qué es lo justo, qué es lo bello y qué es lo conveniente. Luego contraponemos este texto al pasaje del libro X de la *Ética a Nicómaco* en el cual el filósofo aparece inmerso en la contemplación de los seres divinos. Intentamos realizar una aproximación entre las dos obras analizadas.

A continuación mostramos las características con las que Arendt contrapone la vida filosófica a la vida política, en cuanto frutos de experiencias distintas: La primera requiere la *scholé* para la reflexión y el ejercicio solitario del *nóus*, mientras que la segunda es acción orientada por la *phrónesis*; la primera aspira a la verdad mientras que la segunda acepta la *dóxa*; la filosofía nace en el interior del hombre, por el contrario, la política nace en el entre-los hombres, o sea, fuera del hombre.

Finalmente objetamos algunos aspectos de la lectura de Arendt sobre Aristóteles. Sin embargo, no dejamos de señalar la gran influencia que ha tenido sobre ella su pensamiento. Entre los elementos comunes destacamos: El hombre es un ser hablante y el lenguaje es lo que hace del hombre un animal político; la polis es una pluralidad de elementos disímiles que empero goza de una igualdad relativa; la libertad es una noción política vinculada a un espacio común; la vida pública en democracia es el resultado de la persuasión mutua entre los ciudadanos que provoca el posterior consenso.

Palabras clave: Filosofía - Política - acción - Aristóteles - Hannah Arendt

Philosophy and politics in Aristotle and Hannah Arendt.

Abstract

Our purpose is to establish the connections and differences between the thinking of Aristotle and Hannah Arendt. For this we turn to two basic notions that both handle: philosophy and politics. In the first place, after a general characterization of the methodological assumptions and the content of Aristotle's *Politics*, we show the passage from Book VII. Thus we emphasize the place that occupies the philosopher in the polis in which is inserted through an activity that has implications in it. We interpret that for the thinker the exercise of intellectual activity does not mean a total denial or withdrawal of community life, since it serves as a guide for political life.

The intellectual occupies a prominent role in politics, since the public man extracts from the philosophy the criteria on the basis of which he judges what is fair, what is beautiful and what is convenient. We then contrast this text with the passage from Book X of *Nicomachean Ethics* in which the philosopher appears immersed in the contemplation of divine beings. We try to make an approximation between the two works analyzed.

Here we show the characteristics with which Arendt contrasts philosophical life with political life, as fruits of different experiences: The first requires the *scholé* for reflection and the solitary exercise of *noús*, while the second is action oriented by *phrónesis*; The former aspires to the truth while the latter accepts the *doxa*; Philosophy is born in the interior of man, on the contrary, politics is born in the between-men, that is, outside of man.

Finally we object some aspects of the reading of Arendt on Aristotle. However, we do not fail to point out the great influence that has had on her thinking. Among the common elements we emphasize: Man is a speaking being and language is what makes man a political animal; The polis is a plurality of dissimilar elements which, however, enjoys a relative equality; Freedom is a political notion linked to a common space; Public life in democracy is the result of mutual persuasion among citizens that provokes the subsequent consensus.

Keywords: philosophy - politics - action - Aristotle - Hannah Arendt

Filosofía y política en Aristóteles y Hannah Arendt.

BLANCA A. QUIÑONEZ

Nuestro trabajo apunta a la relación del mundo helénico con el presente. Sin embargo, los textos clásicos recobran actualidad cuando los leemos y descubrimos el sentido que tienen para la construcción del hoy y se convierten en un referente cultural. Sin embargo, no debemos tomarlos como actuales ni como arquetipos despojados de su propia temporalidad, sino indagar en qué medida sus respuestas tienen validez para nosotros, porque tienen carácter filosófico. En este marco, nos proponemos establecer las conexiones y diferencias entre el pensamiento de Aristóteles y el de Hannah Arendt. Para ello acudimos a dos nociones básicas que ambos manejan: la filosofía y la política. Con respecto a la primera, la pensadora considera que para el Estagirita, la filosofía es una reflexión solitaria del *nóus*, a diferencia de la política, que es una actividad pluralista y comunitaria. La esfera pública ofrece el espacio adecuado para la aparición del discurso y la acción políticos, mientras que el pensar ni lo necesita, ya que es una actividad invisible que no se manifiesta externamente y no tiene ninguna urgencia por aparecer y ni siquiera un moderado impulso de comunicarse con los demás.

La distinción entre vida contemplativa o vida de quietud y vida activa o vida de inquietud determina todas las consideraciones de Arendt. Para la intérprete, además, ambas son frutos de experiencias distintas: La primera aspira a la verdad como fruto de la contemplación de los seres eternos, mientras que la segunda está orientada por la *phrónēsis*; acepta la *dóxa*, es decir, el intercambio de opiniones. Por eso, “La dicotomía entre contemplar la verdad en soledad y apartamiento y quedar atrapado en relaciones y relatividades de los asuntos humanos se convirtió en algo indiscutible para la tradición del pensamiento político” (1987, 126).

Nuestra lectura incluye la consideración de varios aspectos:

1.- El método de la Política

Para refutar la consideración de Arendt, señalamos ante todo que Aristóteles cuando habla de las ciencias prácticas, que se ocupan del obrar del hombre, ubica entre estas a la política, de la cual él, más que un actor, ha sido un teórico. En cuanto ellas (incluida la Ética) abordan “las cosas humanas” tienen un método en común: la dialéctica. Recordemos que la dialéctica alude a un diálogo -entre dos o más personas- acerca de un problema desde posiciones opuestas, con el uso de argumentos. Estos expresan respuestas contradictorias frente a un interrogante, que no da lugar a una solución intermedia: si una es verdadera, las otras necesariamente son falsas (*Analíticos Posteriores*, I, 27 a).

Dicho interrogante constituye una *proposición dialéctica*, definida como “una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios y, entre estos, bien para todos, o la mayor parte y que no sea paradójica” (*Tópicos*, I, 104 a 10).

Sin embargo, para que haya diálogo, y no meras posiciones opuestas, debe haber algo en común entre los dialogantes, esto es, que las premisas sean aceptadas y respetadas por quienes argumentan.

Se trata de los *endoxótata*, o sea, las opiniones más sugestivas, ya que, señala Aristóteles, es imposible tener en cuenta a todas. Se refuta a partir de ellas, pero como tales los *éndoxa* no son refutables, dado que hay acuerdo o cierto consenso en su aceptación por la sociedad. Empero, para evitar la arbitrariedad, la dialéctica apela a la semántica, es decir, analiza el significado de cada término y determina si su uso tiene siempre el mismo sentido, para evitar los equívocos. Aristóteles considera que todos los hombres están en alguna medida ya orientados en la realidad en cuanto participan del lenguaje que da sentido a las cosas.

Como observamos, hay un punto de partida que es la experiencia y por ende se tiene en cuenta a los fenómenos. Tomemos como ejemplo el texto del comienzo del libro VII de la *Ética a Nicómaco*:

Aquí, como en los demás casos, debemos establecer las apariencias e investigar en primer lugar las dificultades que presenten, para probar después, si es posible, la verdad de las opiniones generalmente admitidas (*ta éndoxa*) sobre estas experiencias; y si ello no es posible, la mayoría y las más autorizadas. Pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones comunes, la demostración será suficiente (1145 b1 y ss.).

Como vemos, para Aristóteles el pensamiento es siempre dialógico, lo cual lo ha llevado en todos los escritos a tener en cuenta las posiciones más relevantes del momento -o del pasado- con las cuales vale la pena polemizar; esto lo aleja de caer en un solipsismo intelectual, como piensa Arendt acerca de su especulación filosófica.

La mayoría de los intérpretes destacan el uso de *dokéin*; dice, por ejemplo: “Toda acción y elección *parecen* tender a algún bien” (*Ética a Nicómaco*, I, 1,1004 a.); esto significa que Aristóteles enuncia una generalidad admitida por la mayoría de los individuos a partir de la observación de los hechos; empero dicha afirmación debe ser sometida a una consideración crítica a través del método dialéctico, definido en la *Retórica* como “el arte de persuadir”(1354 a).

En efecto, si tomamos como ejemplo las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco* observamos que Aristóteles lleva a cabo distintas consideraciones sobre el bien del hombre; para ello parte de los géneros de vida que definen la felicidad de distinta forma:

“No es sin razón que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los géneros de vida” (I, 2, 1095 b 15).

Mas la argumentación que concluye en contradicción con las premisas es refutada (*élenchos*) o mejor, puesta a prueba (*Tópicos*, VIII, 161 a). Es decir, luego de demostrar que algunas respuestas son unilaterales o insuficientes, da una respuesta que pretende ser superadora de las demás.

Otro aspecto a mencionar es el carácter público que tiene dicho método. En efecto, Aristóteles señala luego: “Pero sigamos hablando desde el punto en que nos desviamos”. Entendemos que el uso del plural

“sigamos hablando” alude a un auditorio capaz de entender y de valorar los discursos y la crítica, ya que ve cuándo se da la contradicción con relación a los principios admitidos al comienzo, por lo cual determina quién obtiene éxito; triunfa el que ha sido capaz de refutar al otro sin dejarse refutar por él. Tengamos en cuenta que la contradicción es el signo de la falsedad, de modo que quien ha incurrido en ella es considerado perdedor por el público que opera como árbitro.

Como maestro, Aristóteles muestra que la verdad no se logra en soledad, sino en el diálogo, puesto que ella se refiere a todo un discurso, no a una proposición aislada, y surge en una comunidad social, política y ética.

2.- El hombre, animal que posee logos

Si tomamos como punto de partida *La condición humana* (1958,39) no quedan dudas de que Arendt traduce *lógos* por discurso. En efecto, dice: “El hombre es un ser que tiene discurso, y eso es algo único”; también traduce *zōon lōgon échon* como “ser vivo capaz de discurso”. Además, tanto la acción como el discurso son actividades constitutivas de la vida política, la cual supone una pluralidad de individuos semejantes y diferentes que tienen la necesidad de comunicarse entre sí.

Cabe destacar empero el análisis que hace la pensadora con posterioridad del escrito aristotélico *De interpretatione* en su obra *La vida del espíritu* (1971, 1219). Muestra aquí con claridad el vínculo íntimo entre pensamiento y lenguaje, de manera que -señala- las palabras con significado y los pensamientos se parecen.

Según la intérprete, Aristóteles jamás tiene en cuenta, en su análisis de la relación entre el lenguaje y el pensamiento, la cuestión de las prioridades, o sea, no resuelve si el pensamiento es el origen del lenguaje y del discurso, de manera que este es solamente un instrumento para comunicar los pensamientos, o si el pensamiento es la consecuencia de que el hombre sea un animal que habla. En cualquier caso, alega, los seres pensantes sienten el impulso de hablar y los hablantes el de pensar.

Por cierto, Aristóteles señala que el *lógos* -algo exclusivo del hombre- es la razón por la cual él es un ser político (puesto que la naturaleza no hace nada en vano). Esto nos conduce a la frase siguiente: “La palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto” (*Política*, 1253 a, 10- 15).

Arendt (2015,153) señala que “la acción (*práxis*) y el discurso (*léxis*) corresponden a la esfera de “las cosas humanas”; empero, va más allá con su conexión entre comunicación y política. Afirmar que la *isonomía* no significa que todos sean iguales ante la ley sino que todos tienen el mismo derecho a la actividad política, la cual implica hablar los unos con los otros. La *isonomía* entonces es la libertad de palabra y por lo tanto también es *isegoría*, es decir, poder manifestar la propia opinión ante la Asamblea.

Cabe señalar que, a partir de Heidegger, algunos estudiosos como Aubenque interpretan también la expresión aristotélica *El hombre es un ser que tiene logos*, como algo remitido al espacio del lenguaje. Es decir, los seres humanos, *más que animales racionales somos animales con lenguaje*, ya que este nos constituye como seres políticos. En efecto, en su artículo “Aristotele était-il Communiste?” (1998,32) el pensador francés analiza la célebre frase del comienzo de la *Política*: “El hombre es por naturaleza un animal político” (I,2, 1253 a 3) y *por esta razón es el único de los animales que posee lenguaje* (1253 a10). Significa que hay una relación de finalidad entre la posesión del lenguaje y la naturaleza política del hombre, ya que para poder participar en la vida comunitaria la naturaleza le ha otorgado la capacidad de comunicarse con los demás y otorgarle significado a lo que es beneficioso o dañino, lo justo y lo injusto (1253 a 15).

Observamos que el lenguaje, en cuanto algo propio del hombre, permite al individuo tener la percepción del bien, del mal y de lo justo y poseer tales nociones en común. Resulta clara la similitud entre la lectura de Arendt y la de Aubenque, aunque este último no va tan lejos en su interpretación acerca de la *isegoría* o *isonomía*.

Por nuestra parte, y sin entrar en un amplio debate, pensamos que tiene razón Arendt al mostrar la íntima trabazón entre el pensamiento y la palabra en Aristóteles ya que su preocupación es ante todo la búsqueda de significado en el discurso (*De interpretatione*, (16 a 4-17 a). Ubicarlo dentro de la discusión de los partidarios del giro lingüístico es dejar de lado la historicidad de su respuesta.

3.- La noción de Polis

Destaquemos ante todo que para Aristóteles la ciudad es una pluralidad: Es necesario que la casa, como la ciudad, sean una, pero no por completo, ya que si esa pluralidad se anula habrá una ciudad

inferior, como si de una sinfonía hiciésemos una homofonía, y de un ritmo un único pie (*Política*, II,1263b31-35).

Como dice muy bien Monique Canto (1993,53), Aristóteles busca la unidad de la polis a través de la unidad de sentimientos y opiniones, es decir, la sinfonía y la homofilía; pero la sinfonía no es homofonía, ya que la armonía no significa unísono. Y con razón concluye la estudiosa francesa que el pluralismo es el mayor aporte del Estagirita.

Arendt destaca que la definición aristotélica de la ciudad y de la constitución no tiene como modelo la unicidad de un organismo sino la composición de una mezcla, tal cual lo testimonian las primeras definiciones del libro III de la *Política*:

La constitución o régimen es una cierta ordenación de las magistraturas y quienes habitan la ciudad, y puesto que la ciudad es una mezcla, como cualquier totalidad que está compuesta de varias partes, sin lugar a dudas debe tratarse ante todo del ciudadano. Pues la ciudad es una pluralidad de ciudadanos. (1274b 38-41).

La ciudad está constituida de elementos disímiles, por eso la virtud de todos los ciudadanos no es la misma (1277a). Tampoco debemos identificar la virtud del ciudadano con la virtud ética, la virtud del hombre bueno, o *spoudáios* (1276 b 32). En efecto, en la Polis no hay una única virtud ética, sino una pluralidad diferenciada de virtudes políticas, al igual que un coro, en el cual la virtud del corifeo y la de su asistente son distintas.

El concepto de ciudadano es relativo al régimen, de manera que un buen ciudadano es quien cumple con las obligaciones propias del cual es miembro. Nos encontramos por lo tanto con dos planos, el ético y el político, los cuales, advierte bien el Estagirita, no necesariamente coinciden. En efecto, es posible que alguien sea un buen ciudadano y un mal hombre desde el punto de vista de la moral:

La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no es necesario que todos los ciudadanos de la ciudad perfecta sean hombres buenos (*Política*, III, 4,1277 a 5).

En otros términos, la homonoia política está constituida por una pluralidad de virtudes diferentes. Sin embargo, el modelo frecuente del coro y el de la tripulación de la nave -muy usado por Platón- supone

una taxonomía de tipo organicista; ello implica una pluralidad con funciones propias pero con un objetivo común, que es la salvación del barco o de la Polis. Significa que las diferencias de capacidades acarrea también una división del trabajo.

Observamos que la cualidad de cada parte es apropiada por el todo, el cual de este modo la compone con otras cualidades y las optimiza. Inclusive cuando se encuentren individuos que carecen de toda cualidad, en la democracia ellos pueden participar en las funciones deliberativa y judicial, ya que, al mezclarse con los que poseen cualidades, ayudan a la ciudad. Así sucede con ciertos individuos, que aislados carecen de madurez en el juicio sobre cuestiones políticas, pero unidos a otros resultan eficaces: “Semejan un hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos, caracteres e inteligencia” (*Política*, III,11,1281b).

Encontramos también la imagen del banquete: Cuando los alimentos son diversos porque han sido aportados por varios individuos, con otros pueden ser mejor digeridos (*Política*, III,11, 1381 a). Es como si la diversidad numérica -cuanto mayor mejor- constituyera una cualidad. Bárbara Cassin(2008,166) recomienda la imagen del pic-nic y recuerda la traducción de *ta symphoretá* de Liddell, Scott y Jones.

Esta mezcla alcanza su mayor desarrollo en la República, en la cual participan activamente todos los ciudadanos y el régimen expresa las opiniones de la mayoría. La opción de Aristóteles por la república pone de relieve que en ella “el pueblo rige la ciudad buscando el interés común” (III, 1279 a). De ahí que nos atrevamos a hablar de “democracia moderada”, a diferencia de la democracia extrema en la cual los libres y pobres (cuando son mayoría) gobiernan en su propio beneficio (III, 1290 b ,15). Esta última, en cuanto no apunta al bien común, es un régimen desviado.

Observamos que “toda polis es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno” (*Política*, I, 1, 1252,1-6). Ahora bien, aunque no todos los ciudadanos deban ser buenos, Aristóteles destaca la necesidad de que en el gobernante coincidan el buen ciudadano y el hombre bueno, ya que debe poseer la prudencia (*phrónesis*). Esta es definida como “una disposición racional, verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (*Ética a Nicómaco*, IV, 1140 b).

La tarea de esta virtud intelectual es articular lo universal y lo particular, ya que dirige la elección inteligente del gobernante que se proyecta en la polis mediante el enunciado y promulgación de leyes buenas (*E.N.* IV, 1141 b 28).

Podemos concluir que la lectura de Arendt es unilateral, porque si bien con razón distingue el ámbito político y el filosófico en Aristóteles, no tiene en cuenta que ambos convergen armoniosamente en la figura del buen gobernante.

4.- El filósofo y el político: sus vinculaciones con la Polis

Desde la perspectiva de Arendt -dijimos- la política nace en el “entre-los hombres” y se establece como relación; por lo tanto está completamente fuera del hombre; se deduce de ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política organiza de antemano a los individuos absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos

Arendt señala que al comienzo de la tradición la política existe porque los hombres están vivos y son mortales, mientras que la filosofía se interesa por aquellos asuntos que son eternos, como el universo; empero, el interés del filósofo por la política surge de su ser mortal, pero en una relación negativa con su ser filósofo. Los hombres que viven juntos y en mutua dependencia y también el hombre como ser que actúa se dan fuera del contexto de la filosofía política, incluso cuando sus autores se han ocupado específicamente de la política (2015,97). Este es el caso de Aristóteles, que efectivamente se mantuvo prescindente de los acontecimientos políticos de Atenas.

Sin embargo, este hecho no justifica la interpretación de Arendt con respecto a la relación entre “ocio” y quehacer político. Ella dice que la *scholé* significa libre del quehacer político, no participación política y por tanto libertad del espíritu para dedicarse a lo eterno, es decir, la actividad filosófica, lo cual solamente es posible si se han resuelto las carencias y necesidades de la vida cotidiana. Consideramos que hay una mal comprensión de Arendt con respecto al vínculo entre *scholé* y vida política, ya que no es de oposición sino de vínculo, en cuanto la primera es condición de posibilidad de la segunda.

En otros términos, el ocio, del cual puede disfrutar el ciudadano liberado de tareas manuales, es el lapso temporal que algunos dedican a la filosofía, mientras otros participan de la función pública y del

ejercicio de la virtud ciudadana. Al respecto, hay textos definitorios en la *Política* cuando habla de la educación musical como aquella que proporciona la belleza y armonía del alma.

Pero entonces surge la pregunta acerca de qué valor tiene la vida filosófica, la cual significa un alejamiento de las tareas de gobierno para dedicarse a la contemplación de los seres inmutables y divinos, por lo cual esa vida también se convierte en divina (*Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178b). Esto marca una continuidad con el *Protréptico*, obra temprana donde Aristóteles también había afirmado que el “*nóus* es algo divino en nosotros”. En este aspecto, podemos dar la razón a Arendt en cuanto que la filosofía se ocupa de lo permanente y eterno. Sin embargo, queda planteado un problema:

Se discute si es preferible la vida política o práctica, o más bien la desligada de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida teórica que según algunos se despreocupa de los quehaceres de la comunidad, es decir, la vida filosófica (*Política*, 1324 b).

Empero, Arendt (2015,92) considera que, a partir de la distinción entre la vida activa y la vida contemplativa, Aristóteles establece de inmediato una jerarquía en la cual el *bíos politikós*, la vida dedicada a los asuntos humanos es inferior al *bíos theōretikós*, ya que el ejercicio del *theōreín*, o sea, la reflexión que conduce al conocimiento, posee una dignidad por sí misma, mientras que la acción tiene siempre lugar en beneficio de otra cosa, la polis. Por cierto, en la *Política* VII el Estagirita advierte que “en nosotros la razón (*lógos*) y la inteligencia (*nóus*) son el fin de la naturaleza, de modo que a ellos debe orientarse la formación y el ejercicio de los hábitos morales” (15, 1334 b 15), de allí la primacía del *theōreín* o actividad filosófica

Además, en su separación tajante entre Filosofía y Política, Arendt (2015,43) afirma que con Aristóteles comienza el tiempo en que los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad, y ello no solamente en el sentido de que la filosofía carezca de una tarea específica en el terreno político, sino en el sentido mucho más importante de que el filósofo tiene menos responsabilidad hacia ella que cualquiera de sus conciudadanos ya que el modo de vida del filósofo es distinto.

Interpretamos por nuestra parte que para Aristóteles el ejercicio de la actividad intelectual no significa una sustracción o negación total de la vida en comunidad, ya que sirve de orientadora de la vida política. Para

refutar a la pensadora alemana recordemos que el Estagirita, a fin de no establecer una separación insalvable entre el filósofo y el hombre justo, señala que la vida práctica no se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados del obrar, sino que lo son mucho más la contemplación y la meditación, que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas (*Política*, VII, 1325b).

En efecto, el hombre público extrae de ella algunos criterios o definiciones en base a los cuales juzga qué es lo justo, qué es lo bello y qué es lo conveniente. En suma, la filosofía es necesaria para la praxis del bien, de modo que el *theōréin* es la mejor *práxis* para el ser humano.

5.- La virtud de la justicia

Aristóteles destaca que la *phrónēsis* es una cualidad del político, en cuanto se vincula con la justicia; ésta es la virtud ética que se refiere ante todo a la distribución de los bienes comunes; además, se funda en la ley. Recordemos que la esencia del ciudadano consiste en la capacidad de ejercer poderes judiciales, ejecutivos y deliberativos; esto significa poseer las disposiciones de derecho positivo que son propias de la mayoría de las ciudades. Vemos que es un concepto relativo al régimen.

Sin embargo, Aristóteles señala que, en la medida en que el buen ciudadano en la democracia llega al ejercicio del gobierno, pone en juego la virtud de la prudencia y de la justicia; de este modo logra su identificación con el hombre de bien, ya que la prudencia es la única virtud que permite el buen gobierno puesto que ella conoce cómo debe conducirse aquél y los demás hombres. El prudente encarna el bien moral o el bien humano, y también la justicia general que el buen gobernante prescribe a sus conciudadanos.

Recordemos que dicha virtud ética es la virtud social por excelencia, ya que no solamente lleva a cabo la distribución de los bienes entre los ciudadanos de acuerdo a sus méritos, sino que también restablece el orden cuando hay conflicto entre ellos, aplicada como justicia retributiva. En el orden jurídico, es más precisa y perfecta entendida como equidad, que es una corrección de la justicia, y como tal, es mejor: "Así, lo justo y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal (*Ética a Nicómaco*, V,10,1137 b 10).

La equidad, en efecto, es la que considera los casos particulares que la ley -“razón sin apetito”- no puede contemplar con su mirada general, Y para este ejercicio consideramos que es muy importante que el juez ponga en juego su responsabilidad moral y, con el reconocimiento de que las situaciones humanas cambian, debe dejar de lado la ley escrita (*Retórica I, 3, 1374b 10-20*).

La noción de equidad, interpretada de diversos modos, sea como benevolencia o como reconocimiento de la fragilidad humana, pone de relieve que las consideraciones filosóficas de Aristóteles se mueven en el ámbito de las relaciones o “el entre” al decir de Arendt. En consecuencia, ratifican el método que hemos descrito al comienzo de nuestro análisis.

Ahora bien, la pensadora en su libro *Responsabilidad y juicio* considera que “las cuestiones legales y las morales no son en absoluto las mismas”, y que “En el centro de las consideraciones morales de la conducta humana se halla el yo; en el centro de las consideraciones políticas se halla el mundo” (2007,28). La moral se basa en la libertad de elegir; es el resultado de la auto-reflexión en soledad; es el diálogo consigo mismo y con autonomía. Por el contrario, la actividad política depende del acuerdo no forzado con los demás y tiene en cuenta la obediencia a la ley. Aclara empero que tienen cierta afinidad porque ambas presuponen la capacidad de juzgar.

Saber hasta qué punto esa facultad de pensar se extiende a la esfera estrictamente política, en la que uno está siempre en compañía de otros, es otra cuestión; empero cualquiera fuere la respuesta de la filosofía política, es claro que no hay ninguna norma moral, individual y personal de conducta que pueda excusarnos alguna vez de la responsabilidad colectiva, incluso cuando nos hemos negado a participar en la vida pública. Paradójicamente, cuando la mayoría se deja llevar irreflexivamente por lo que los demás hacen o creen, el pensar deja de ser marginal en las cuestiones políticas, ya que su rechazo a la participación -su resistencia- se convierte en una especie de acción.

Porque la facultad de actuar, que es la facultad política, solo puede actualizarse en una de las variadas formas de comunidad humana (2007,159).

Podemos observar que finalmente Arendt converge con Aristóteles en el reconocimiento del vínculo entre lo ético y lo político.

6.- La libertad

La consideración del tema de la libertad que realiza Arendt (2015,152) es bastante incompleta, ya que simplemente contrapone la noción política del período clásico con la perspectiva que tendrá luego en el helenismo, momento histórico en el cual el individuo se recoge en su interioridad al dejar de lado su participación en la Polis, actitud semejante a la del filósofo. Por eso, en términos generales la estudiosa manifiesta que para el griego la política no era un medio para lograr la libertad, una vida libre, ya que ser libre y vivir en una polis en cierto sentido eran uno y lo mismo.

Arendt reduce con precisión la libertad en Aristóteles al ámbito de los ciudadanos, quien no está apremiado por las necesidades físicas de la vida, ni sujeto a la dominación de otros hombres. Para eso debe tener esclavos que trabajen por él y ejercer su acción entre iguales, es decir entre ciudadanos. De ahí que la definición de *pólis* sea una comunidad de iguales en busca de la vida mejor (*Política*, 1328 b 35).

Más aún, añade que la libertad es la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política, de modo que sin ella la vida política no tendría sentido; la razón de ser de la política es la libertad y el campo en el que se aplica es la acción en el espacio público. En otros términos, la acción y la política como posibilidades de la vida humana no las podemos pensar sin asumir que la libertad existe; tampoco podemos abordar algún tema político sin tratar el tema de la libertad humana (2015,158). Considera empero que la libertad en la antigüedad fue entendida como “poder” hacer algo, o sea, actuar, y no como una actividad que involucre al pensamiento¹

Observamos que Arendt (2015,157) reitera las ideas expresadas en el artículo “¿Qué es la libertad?”: Señala allí que la tradición filosófica distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir a la introspección.

Arendt piensa que no hubo preocupación por la libertad como interioridad en toda la historia de la gran filosofía desde los presocráticos hasta Plotino, el último filósofo antiguo. Ella hizo su

¹ El tema es desarrollado -aunque no sistemáticamente- a lo largo del capítulo “Algunas cuestiones de filosofía moral” del libro *Responsabilidad y juicio*.

aparición en nuestra tradición filosófica cuando la experiencia de la conversión religiosa le dio lugar. En otros términos, es un fenómeno tardío que en su origen fue el resultado de un apartamiento del mundo para transformarse en experiencia interna del yo, señala en “¿Qué es la libertad?” (1996, 158).

Completemos la reflexión de Arendt con algunos textos de Aristóteles que señalan algunos matices en su pensamiento: “Ser libre significa ser gobernado y gobernar a su turno y vivir como se quiera” (*Política* VI, 1317 a); implica no estar subordinado a la voluntad de otro, como el esclavo; los hombres libres están en un pie de igualdad, como lo establece la democracia. Consideramos entonces que la libertad está ligada a la noción de ciudadano que participa en el poder.

Ahora bien, esto supone la facultad de deliberar (*to bouletikón*) y la *proáiresis* como ejercicio de la virtud de la prudencia (*phrónēsis*). Se trata de condiciones interiores que se sintetizan en la idea de autarquía, de manera que consideramos que -más que opuesta- la libertad interior posibilita el ejercicio de la libertad política, en el sentido que la entiende Arendt. Basta recordar los minuciosos análisis de la *Ética a Nicómaco* sobre el acto humano, lo cual nos llevaría a analizar el controvertido tema de la voluntad en Aristóteles para refutar la perspectiva de la intérprete, tarea que dejamos para otra oportunidad, ya que no es el propósito de este escrito.

Conclusión

Para terminar, señalemos en general la gran influencia que ha tenido sobre Arendt el pensamiento de Aristóteles. Entre los elementos comunes destacamos: El hombre es un ser hablante y el lenguaje es lo que hace del hombre un animal político; la polis es una pluralidad de elementos disímiles que empero goza de una igualdad relativa; la libertad es una noción política vinculada a un espacio común; la vida pública en democracia es el resultado de la persuasión mutua entre los ciudadanos que provoca el posterior consenso. En este aspecto, ambos han sido precursores del diálogo político, el mejor antídoto contra la violencia.

Referencias

Fuentes

ARENDT HANNAH: *La condición humana*. Año 1958

_____, “Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Edit. Península. Barcelona. España. Año 1996.

_____, *La promesa de la política*. Edit. Paidós, Barcelona. España. Año 2015

_____, *La vida del espíritu*. Edit. Paidós, Bs. Aires. Año 2002.

_____, *Responsabilidad y juicio*. Edit. Paidós Bs. Aires. Argentina. Año 2007.

_____, “Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Edit. Península. Barcelona, España. Año 1996.

ARISTÓTELES: *De L'Interprétation*. Traducción y notas de J. Tricot. Lib. J. Vrin. Paris. Año 1984.

_____, *Ética a Nicómaco*. Texto griego y traducción de J. Marías. Inst. Estudios Políticos. Madrid. España. Año 1981.

_____, *Política*. Texto griego y traducción de J. Marías y M. Araujo. Inst. Estudios Políticos. Madrid. España. Año 1970.

_____, (2011). *Política*. Traducción al italiano de Renato Laurenti, Edit. Laterza. Bari. Italia.

Bibliografía

AUBENQUE P.: “Aristote etait-il Communitariste?” en Alvarez Gómez A. y Martínez Castro: *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*. Univ. Santiago de Compostela. España. Año 1998.

CANTÓ, MONIQUE: “La unité de l'Etat et les conditions du bonheur public”, en *Aristote Politique*. Edit. ÉPIMÉTHÉE. PUF. Paris. Francia. Año 1993.

CASSIN BÁRBARA: *El efecto sofístico*. Edit. Fondo de Cultura Económica. Paidós. Bs. Aires. Argentina Año 2008.