

Platón y el problema de la política. Una lectura arendtiana

Plato and the Problem of Politics. An Arendtian Reading

Nicolás Di Natale

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina / Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET), Argentina

nicolasdinatale@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1852-9215>

Recepción: 01 Marzo 2023
Aprobación: 01 Mayo 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

El presente artículo recorre la lectura arendtiana de Platón guiada a partir de las anotaciones y reflexiones de la autora alemana bosquejadas en el *Denktagebuch, 1950 bis 1973*. Si bien, la figura de Platón ha sido recurrentemente evocada en diferentes trabajos de Arendt, aquí nos detendremos a hilvanar lo que denominó como el problema de la tradición del pensamiento político occidental, es decir, la hostilidad de la filosofía para con la política.

Palabras clave: Platón, Política, Filosofía, Tradición.

Abstract

The present article traces Arendt's reading of Plato guided by the German author's annotations and reflections sketched in the *Denktagebuch, 1950 to 1973*. Although the figure of Plato has been recurrently evoked in various works by Arendt, here we will focus on what she called the problem of the tradition of Western political thought, i.e. the hostility of philosophy towards politics.

Keywords: Plato, Politics, Philosophy, Tradition.

Introducción

La figura de Platón es crucial en la obra de Hannah Arendt, tal es así que en el ensayo *Philosophy and Politics*^[1] la pensadora alemana se dispone a diferenciar el objeto de estudio y las consecuentes preocupaciones de la filosofía y la política. Esa desavenencia no se remite al método de cada disciplina en cuestión, sino que es una decisión política *per se*. En consecuencia, Arendt no tuvo reparos en afirmar que la filosofía enturbia los ojos y torna imposible para el ser humano apreciar la cosa misma, el *factum* de los hechos. De ese modo, a la política, dice Arendt, le corresponde eminentemente la acción, como a la filosofía el pensamiento.^[2] Es que la filosofía se encuentra dentro de lo que ella entiende como la disposición propia de la *vita contemplativa*, puesto que la principal actividad del ser humano singular, libre de toda ocupación biológica, estaría en la búsqueda de la verdad eterna en el *kósmos*. A saber, el cuerpo exige movimiento y el filósofo vive en la completa quietud de la contemplación.^[3]

La preocupación de la filosofía política, tal como la describe Leo Strauss, radica en transformar la opinión (*doxa*) sobre los asuntos políticos en conocimiento (*episteme*). Fiel a Platón —y a la tradición del pensamiento occidental— Strauss considera posible hallar un fundamento (*Grund*) sobre el qué hacer de la cosa pública. Esto significa que la acción política, en los términos straussianos, se orienta hacia el conocimiento del bien y, por ello, es posible dar un ordenamiento justo a la naturaleza de los asuntos humanos.^[4] Platón, efectivamente, inaugura la tradición del pensamiento político de Occidente al circunscribir el orden político a la Idea Suprema del Bien, conceptualización que fue forjada ante la condena a muerte de su maestro, tal como se describe en la *Apología de Sócrates* (2003).^[5] En tanto, el filósofo, como bien lo explica Arendt en *Tradition and the Modern Age*, “se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos”.^[6] La ruptura entre la filosofía y la política radica en la desconfianza propia sobre la contingencia de la acción política. La contingencia es un mal que obnubila a los seres humanos y hace de su vida una existencia intrascendente; por ello, para lidiar con el mundo humano, en tanto perecedero, contingente y finito, la Idea del Bien, eterna, permanente y transhistórica, debe ser la guía de los gobernantes.

La extraordinaria obra de Hannah Arendt no se limita a la vasta cantidad de libros, artículos e intervenciones públicas editadas póstumamente, sino que además nos dejó la bitácora de su minucioso trabajo: *Denktagebuch, 1950 bis 1973*.^[7] Este “diario de pensamientos”, que conocemos gracias al excelente trabajo de la editorial alemana Piper, echa luz en torno a las lecturas, anotaciones, comentarios y reflexiones de nuestra autora. Y también nos ha servido de guía para comprender cómo la figura de Platón influyó cabalmente en el pensamiento de Arendt. Ahora bien, el presente trabajo no busca realizar una cronología de las apariciones del gran filósofo griego en el *Denktagebuch*, ni tampoco en otras de las obras mencionadas, puesto que nuestro objetivo es exponer las anotaciones y comentarios de Arendt producto de la lectura de *Politeia*,^[8] *Politikós*,^[9] *Nomoi*,^[10] y en menor medida *Phaidon*,^[11] dado que dichas obras son la piedra angular de la filosofía política de Platón.

Nuestro recorrido comenzará con una contextualización teórico-política de la postura platónica en sus principales obras, aspecto que creemos no ha sido considerado en demasía por Arendt y que entendemos que es imprescindible para comprender el derrotero del pensador griego. Luego, recogeremos las anotaciones críticas más relevantes bosquejadas en el *Denktagebuch, 1950 bis 1973* a partir de tres hilos conductores sobre la definición de la política y el rol de Sócrates, a saber: la política como dominación, la filosofía contra la política y la soledad de la filosofía. Por último, nos detendremos a analizar la distinción realizada en *Philosophy and Politics* sobre la figura de Sócrates para argumentar que la presencia del tábano de Atenas como así también el de su discípulo afianzaron, en Arendt, la idea de la política como el acontecimiento humano por excelencia.

1. Platón como político

En *Platone político*,^[12] Giorgio Colli realiza un extraordinario trabajo analizando el devenir de Platón como partícipe de los asuntos políticos de su época. Luego de reponer las diferentes interpretaciones filológicas e historiográficas —que exceden al presente trabajo— descarta que *Politeia* sea “una elaboración puramente racional y muy alejada de la realidad”.^[13] Por el contrario, Platón era un hombre que aspiraba con mucha “tenacidad a la acción práctica” y buscaba, con la publicación de *Politeia*, influenciar directamente en la vida política de su tiempo.^[14] En otras palabras, *Politeia*, agrega Colli, “es la fusión de lo ideal y lo real”, el método del cual debe servirse todo hombre que aspire a “alcanzar lo ideal a través de lo real”.^[15] Siguiendo al filósofo italiano, en algunos pasajes de los libros VI y VII de la obra en cuestión, Platón consideraba posible el Estado Ideal.^[16] De modo tal, el Estado era un individuo engrandecido, dotado de *eros*,^[17] que conciliaba en sí la moral individual con la política, es decir, hacía necesaria la vida estatal para impulsar la consumación de la Idea Suprema de lo Bello.^[18] En definitiva, “el Estado ideal [es] una institución educativa en la que el individuo es conducido mediante el eros al conocimiento de la idea suprema”^[19] y, por tanto, el hombre era llevado a purificar y develar el verdadero individualismo —alejado de la propiedad y la familia—; liberando la verdadera esencia del alma “que se mantiene igual a sí misma en la vida inmortal”.^[20]

Como bien analiza Colli, en el Estado ideal todo ciudadano debe hacer lo propio (*heautoû prattein*), ocupando la posición que le fue “asignada con arreglo a su valor” y en la medida que la escala de funciones se despliegue armónicamente reinará la justicia.^[21] Aquí hallamos

el verdadero sentido democrático de Platón, que no se basa en una igualdad abstracta, sino que permite que cada cual desarrolle y produzca cuanto hay en él de latente y potencial, y que, una vez realizado, conduciría, a su parecer, al cumplimiento del sueño más preciado de su vida, la felicidad de todos los hombres^[22].

Sin embargo, rápidamente el filósofo italiano desdibuja la anterior afirmación para dar cuenta que en los libros VI y VII de *Politeia* la felicidad de los hombres cede su lugar, como fin último del Estado, al “conocimiento de la idea suprema del bien”, solo a disposición de los filósofos”.^[23]

Politikós, dice Colli, es el resultado del devenir infructuoso de Platón en la vida pública como formador del *Filósofo-Rey*. Se manifiesta por ser “uno de los diálogos más tormentosos”,^[24] donde emergen dos puntos de vista contradictorios referente a la actividad política: por un lado, se sitúa al verdadero político como poseedor del conocimiento filosófico en un grado superior sobre sus súbditos pero también sobre las leyes; y, por el otro, el político es el hombre superior del cual brota la ley: la única garantía contra los desórdenes y males de la comunidad.^[25] La emergencia de la ley surge como necesidad para cuidar al hombre del propio hombre: es, en otras palabras, la degradación de la política para Platón. No obstante, reconoce a la ley su funcionalidad, que, al igual que una receta prescrita por un médico, se presenta como un saber político para aplicar un remedio sobre las contingencias sociales. De esa dicotomía, agrega Colli, se vislumbra el puente conceptual de *Politikós* entre *Politeia* y *Nomoi*.

Para Platón, como veremos más adelante, el verdadero político no requiere estar siempre en el poder. Su función consiste en aconsejar a los gobernantes. Por ello, debe estar con su saber técnico a disposición del rey. Mientras se abre el abismo entre quien sabe, pero no ejecuta, y quien tiene el poder efectivo, pero no tiene el conocimiento, es el político quien tiene la capacidad para determinar quién debe dar órdenes y quién debe obedecer. El político es “una especie de político originario, el primero de los políticos”,^[26] que, al igual que Cronos, intenta conducir el destino de la humanidad. Mientras Cronos dirigía el universo, los hombres estaban agrupados como rebaños felices y sin ningún tipo de necesidad de ordenamiento político. Por lo tanto,

solo cuando Cronos abandona el timón, en el universo se inaugura el período cósmico de la política,^[27] quedando librado a la suerte de la humanidad el destino de su propia existencia.

Para Colli, la distinción entre lo ideal y lo real en el pensamiento político puede identificarse en *Politeia* y *Politikós*, a saber: en *Politeia*, Platón parte de la condición natural del hombre que, por medio de la educación, alcanza a lo ideal, pretendiendo de ese modo introducirse en la realidad y actuar en ella, explicando y enunciando que las otras formas de gobierno son deformaciones y expresiones corruptas del Estado Ideal; en *Politikós*, Platón describe a dos hombres de la *polis*: por un lado, el hombre cuya condición natural lo obliga a estar condenado *a priori* y a no poder salir nunca de ella y, por otro lado, el hombre divino, el cual ya no es producto de la educación sino de la fortuna del destino. Es por esto último que Colli esgrime que, cuando la buena suerte hace nacer a un hombre de esa índole divina, el Estado perfecto será realizable.^[28] En consecuencia, se observa claramente cómo en el pasaje de *Politeia* a *Politikós* Platón abdica de la idea de la realización práctica del Estado Ideal: si este ha de tener lugar en el mundo humano será “una afortunada accidentalidad”.^[29]

Otra característica destacada por Colli estriba en la ausencia del rol de la educación en *Politikós*, evidente consecuencia de que la moral cedió su lugar al derecho y, de ese modo, es la ley, y no la Idea del Bien, la que se erige como el instrumento de salvación del Estado.^[30] Si bien el joven Platón creía imperiosamente que el filósofo debía apartarse de la actividad del mundo humano, nunca había perdido la esperanza de poder subyugar a “la recalcitrante humanidad” y “conducirla contra su propia voluntad hacia el ideal”.^[31] Esos deseos de juventud se ven hechos añicos en el texto de adultez que es *Nomoi*. Allí refleja la definitiva adecuación del ideal a la realidad histórica.^[32] A pesar de renunciar a la consumación de la Idea Suprema del Bien, lo que significó abandonar la esperanza de que el hombre poseedor de la verdad y líder de sus semejantes pudiese guiar a toda la humanidad por el camino del bien y de la verdadera felicidad, Platón, una vez más, en el libro XII de *Nomoi*, de forma repentina y abrupta, “introduce una magistratura nueva (...) compuesta por hombres que poseen no solo la recta opinión, sino también la ciencia, y conocen además a la divinidad”.^[33] En otras palabras, a las puertas de la muerte, Platón proclamó nuevamente que “el objetivo del hombre es el conocimiento, y el conocimiento se alcanza en la comunidad y para la comunidad”.^[34]

2. La deformación profesional del pensamiento occidental

Una de las principales críticas que Arendt esboza hacia lo que denomina la gran tradición del pensamiento occidental es el gesto de atar la política a la dominación, esto es, como si fuesen dos caras de un mismo dispositivo conceptual, dos aspectos inescindibles para abordar el fenómeno político. La imposibilidad de abordar lo político como una entidad pura, cuya praxis no requiere de la dominación, ha sido la clave para comprender la pérdida de toda motivación por la política en la modernidad. De ahí que Arendt, tal como lo hemos mencionado al comienzo del presente, se interese por encontrar en el pensamiento de Platón no los lazos estructurantes de la cadena de significaciones acerca de la praxis política, como tampoco diagnosticar la catástrofe del siglo XX a partir de las semillas del autoritarismo sembradas en la Antigua Grecia, sino que su interés radica en hacer visible la deformación profesional de la filosofía en cuanto a su abordaje de la política.

2.1 La política como dominación

Una de las primeras entradas del *Denktagebuch* resalta la definición de la política bosquejada en *Politikós*. Allí, se contempla a la política como el arte de dominar a los hombres con la finalidad de asegurar el cuidado de toda la sociedad.^[35] Arendt observa que, para Platón, el político es quien tiene las riendas de la ciudad como un pastor, cuyo arte implica apacentar a los hombres. El verdadero político se diferencia de la muchedumbre porque posee el saber, hace “una *episteme* de la política, un saber seguro y cierto que permite orientarse en el

dominio público”.^[36] De ahí que, para Platón, la democracia, al ser el gobierno de la muchedumbre, está imposibilitada de acceder al verdadero conocimiento, motivo por el cual se consolida como un régimen disvalioso.^[37] En cambio, en el gobierno “recto por excelencia” quienes gobiernan lo hacen con la verdadera ciencia y pueden así dominar sobre el resto de la comunidad.^[38] Por lo tanto, el poder, en el sentido otorgado por Platón, es de quien posee el saber. La ciencia real gobierna sobre los que tienen la capacidad de actuar y poseen el sentido de la oportunidad para determinar cuál debe ser “el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad”.^[39] Así, la acción política tiene dos modos de aparición: entre quienes saben y no actúan y quienes no saben pero sí actúan, es decir, el comienzo y la ejecución no corresponden al mismo actor.^[40] Esta manera de reemplazar el hacer por el actuar se orienta bajo la finalidad de conceder a la esfera de los asuntos humanos la robustez y previsibilidad propia del trabajo y la fabricación. El político lleva adelante las ideas como si fuese un arquitecto: diseña y supervisa la construcción de la comunidad bajo la Idea eterna del Bien. También resulta elocuente la metáfora del tejido, utilizada por Platón, para describir a la actividad política como el arte de combinar “en una trama bien armada el carácter de los hombres valientes con el de los sensatos” para lograr “el más magnífico y excelso de todos los tejidos”. De ese modo, al contener tanto esclavos como hombres libres,^[41] la política se resuelve como el arte que entreteje a la mayoría.^[42]

Solo el hombre recto, dotado de sensatez, puede gobernar sobre la ley, puesto que la fuerza y el poder han de pertenecer al sabio y no a las leyes.^[43] La ley, a través del legislador, se encarga de la generalidad de los seres humanos, pero nunca podrá asignarle a cada uno con exactitud lo que le conviene.^[44] No obstante, los regímenes políticos, si quieren imitar lo mejor posible al régimen descrito por el político —que gobierna apoyado en el arte de la ciencia política— debe hacerlo según las leyes dictadas por el legislador.^[45] Platón destaca seis formas de gobierno imperfectas, cuya principal distinción radica en si actúa conforme a lo que estipula la ley o por fuera de ella, y una forma perfecta de gobernar, que le pertenece al *filósofo-político*. Los gobiernos según la ley son: la monarquía legislativa (gobierno de uno), la aristocracia (gobierno de pocos), la democracia legislativa (gobierno de muchos). Los gobiernos contrarios a la ley son: la tiranía (gobierno de uno), la oligarquía (gobierno de pocos) y la democracia carente de leyes (gobierno de muchos). En consecuencia, anota Arendt,

democracia, oligarquía y tiranía (...) de estos ninguno es un orden político, sino que son los que podría llamar con la máxima corrección dominio de facciones, ya que ninguno gobierna voluntariamente a quienes voluntariamente aceptaron su gobierno, sino que gobierna siempre arbitrariamente a quienes no aceptan su gobierno por medio de alguna forma de coacción”^[46]. Por lo tanto, sigue la anotación de Arendt, si todos carecen de disciplina, esgrime Platón, “es preferible vivir en democracia, pero si todos son ordenados, de ningún modo ha de vivirse en ella, sino que lejos será mucho mejor vivir en el primero (tiranía), si se exceptúa al séptimo (gobierno del político-filósofo) (...) excepción hecha del individuo que posee la ciencia, hay que excluirlos, dado que no son políticos, sino sediciosos.”^[47]

De esa cita se extrae con claridad que la forma perfecta de gobernar es la monarquía absoluta: allí el *político-filósofo* ejerce su poder por encima de la ley, puesto que es acreedor del arte persuasivo y oratorio.^[48] Tal como lo señala Friedrich Nietzsche, en *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871–1876), “el político es un artista práctico, no un pensador teórico”^[49] —observación luego recuperada por Arendt, sin reconocer la influencia del filósofo de Röcken— y el Estado ideal del *Politikós* puede prescindir de las leyes.

En cuanto a la finalidad de la ley, resulta aporético el pensamiento de Platón, ya que mientras que la ley deba medirse con la vara de la justicia absoluta nunca podrá darse en la tierra debido a que se requeriría de un actor con la potestad de “ver en conjunto toda la realidad de un acontecimiento”.^[50] De este modo, si la justicia que le pertenece al hombre recto significa otorgar a cada uno lo suyo, en tal caso o bien no hay justicia, o bien la misma solo es posible después de la muerte, “pero de ninguna manera puede tener algo que ver con la

política”.[51] La ley, en el decir de Arendt —emparentada con la lectura de Jacques Derrida—[52] es incapaz de ser justa porque la pluralidad humana comprende un sinfín de acciones constantes que se oponen a la posibilidad de una ley eterna que, en caso de existir, ocasionaría un perjuicio para la gestación de una nueva ley. Por lo tanto, concluye la pensadora alemana, “la ley actúa sin arte técnico”. [53] Está claro que, para Arendt, la política es una actividad terrenal gestada entre—los—hombres y, por tanto, excede a sus consideraciones la búsqueda de lo absoluto. La trama de los asuntos humanos es un torbellino incontenible por la norma. En contraposición, Platón, al buscar el orden absoluto y permanente de los asuntos humanos, cree indispensable que el político, para poder mandar sobre los otros, primero debe dominar lo que es suyo (*idion*), para luego poder ejercer su poder sobre lo comunal (*koinon*), puesto que “el pastor humano, en contraposición al divino, ha de incluirse a sí mismo en lo cuidado”. [54] En la lectura de *Nomoi*, Arendt resalta que “dominar significa ser la espontaneidad del dominado”, es decir, para poder ejercer dominio sobre el otro es necesario despojarlo de su espontaneidad [55] y, por ende, obstruir la capacidad de actuar (*archein*).

Para Platón, como bien lo interpreta Arendt, el nuevo comienzo asegurado por la acción no es asunto de la pluralidad humana, sino que radica en la responsabilidad de los colonos para elegir “a los hombres correspondientes en la ciudad madre”. [56] Platón, de esa forma, elude el conflicto político correspondiente al “problema de la fundación” [57] y lo aleja de la violencia inherente de todo acto constitutivo. Arendt alega que el acto de fundación política se encuentra atravesado por la violencia, es decir, “tanto la tradición revolucionaria y la filosofía política, como la antigüedad clásica y la Biblia, parecen identificar la experiencia del origen con la escena de un crimen, con la primacía de la violencia por sobre el derecho”. [58] Siguiendo a Matías Sirczuk, si bien la pensadora de Hannover

acepta que la emergencia de un nuevo régimen está precedida por actos violentos; no obstante afirma que la fundación no es el resultado de la violencia sino del poder que se genera gracias a la acción en concierto. La diferenciación entre liberación y fundación se orienta, por lo tanto, en la distinción entre violencia y poder. [59]

En suma, el conflicto entre poder y violencia fue leído por la tradición de la filosofía política “como la relación política fundamental en los términos de mando y obediencia”. [60] La hostilidad de Platón hacia la ciudad, dice Miguel Abensour, implicó la denuncia arendtiana a la filosofía política occidental de ser la causante del olvido de la acción política. [61] Este olvido ha operado de tal forma en “la tradición que la esencia de la política podría verse inocentemente definida por las relaciones de mando y de obediencia, o, de manera más simple, como el ejercicio de la dominación”. [62]

En consecuencia, Arendt se detiene a analizar, con especial atención, en la tesis de Trasímaco, que lo justo es lo conveniente para el que domina. [63] Para empezar, dice Arendt, debemos diferenciar entre dominar en el sentido de comenzar y gobernar en el sentido de continuar lo comenzado. Hecha esta salvedad indispensable, Arendt anota en primer lugar que *archein* (poder iniciar algo) significa dominar y *kratein* (tener poder), gobernar. Por lo tanto el gobierno no se sostiene en el dominio del inicio, puesto que en el *archein* “está implicada la coacción”. [64] En segundo lugar, el dominio en el sentido político resulta una técnica específica de dominación y gobierno. En efecto, la acción política se devela como el comportamiento activo y guiado por el saber del hombre, “el señor de las cosas”. [65] Y, por último, la acción política, al ser “la acción de uno solo”, no deja lugar para el acto en consonancia con los demás. De este modo, la política, para Platón, se despliega como la disciplina donde unos mandan, otros obedecen y los sabios (filósofos) aconsejan “a los dominadores en el arte de encontrar aquello que debe mandarse”. [66] A su vez, subraya Arendt, el único estímulo de los hombres de bien para atender los asuntos políticos de la *polis* radica en “el miedo a ser gobernado por otros peores”. [67] Si existiese un Estado de hombres de bien, argumenta Platón, habría “una lucha por no gobernar”. [68] Es que ese Estado ideal descrito en *Politeia* está construido sobre la imagen de un hombre particular y “todos los

ciudadanos se comportan como si fuesen un solo hombre”.[69] No obstante, ello no implica la existencia de un sentido orgánico, puesto que el Estado ideal es uno e indiviso y no permite la gestación de la pluralidad humana. En suma, es el filósofo y solo él quien tiene los dotes necesarios para dirigir los asuntos humanos, porque es el único “espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo”,[70] y, en consecuencia, no posee mayor interés en la vida terrenal ni teme a la muerte. Tampoco, señala Arendt, el filósofo siente placer por obtener poder y gobernar. Si asume la responsabilidad de conducir los destinos humanos, solo lo hace porque los ciudadanos recurren a ellos como el enfermo al médico.[71] De modo tal que la *homonoia* (consenso), como bien lo señala Barbara Cassin, se convierte en el principio por el cual los ciudadanos prestan juramento al cumplimiento de la ley y “una ciudad sea ciudad, una casa sea una casa (*polis eu politeutheie, oikos kalós oikettheie*)”.[72]

Como señalamos anteriormente, el autodomínio es la clave del dominio sobre el otro. De ahí que “el imperativo categórico de Platón” estipule que se debe gobernar a otros como uno se gobierna a sí mismo, ya que “no obedecer a nadie fuera de sí mismo”[73] resulta el más alto orgullo de la dignidad humana. En el mismo sentido, Arendt encuentra en uno de los Padres Fundadores de los Estados Unidos, James Madison, una interesante reflexión sobre la necesidad del gobierno, a saber:

quizás pueda reprochársele a la naturaleza del hombre el que sea necesaria todo esto para reprimir los abusos del gobierno ¿Pero qué es el gobierno sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana? Si los hombres fuesen ángeles, el gobierno no sería necesario. Si los ángeles gobernarán a los hombres, saldrían sobrando las contralorías externas que las internas del gobierno. Al organizar un gobierno que ha de ser administrado por hombres para los hombres, la gran dificultad estriba en esto: primeramente hay que capacitar al gobierno para mandar sobre los gobernados; y luego obligarlo a que se regule a sí mismo.[74]

La política es entendida

como algo que está ahí ‘a falta de una cosa mejor’, sea porque los hombres no son ángeles, o porque no nos rigen los dioses, o porque estamos atados los unos a los otros por la necesidad material y la coacción; y, por tanto, porque propiamente nosotros estamos destinados a ser autárquicos, así no podemos vivir ni los unos sin los otros, ni los unos con los otros.[75]

Platón, por el contrario, creía en la existencia de ángeles que “se gobiernan a sí mismos [y] no necesitan ningún gobierno” y, por ello, dada su existencia, había que forzarlos a tomar las riendas del gobierno de los humanos, puesto que “de otro modo los desgarrarán los otros, que son animales salvajes”.[76] El gobierno está encargado, como menciona Elisa Goyenechea, “a individuos con cualidades especiales, que deberán cargar con las responsabilidades políticas, menos por gusto que por la aprensión a ser gobernados por ineptos o corruptos”.[77] Arendt cree necesario explicitar qué hace a la técnica de dominación asequible para el saber técnico, en otras palabras, como se establece de forma absoluta el dominio sobre los hombres:

Cuando Platón quería establecer el dominio de las ideas, del verdadero aspecto (eidos) sobre los puntos de vista (doxa), le pareció completamente obvio que las ideas debían establecerse como causas (y no sólo como las esencias reales) de la realidad. Para él, la legitimidad del dominio de las ideas se cifraba en el hecho de ser causa (aitia). Aquí es decisivo, que la función del comienzo ya no está en el hombre; digamos, más bien, que en cierto modo la idea de la mesa produce la mesa, como su sombra, y que no es el carpintero quien la produce. Tal como puede verse en las *Nomoi*, para Platón el gobierno de los filósofos era un simple recurso; renunció a él cuando descubrió en las leyes un instrumento por el que podía contribuir a que las ideas dominaran directamente. Las ideas como causas suplantaron a los hombres.[78]

Si las ideas tomaron el lugar de los seres humanos, resta ahondar en cómo se construye esa operación en la filosofía de Platón.

2.2. La filosofía contra la política

Para Platón, “el hombre es solamente un juguete de Dios” y no tiene parte alguna en la *aletheia* (verdad).^[79] Platón pergeñó la idea de un Dios que tras la escena tira de los hilos como un titiritero para regir el destino de la humanidad. Por tanto, este tipo de interpretación hace de la historia humana una ficción cuyo final está signado por la fuerza intramundana. Contraria a esta visión teleológica, para Arendt, la historia real en la cual estamos sumergidos “carece de autor visible o invisible porque no está hecha”.^[80] Sin embargo, la tradición del pensamiento político occidental de raigambre platónica reverberó con Hegel y su defensa de la figura del monarca. El monarca, en el decir de Hegel, es la “garantía de la unidad estatal”, en tanto es “la última mismidad de la voluntad no sujeta a fundamento”.^[81] Esta unidad real del Estado “se sustrae de toda posibilidad de ser rebajada a la esfera de la particularidad”, que, inmersa en el arbitrio de la lucha de facciones, debilitaría a la estructura estatal.^[82] Hegel parece haber recuperado a Platón, tal como lo anota Arendt, cuando dice que “la ley solo puede sostenerse por obra de uno, lo mismo que sólo uno puede ser sabio”: en efecto, la pluralidad no es un componente de la política hegeliana,^[83] porque la idea absoluta que se sabe a sí misma y es eterna prescinde de la interacción humana.

Si hay una verdad absoluta, la política se torna en mera *poiesis* (fabricación), es decir, la acción política se transforma en la producción ejecutada por el *homo faber* que, en el aislamiento, experimenta el mundo común con otros. He allí el grave peligro detectado por Arendt de que la idea —en tanto *poiesis*— se transforme en tiránica, cuya imposición sobre los asuntos humanos sería el resultado del designio de un ser humano aislado. La autoridad impuesta por la norma absoluta logra dominar a todos los seres humanos y permite excluir tanto el caos como la relatividad de las opiniones.^[84] Para Arendt, en cambio, lo “propiamente político no se muestra al hombre en su aislamiento, sino sólo en el acto de estar con otros (...). En lo político sólo puede dominar la opinión; allí sólo se da lo perspectivista. En esto consiste precisamente su ‘verdad’. Quien va a la asamblea del pueblo, deja en casa sus ideas”.^[85] No obstante, las ideas platónicas se convirtieron en estándares, reglas y medidas por primera vez cuando fueron aplicadas a la acción. Por tanto, entraron “ya pervertidas y desnaturalizadas en la moral y la política”.^[86] En otras palabras, originariamente la idea no había de ser nunca la Idea del Bien, pero se inventó porque la política requiere fronteras que vuelvan calculable y cuantificable la acción política.

Arendt reconoce ser deudora de la interpretación del mito de la caverna de Platón realizada por Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit*.^[87] Tal es así que admite que el filósofo de Marburgo despertó en ella la necesidad de trabajar en torno a la posición de Platón y Aristóteles respecto de la *polis*. Para Arendt, lo decisivo residía en el posicionamiento de Platón que convierte el *agathón* (la idea del bien) en la idea suprema y no el *kalón* (la idea de lo bello), por motivos políticos.^[88] El análisis heideggeriano, tomado por Arendt, se centra en el libro VII de *Politeia*. Heidegger arriba a la conclusión de que Idea es el aspecto determinante de que un ente es en tanto ente, es decir, la idea de árbol es lo que determina que estamos frente a un árbol.^[89] A su vez, “el aspecto no es una mera aparición”, sino el reflejo de una idea.^[90] Resulta importante a los fines de seguir el análisis propuesto por nuestra autora, recapitular brevemente en qué consiste el mito de la caverna. En la primera etapa, el peregrino se halla en la caverna en cautiverio, atado, y todo lo que percibe se le presenta como sombras; en la segunda etapa, se libera de las ataduras que lo mantenían inmóvil, y si bien puede acercarse “mucho más cerca de lo ente”, gracias al fuego artificial^[91] que alumbraba a los entes, aún no puede observar con claridad por la ceguera que le causan los rayos solares; en el tercer momento, el peregrino logra finalmente salir de la caverna y puede ver lo que “son las cosas mismas”;^[93] y en el cuarto y la última etapa, el peregrino retorna a la caverna sabiendo que “las cosas mismas son sombras” y se enfrenta, por un lado, a la ceguera que le causó el paso de la claridad a la oscuridad y lo llevó a asumir que la realidad ante sus ojos es tenebrosa y, por el otro lado, lucha contra los moradores de la caverna^[94] que defienden la verdad reinante como si fuese la única y absoluta.^[95]

Es importante tener en cuenta que el filósofo fuera de la caverna, en el análisis de Heidegger, cuenta con *Bildung* (formación), “con la visión que da la medida”^[96] y lo deja guiarse por una imagen desocultada (aletheia). Por lo tanto, esta verdad oculta es “concebid[a] de antemano y es únicamente aprehendida en la aprehensión de la idea, como lo conocido en el conocer”,^[97] puesto que es la disposición hacia la idea la que determina “la esencia de la razón”.^[98] Allí, anota Arendt, si ha de ser primordial, para Platón, tener a la vista la Idea del Bien “para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público”,^[99] entonces la praxis se presenta como “la producción de la cama bajo la idea de la cama” y, de ese modo, como la idea es válida tanto para lo público como lo privado, podemos concluir que se establece una moralización de la política, esto es, la plena identificación de la verdad (*alētheia*) con la rectitud.^[100] Por consiguiente, la Idea del Bien, así entendida, se transforma en la idea suprema y hace del ente una posibilidad más acabada.^[101] En el ámbito de lo político, la Idea del Bien se convierte en ley, cuyo dominio se debe a la ejecución de quienes tienen el poder (de mando),^[102] pues la Idea del Bien “es la señora que concede la verdad y la percepción de la verdad”, siendo “la fuente de la luz y la luz como fuente de ambas”.^[103] La esencia de la verdad ya no está desplegada en el desocultamiento sino que se halla en “la esencia de la Idea” y, por ello, solo el correcto mirar puede encontrar la plenitud de lo verdadero.^[104] Esta idea establece su dominio en tanto idea de las ideas, como si fuese el sol que alumbra a todos los entes para que sean visibles y vengan a la presencia.

Por lo tanto, la idea entendida como tal, para Platón, es el aspecto verdadero y se contrapone, indefectiblemente a la doxa, en tanto aspecto no verdadero. En efecto, el filósofo como poseedor de la idea, cuya esencia es ser la causa y el arkhé de todos los aspectos, está destinado a dominar sobre el resto de los mortales. Esta doctrina platónica de la verdad es, para Heidegger, el comienzo de la metafísica y, para Arendt,^[105] el punto de partida de la enemistad de la filosofía con la política, lo que a fin de cuentas son una y la misma cosa, dado que si la esencia de la verdad es la propia idea, es decir, el aspecto de quien posee el posicionamiento sobre la apreciación de la misma, entonces el aspecto como tal queda relegado a mera sombra.

Como bien sabemos, la ‘idea de las ideas’ rige el marco de aparición de la existencia de todo lo ente. Platón adhería al proverbio griego *kalon k’agathon* (lo bueno y lo bello), y si bien lo bello es la idea que ilumina a todas las demás ideas, se inclinó por la idea del bien para hacerlo el principio supremo, puesto que “tiene una aplicación y un elemento de uso en sí mismo”.^[106] Por lo tanto, en el decir de Arendt, “cuando Platón define lo útil como *tu ontos to phanotaton* (lo más brillante en lo que es)” interpretó a la idea de *agathon* como la idea de *kalon*, y de esa manera se difumina la diferencia entre ambas ideas: “lo bueno (*agathon*) puede alcanzar la misma independencia (...) que originariamente correspondía solo a lo bello (*kalón*)”.^[107] Y en ese mismo movimiento, al convertir lo bueno (*agathon*) en la idea suprema, por un lado, se renunció a la verdad como apariencia, y por el otro lado, se la definió como la “orientación de lo que es bueno para...”.^[108] En otras palabras, Platón, para darle marco de previsibilidad a la política, tomó a la idea del bien (*agathon*) como norma absoluta (Idea Suprema) y la definió con categorías correspondientes a la idea de lo bello (*kalón*), es decir, “introdujo la filosofía en la política y la política en la filosofía”, quedando, como resultado, la moralización de la política.^[109] Todo lo que no está circunscripto a la idea del bien está determinado como no bueno y comparten la misma cualidad puramente negativa “de ser malas”.^[110] De allí nace “la tiranía de la verdad” como régimen político sostenido por lo “eternamente verdadero”^[111] que, guiado por la idea del Bien, hacen de “la política y la ética todo uno”.^[112] Sin embargo, cuando el filósofo —poseedor de la esencia de la verdad— formaba parte de la comunidad —de opiniones— en la polis, su verdad se transformaba en una más, “perdiendo así la cualidad específica que lo distinguía”.^[113] De esa forma, la indistinción entre verdad y opinión tornaba a lo eterno en algo temporal, lo inmortal en algo mundano, la Idea del Bien en una idea entre otras.

Ante ello, Platón insiste en que la acción política está orientada por una finalidad determinada, es decir, por un deseo que se rige por fin supremo y ordena a los demás fines. De igual forma que el pensamiento se orienta por el *eidos*, es decir, la idea hecha imagen para la producción, la acción se halla configurada por el deseo y la contemplación de la idea absoluta: la Idea del Bien. Y es que, para Platón, la política es gobernar y ser gobernado, así como el alma gobierna el cuerpo, lo inmortal rige a lo perecedero, la idea domina a la materia. En conclusión, solo el ser humano puede dominar a lo vivo si pudo antes dominar a la muerte.

2.3. *La soledad de la filosofía*

En el decir de Arendt, la soledad del hombre es constitutivamente antipolítica, puesto que, cuando morimos, nos encontramos en el absoluto abandono de nuestros semejantes. En cambio, mientras estamos vivos siempre estamos en pluralidad.^[114] La valorización de la soledad, constitutiva de la *vita contemplativa*, torna insignificante el evento de la natalidad y vuelca toda su atención sobre el acontecimiento de la muerte. El nacimiento, a diferencia de la muerte, es el evento que responsabiliza a los seres humanos del reino terrestre y es la condición principal para la política, puesto que “la simple posibilidad de la muerte del género humano” torna “absurdo todo el ámbito de lo terrestre y lo político”.^[115]

Arendt dice que Sócrates en *Apología* se defiende políticamente de su acción ante los ciudadanos y los jueces de Atenas. En tanto, en el *Critón* expone ante sus amigos las razones políticas de porqué era conveniente elegir la muerte y no huir de Atenas. Y por último, en *Fedón* la defensa “está pensada para el filósofo”; explica Arendt que aquí “las razones son de Platón”, quien por primera vez utilizó “razones no políticas para una conducta política”^[116] y lo hace para defenderse ante sus amigos —y no ante el juez— porque escoge la muerte; ya que la muerte no debe ser temida por los filósofos. Por empezar, dice Sócrates, quien ha dedicado su vida a la filosofía la transita como moribundo con la esperanza de que cuando la muerte lo encuentre, allí lo esperaran los mayores bienes.^[117] La muerte acontece cuando el alma se libera del cuerpo^[118] y, dado que el cuerpo “nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad”,^[119] solo cuando el alma se libra de la “insensatez del cuerpo”^[120] puede acercarse en estado de pureza a la verdadera sabiduría. El despojo del cuerpo, anota Arendt, se debe a la incapacidad del filósofo para asumir su propia condición de hombre mortal, de manera que el conflicto entre la filosofía y la política se traslada dentro del filósofo mismo. Por lo tanto, este conflicto es racionalizado hasta transformarse en un antagonismo entre cuerpo y alma, a saber: “mientras el cuerpo habita la ciudad de los hombres, el ente divino que el filósofo percibe es a su vez contemplado por algo que en sí mismo también es divino —el alma, y que existe de alguna manera separado de los asuntos humanos”.^[121] Después de todo, Sócrates dice que quienes de verdad filosofan “se ejercitan en morir” para librarse por completo del cuerpo y, así, pueden disponer de “su alma sola en sí misma”.^[122] El verdadero amor a la sabiduría abraza la convicción absoluta de que solo en la muerte se hallará la verdad.^[123] Pero esta convicción de que la muerte es solo un pasaje se asienta en la certeza de que el alma, tanto imperecedera como inmortal, requiere de la “atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo”, porque el descuidarse de ella acarrea el serio peligro de transitar la muerte con la pesada carga de todos los vicios de la vida mortal.^[124] La muerte no disuelve en absoluto los designios mundanos del cuerpo y asigna al alma “el lugar que ella merece”.^[125] De este modo, dice Arendt, Platón en su obra política por antonomasia (*Politeia*), arraiga las normas absolutas que regulan la vida de los mortales al reino eterno de las ideas. Solo “el alma que es capaz de contemplar esas ideas, políticamente hablando ha de afirmarse como inmortal, a fin de dar fuerza contundente a representaciones políticas”.^[126]

La filosofía y la política entrañan dos modos de existencia completamente divergentes. Esta oposición se yergue en el antagonismo existente entre el evento de la natalidad y la muerte. Como bien lo expresa Arendt en el curso dictado para la New School of Social Research (Nueva York), cuyo título es “Philosophy and Politics:

What is the Political Philosophy” (1969),^[127] la natalidad, como condición de vivir-juntos, sustenta la aparición de la política. En cambio, la mortalidad, como condición fundamental del pensamiento, está fuera de toda relación con lo mundano ya que se evoca a la esencia de lo que es por sí-misma^[128]. Este punto ciego hallado por Arendt en la tradición de la filosofía occidental, dice Miguel Abensour, tiene “efectos profundamente antipolíticos: el desprecio por la vida y por la acción”.^[129]

3. ¿Por qué Sócrates?

La figura de Sócrates es rescatada por Arendt y obtiene una connotación peculiar y sumamente interesante, puesto que se torna contra Platón. La particularidad de la reconsideración del tábano de Atenas demuestra que todavía persiste en la Antigua Grecia el origen de una fenomenología política pura. De ahí que, si seguimos la concepción arendtiana de la historia, el origen como punto de partida para todo nuevo comienzo no puede pensarse como principio de una historia en el sentido teleológico. Tal como lo indica Esposito,^[130] el pensamiento arendtiano exhibe aquí una herencia nietzscheana, siendo que comprende al origen como emergencia (*Entstehung*), es decir, como “el punto de surgimiento [...], el principio y ley singular de una aparición”.^[131] En definitiva, Sócrates es la figura que marca un origen necesario para el presente que desea explicar Arendt y ser, tal como lo denomina Dana Villa,^[132] un tipo de ciudadanía democrática disidente que predica una moralidad activa constitutiva de un espacio público abierto y plural.

3.1 El Sócrates de Arendt

Sócrates, asevera Arendt, inauguró la metodología práctica del *dialegesthai* (discutir algo con alguien) para discurrir en la *doxa* con los conciudadanos de Atenas y demostrar que el mundo se nos presenta de diferentes modos, de acuerdo al lugar de cada ser humano, sin que por ello una mirada se superponga a la otra, ya que, a pesar de las diferencias entre los seres humanos, las *doxai* (opiniones) son la plena demostración de la igualdad de todos los seres humanos.^[133] A saber, esta igualdad hace alusión a la convergencia de pares en un mismo escenario, sin importar que se mantuviese la diferencia por la pertenencia social de cada individuo. El *dialegesthai* es otro nombre de la mayéutica socrática utilizado para ayudar a cada ciudadano a dar a luz, a través del pensamiento, a “la verdad en su propia *doxa*”.^[134] El *dokei moi* (a mí me parece) era la apertura a la manifestación de la propia verdad, una invitación al diálogo en pie de igualdad, que el filósofo de la ciudad brindaba para mejorar las *doxai* de la comunidad y, de ese modo, contribuir en la consolidación de la vida política de la comunidad de la *polis*. Sócrates deseaba hacer de la ciudadanía una comunidad de amigos para contrarrestar el espíritu agonal del espacio público ateniense de su época. Esta igualación política se denominaba *philia politiké* y “alude a lo que concierne a todos en común, en desmedro e incluso a expensas del bienestar o de la felicidad privados o del grupo de pertenencia”.^[135]

Los seres humanos “se convierten en compañeros dentro de un mundo común”^[136] y construyen el escenario político donde prima la comprensibilidad por medio del diálogo de cada uno de los participantes. Aclara Arendt que “este tipo de comprensión –que no es otra cosa que ver el mundo (como se dice vulgarmente hoy en día) desde el punto de vista del otro– es el tipo político de comprensión por excelencia”, mientras que la virtud destacable del hombre de Estado radica en el “comprender el mayor número y variedad posibles de realidades (...), tal y como esas realidades se muestran a las diferentes opiniones de los ciudadanos y sus opiniones de modo que quede patente el carácter común del mundo”.^[137]

La comprensión socrática subyace al interior de cada ser humano mientras resuena el Oráculo de Delfos («conócete a tí mismo»), es decir, se pone en primera instancia al *dokei moi* (mi parecer) alojado en la interioridad del yo para que de ese modo, la verdad se desoculte ante los ojos de quien observa. Por lo tanto,

teniendo en cuenta que la verdad absoluta es inalcanzable para los seres humanos, en tanto mortales, debemos “conseguir que las opiniones o *doxais* sean veraces, que en cada opinión pueda verse la verdad, así como también hablar de tal manera que la verdad de la propia opinión se le revele a uno mismo y a los otros”.^[138] Cuando uno está de acuerdo consigo mismo transita la veracidad de la opinión y se enfrenta al temor de la contradicción. La contradicción, como señala Arendt, evidencia el diálogo entablado de cada ser humano consigo mismo. En otras palabras, el pensamiento despliega la experiencia de “considerar al amigo como nuestro otro yo”, puesto que “solo quien ha hecho la experiencia de hablar consigo mismo es capaz de amistad, de adquirir otro yo”.^[139] Podemos ratificar que el diálogo consigo mismo es la manifestación de la ineludible pluralidad humana, puesto que, incluso en la soledad, el ser humano está obligado a vivir con la eterna compañía de su yo y sólo quien sabe convivir con su propio yo está capacitado para vivir con los demás.^[140]

Por esa razón, Dana Villa dice que el pensamiento socrático disuelve todo fundamento *árkhico* y, mientras camina por la cornisa del nihilismo, le ofrece al ser humano la posibilidad de ser atrapado por el viento del pensamiento, cuya fuerza lo lleva a romper con la tiranía de las reglas y las costumbres que, en casos límites, puede devenir en el horror.^[141] Y es que para los griegos era más importante estar de acuerdo con uno mismo que con el otro, porque la política es la escenificación del ser. Ser y aparecer son una y la misma existencia. El diálogo en soledad de uno consigo mismo hace indisociable el carácter plural de la humanidad, es decir, la pluralidad está alojada en el yo y se despliega con otros, principalmente porque somos dos-en-uno.^[142] Por consiguiente, todo ser humano espera que los demás obren de acuerdo a los parámetros —siempre cambiantes— y “potencialidades del yo con el que convive”.^[143] El mundo humano se encuentra en un torbellino de cambios constantes porque los hombres, que lo habitan y lo conforman, nunca son idénticos a sí mismos. A saber, tal como lo explicita Barbara Cassin, la condición misma de lo político se encuentra en el acuerdo forjado gracias al criterio del “dos-en-uno”.^[144]

Para nuestra autora, la pluralidad es esencialmente la condición de posibilidad para que cada ser humano pueda dar a conocer su aspecto del mundo, con la libertad de hacer uso del arte de la retórica. La *doxa* no es “una opinión no vinculante” e infundada, tal como Platón quiso determinarla, “sino que es la expresión del *dokei moi* (me parece)”.^[145] En el acto del habla revelo mi *doxa*, manifiesto a otro mi perspectiva del mundo en común y, de igual forma, cuando escucho al otro puedo experimentar cómo ese mismo mundo común aparece desde la posición del otro; en definitiva, “el mundo se muestra solamente en forma de *doxa*”.^[146] Sin embargo, Platón absolutiza el aparecer de la *doxa* y convierte a quien se expresa o bien en un demagogo, o bien en un tirano. A fin de cuentas, el logos platónico es tirano “puesto que afirma que el aspecto es ya el fenómeno total”.^[147] A diferencia de Sócrates, “que entendía las opiniones mejor que quien las tenía” y sabía distinguir las verdades particulares en medio de las habladurías, Platón estaba convencido de que el filósofo podía hallar en toda opinión particular una “verdad específica”.^[148] En cambio, la pluralidad socrática, sostiene Arendt, devela “que el mundo nunca se muestra a dos hombres bajo aspectos exactamente iguales” y, por ello, el auténtico gobernar requiere de una comunicación recíproca de la *doxa*, esto es, el incesante ir y venir del *dokei moi* de cada ser humano.^[149] Por ello, subraya Arendt, la verdadera libertad griega era “la vida bajo la modalidad del hablar entre sí”,^[150] el tipo de despliegue político celebrado por Sócrates: “la conversación entre amigos” que vislumbra “la verdad de una *doxa* individual o de una perspectiva del mundo”.^[151]

Sócrates, dice Arendt, a través de la mayéutica, se convirtió en el único filósofo de la tradición occidental que supo unir el “amor político a la multiplicidad de lo particular con la pasión por la verdad”.^[152] Esta interpretación de Sócrates, como bien comentan las editoras del *Denktagebuch*, Arendt la comparte con quien fuese su marido: Heinrich Blücher. A saber, Blücher se consideraba un hombre socrático^[153] y, gracias a ello, consiguió un cargo docente para enseñar filosofía en el Bard College de Annandale-on-Hudson en el Estado de Nueva York.^[154] En dicho curso, se abordó la figura de Sócrates como la de un hombre escéptico que nos

previene de caer en los falsos absolutos ofrecidos tanto por la religión como por las diferentes ideologías. El hombre, para Sócrates, antes de establecer relación con los dioses o con la naturaleza, primero debe intentar alcanzar una saludable relación con su propia especie y, en especial, con la propia alma. Y es que el alma humana dialoga con la verdad, la justicia, el amor, la amistad, el valor y todos aquellos principios que para Sócrates eran relevantes. Sin embargo, estos principios no operan como ideas trascendentes, tal como sí lo creyó su discípulo, sino que eran principios regulativos para que los seres humanos pudiesen relacionarse entre sí.

Para Sócrates, continúa Blücher, había tres tipos de relaciones que mantiene el hombre, y no pueden ser investigadas científicamente: la relación del hombre consigo mismo, la relación del hombre con la persona a la que ama y reconoce como su igual, y la relación del hombre con la humanidad misma. De modo que, si se establecen estas relaciones bajo los principios regulativos anteriormente mencionados, la vida humana sería digna de ser vivida. La sabiduría socrática está, para Blücher, en la deliberada aceptación de que la perfección es un sueño inalcanzable para los mortales y, sin embargo, rige la disposición de nuestros corazones. En otras palabras, intenta enseñarnos que la libertad del hombre radica en el intento por alcanzar la sabiduría, sin llegar a ser sabio, pues lo importante para la humanidad es el sendero recorrido en la búsqueda incesante de algo que nunca alcanzará.^[155]

3.2. *¿Hay posibilidad de fundar una nueva tradición del pensamiento político?*

Las reflexiones arendtianas recogidas del *Denktagebuch* comprenden el período de producción entre los años 1950 y 1954 y, como hemos visto, sirvieron para delinear lo que entendió Arendt por política. La propuesta arendtiana se vislumbra innovadora y reconstructiva de la política, sin por ello caer en una recuperación acrítica del pasado. Para Dana Villa, la teoría de la acción de Arendt implica una rememoración que no busca restituir los lazos rotos con la tradición, sino “destilar de ellos su espíritu original, para llegar a la realidad fenoménica subyacente, oculta por estos cascarones vacíos”.^[156] Es así como la destrucción de la tradición no debe interpretarse como un inerte deseo infantil de terminar con el pasado, sino que debe comprenderse como la posibilidad de “acceder a las experiencias primordiales cuya propia extrañeza sirve para hacer añicos la complacencia del presente”.^[157] En *Philosophy and Politics*, ensayo que recoge la tercera parte de las lecciones dictadas en Notre Dame University para el curso “Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after French Revolution” (que permaneció inédito hasta la edición a cargo de Jerome Konh),^[158] Arendt cristalizó el estudio de la obra de Platón bosquejando la imagen de Sócrates como la de un pensador que inaugura la filosofía política haciendo equilibrio entre la ocupación por los asuntos humanos y la contemplación del cosmos.^[159] La tradición de nuestro pensamiento político, esgrime Arendt, comienza con la muerte de Sócrates, y el hecho de que el tábano de Atenas no pudiese convencer al jurado de su inocencia, luego de infructuosos intentos de persuadir a la ciudadanía de la polis, implicó la desconfianza ulterior de Platón hacia la *doxa*. En definitiva, la intención de contraponer verdad y opinión, es la determinación “más antisocrática que pudo Platón sacar del juicio de Sócrates”.^[160]

Revalorizar el discurso socrático, en el decir de Cassin, es la manera de Arendt de enaltecer “un modelo de unidad que no es unicidad, sino una unidad constituida por singularidades diferenciadas, de modo tal que la pluralidad pueda aparecer como la condición de lo político”.^[161] Como bien dice Arendt, nacemos en un mundo de pluralidad en el cual somos recibidos por nuestros padres, los cuales nos guían para demostrarnos que no somos extranjeros. Cuando crecemos nos volvemos iguales a nuestros semejantes en el sentido de la unicidad absoluta e insoportable. De ahí que,

luego amamos, y el mundo entre nosotros, el mundo de la pluralidad y del sentirse en casa, estalla en llamas, hasta que nosotros mismos estamos en condiciones de recibir a los nuevos que llegan, los recién llegados a los que ahora demostramos aquello en lo que ya no acabamos de creer, a saber, que no son extranjeros. Morimos

en la singularidad absoluta, extranjeros, en definitiva, que se despiden tras una breve estancia en un lugar extraño. Lo que perdura es el mundo de la pluralidad.^[162]

Solamente la comprensión de la política como el acontecimiento de la pluralidad de los hombres congregados permite tener la convicción de que donde quiera que vayan estará presente la posibilidad de la comunidad humana, ya que el sentido de la política sigue siendo la libertad y es en ese espacio abierto a la humanidad “donde [aún] tenemos el derecho a esperar milagros”. Porque en la medida en que los seres humanos puedan actuar, seguirán siendo capaces de llevar a cabo lo improbable e impredecible una y otra vez hasta que la existencia humana claudique sobre cenizas. Es por tal motivo que coincidimos con Abensour: Arendt debe ser leída como un Sócrates moderno porque impide pensar de forma circular y “pone su bastón sobre los jóvenes que se precipitan hacia las bibliotecas para hacer filosofía política y les formula la pregunta preliminar, embarazosa donde las haya: pero, *what is political philosophy?*”.^[163] Quizás, la única manera de restablecer la política sea haciendo las preguntas correctas, y esa, consideramos que es una de las más importantes enseñanzas que Arendt nos ha legado.

Referencias bibliográficas

- Abensour, Miguel, ¿Hannah Arendt contra la filosofía política?, En *Para una filosofía política crítica: Ensayos*, México, Anthropos, 2007, pp. 95–125.
- Arendt, Hannah, Hannah Arendt Papers: Subject File, –1975; Courses; New School for Social Research, New York, N.Y.; “Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?” lectures and seminar, 1969; 1 of 2. – 1975, 1949 [Manuscript/Mixed Material], Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/mss1105600971/>
- Arendt, Hannah, Philosophy and Politics. *Social Research*, 57, 1, 1990, pp. 73–103.
- Arendt, Hannah, Filosofía y política. En *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari, 1997, pp. 11–64.
- Arendt, Hannah, y Heidegger, Martin, *Correspondencia 1925–1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona, Herder, 2000.
- Arendt, Hannah, y Blücher, Heinrich, *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936–1968*, New York, Harcourt, 2000.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2013.
- Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, Buenos Aires, Alianza, 2015.
- Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Buenos Aires, Ariel, 2016
- Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*. Barcelona: Herder, 2018.
- Arendt, Hannah, ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Una conversación con Günter Gass. En *Ensayos de comprensión 1930–1954*. Barcelona: Página Indómita, 2018, pp. 41–71.
- Arendt, Hannah, Heidegger a los ochenta. En *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión, 1953–1975. Volumen II*, Barcelona, Página Indómita, 2019, pp. 185–200.
- Birulés, Fina, Arendt y Sócrates, pensar en compañía, En Fuster, Á. y Sirczuk, M. (Eds), *Hannah Arendt*, Buenos Aires: Katz, 2017, pp. 15–36.
- Blücher, Heinrich, A Lecture from the Common Course. En *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936–1968*, New York: Harcourt, 2000, pp. 390–400.
- Cassin, Barbara, Lo uno y lo múltiple en el consenso, En *El efecto sofístico*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 157–195.
- Castoriadis, Cornelius, *Sobre el Político de Platón*, Madrid, Tecnos, 2004.
- Colli, Giorgio, *Platón político*, México D.F., Sexto Piso, 2011.
- D’Orico, Gabriela y Ramón, Mariana, Ovejas sin pastor. La génesis de la política en Político de Platón, en Abraham, Tomás, *Platón en el callejón*, Buenos Aires, Eudeba, 2012, pp. 289–304.
- Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento mítico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2010.
- Esposito, Roberto, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003.
- Goyenechea, Elisa, Arendt sobre Platón: la profesionalización de la política, *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 12, 2018, pp. 345–371.
- Goyenechea, Elisa, Hannah Arendt sobre *Philia* y la igualdad. Una discusión con Jacques Rancière, *Sylos*, 29 (29), 2020, pp. 217–242.

- Hamilton, Alexander, Madison, James y Jay, John, *El federalista*. México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Heidegger, Martin, La doctrina platónica de la verdad, En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2015, pp. 173–198.
- Hegel, Georg, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993.
- Nietzsche, Friederich, Introducción al estudio de los Diálogos de Platón (1871–1876). En *Obras completas. Volumen III*. Tecnos: Madrid, 2017, pp. 441–562.
- Platón, Apología de Sócrates. En *Diálogos. Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*, Madrid, Gredos, 2003, pp. 137–186.
- Platón, Político. En *Diálogos. Volumen V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos, 1982, pp. 473–605.
- Platón, *Diálogos. Volumen IX: Leyes (Libros VII–XII)*. Madrid: Gredos, 1982.
- Platón, *Diálogos. Volumen IV: República*. Madrid: Gredos.
- Platón, Fedón. En *Diálogos. Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos, 1982, pp. 7–141.
- Villa, Dana, *Socratic Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Villa, Dana, The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates, *Source: Political Theory*, Vol. 26, No. 2, 1998, pp. 147–172.
- Villa, Dana, Arendt y Sócrates. En Villa et al. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur, 2008, pp. 117–136.
- Villa, Dana, *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, Barcelona, Paidós, 2021.
- Sirczuk, Matías, *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.
- Strauss, Leo, *¿Qué es la filosofía política?* Madrid, Alianza, 2014.

Notas

- [1] Arendt, Hannah, Philosophy and Politics, *Social Research*, 57, 1, 1990, pp. 73–103.
- [2] Arendt, Hannah, ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Una conversación con Günter Gass, en *Ensayos de comprensión 1930–1954*, Barcelona, Pàgina Indòmita, 2018, pp. 42–43 [41–71].
- [3] Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pp. 28.
- [4] Cf. Strauss, Leo, *¿Qué es la filosofía política?* Madrid, Alianza, 2014, pp. 79–82.
- [5] Platón, Apología de Sócrates. En *Diálogos. Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*, Madrid, Gredos, 2003, pp. 137–186.
- [6] Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Buenos Aires, Ariel, 2016, p. 33.
- [7] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*. Barcelona, Herder, 2018.
- [8] Platón, *Diálogos. Volumen IV: República*, Madrid, Gredos, 1982.
- [9] Platón, Político, En *Diálogos. Volumen V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 473–605.
- [10] Platón, *Diálogos. Volumen IX: Leyes (Libros VII–XII)*, Madrid, Gredos, 1982.
- [11] Platón, Fedón, En *Diálogos. Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid, Gredos, pp. 7–141.
- [12] Colli, Giorgio, *Platón político*, México D.F., Sexto Piso, 2011.
- [13] *Ibid.*, p. 59.
- [14] *Ibid.*, p. 60.

- [15] Ibid., p. 61.
- [16] Ibid., p. 62.
- [17] Ibid., p. 64.
- [18] Ibid., p. 68.
- [19] Ibid., p. 69.
- [20] Ibid., p. 70.
- [21] Ibid., p. 72.
- [22] Ibid., p. 73.
- [23] Ibid., p. 73.
- [24] Ibid., p. 81.
- [25] Ibid., p. 82.
- [26] D'Orico, Gabriela y Ramón, Mariana, Ovejas sin pastor. La génesis de la política en *Político* de Platón, en Abraham, Tomás, *Platón en el callejón*, Buenos Aires, Eudeba, 2012, p. 299.
- [27] Ibid., p. 295.
- [28] Colli, Giorgio, *Platón político*, p. 84.
- [29] Ibid., 84.
- [30] Ibid., p. 85.
- [31] Ibid., p. 91.
- [32] Ibid., p. 91.
- [33] Ibid., p. 97–98.
- [34] Ibid., p. 98.
- [35] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 23.
- [36] Castoriadis, Cornelius, *Sobre el Político de Platón*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 23.
- [37] Platón, Político, 291d.
- [38] Platón, Político, 293c.
- [39] Platón, Político, 305d.
- [40] Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 243.
- [41] Platón, Político, 311c.
- [42] Platón, Político, 305d.
- [43] Platón, Político, 294a–294b.
- [44] Platón, Político, 295a.
- [45] Platón, Político, 300c–301a.
- [46] Platón, *Leyes VIII*, 832c.
- [47] Platón, Político, 303b–c.
- [48] Platón, Político, 302a–304e.
- [49] Nietzsche, Friederich, Introducción al estudio de los Diálogos de Platón (1871–1876). En *Obras completas. Volumen III*. Tecnos: Madrid, 2017, p. 530.
- [50] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 26.
- [51] Ibid., p. 26.
- [52] Jacques Derrida, en *Fuerza de ley. El fundamento mítico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2010: plantea la desavenencia de la justicia y el derecho, siendo que mientras la justicia es imposible para el ámbito de lo humano (y, por ende, no es deconstruible), el derecho (y la ley) es una mera disposición que busca ordenar los asuntos humanos y susceptible de ser deconstruida para acercarse al fundamento infundado de la justicia.
- [53] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 26.
- [54] Ibid., p. 23.

- [55] Ibid., p. 33.
- [56] Ibid., p. 36.
- [57] Ibid., p. 36.
- [58] Sirczuk, Matías, *Fundación y legitimidad en la modernidad política: Carl Schmitt, Hannah Arendt y Claude Lefort*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, pp. 92–93.
- [59] Ibid., p. 94.
- [60] Ibid., p. 95.
- [61] De igual forma, Heidegger acusa a la metafísica occidental por el olvido del ser.
- [62] Abensour, Miguel, ¿Hannah Arendt contra la filosofía política?, En *Para una filosofía política crítica: Ensayos*, México, Anthropos, 2007, p. 103.
- [63] Platón, *República* I, 342c.
- [64] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 198.
- [65] Ibid., p. 199.
- [66] Ibid., p. 199.
- [67] Tal como lo menciona Platón: “El mayor de los castigos es ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta a gobernar. Y a mí me parece que es por temor a tal castigo que los más capaces gobiernan» cuando gobiernan. Y entonces acuden al gobierno no con la idea de que van a lograr algún beneficio para ellos ni con la de que lo pasarán bien allí, sino compulsivamente, por pensar que, de otro modo, no cuentan con sustitutos mejores o similares a ellos para cumplir la función” (Platón, *República* I, 347c).
- [68] Platón, *República* I, 347d.
- [69] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 222.
- [70] Platón, *República* VI, 486a.
- [71] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 224.
- [72] Cassin, Barbara, Lo uno y lo múltiple en el consenso, En *El efecto sofístico*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 159.
- [73] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 230.
- [74] Hamilton, Alexander, Madison, James y Jay, John, *El federalista*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 220.
- [75] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 230.
- [76] Ibid., p. 231.
- [77] Goyenechea, Elisa, Arendt sobre Platón: la profesionalización de la política, *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 12, 2018, pp. 371.
- [78] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 451.
- [79] Platón, *Leyes* (VII), 804b.
- [80] Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 210.
- [81] Hegel, Georg, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1993, p. 733.
- [82] Ibid., p. 733.
- [83] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 95.
- [84] Ibid., p. 365.
- [85] Ibid., p. 365.
- [86] Ibid., p. 438–439.
- [87] Heidegger, Martin, La doctrina platónica de la verdad, En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2015.
- [88] Arendt, Hannah, y Heidegger, Martin, *Correspondencia 1925–1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona, Herder, 2000, p. 137.
- [89] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 440.
- [90] Heidegger, Martin, La doctrina platónica de la verdad, p. 180.

- [91] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 441.
- [92] Heidegger, Martin, La doctrina platónica de la verdad, pp. 184–185.
- [93] Heidegger, Martin, La doctrina platónica de la verdad, p. 185.
- [94] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 441.
- [95] Heidegger, Martin, La doctrina platónica de la verdad, p. 186.
- [96] *Ibid.*, p. 182.
- [97] *Ibid.*, p. 189.
- [98] *Ibid.*, p. 189.
- [99] Platón, *República VII*, 517c.
- [100] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 441
- [101] Heidegger, Martin, La doctrina platónica de la verdad, p. 191
- [102] La alusión del poder, en este caso, se refiere a la forma clásica que, como bien sabemos, es criticada por Arendt en *On Violence* (1970), especialmente cuando se refiere a Bertrand de Jouvenel: “el poder del hombre sobre el hombre (...) es mandar y ser obedecido: sin lo cual no hay poder, y no precisa de ningún otro atributo para existir (...) La cosa sin la cual no puede ser: que la esencia es el mando”. Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, Buenos Aires, Alianza, 2015, pp. 50–51.
- [102] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 441.
- [103] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 441.
- [104] Heidegger, Martin, La doctrina platónica de la verdad, p. 192.
- [105] Arendt, Hannah, Filosofía y política. En *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari, 1997.
- [106] *Ibid.*, p. 18.
- [107] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 443.
- [108] *Ibid.*, p. 445.
- [109] *Ibid.*, p. 443.
- [110] *Ibid.*, p. 449.
- [111] Arendt, Hannah, Filosofía y política, p. 19.
- [112] Cassin, Barbara, Lo uno y lo múltiple en el consenso, p. 160.
- [113] Arendt, Hannah, Filosofía y política, p. 20.
- [114] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 446.
- [115] *Ibid.*, p. 449.
- [116] *Ibid.*, p. 352.
- [117] Platón, Fedón. En *Diálogos. Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos, 1982, 64a–b.
- [118] Platón, Fedón, 67d.
- [119] Platón, Fedón, 66b.
- [120] Platón, Fedón, 67a.
- [121] Arendt, Hannah, Filosofía y política, p. 45.
- [122] Platón, Fedón, 67e.
- [123] Platón, Fedón, 68a–b.
- [124] Platón, Fedón, 107c.
- [125] Platón, Fedón, 108c.
- [126] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 351.
- [127] Arendt, Hannah, Hannah Arendt Papers: Subject File, –1975; Courses; *New School for Social Research*, New York, N.Y.; “Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?” lectures and seminar, 1969; 1 of 2. – 1975, 1949.
- [128] Arendt, Hannah, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?, 024446.

- [129] Abensour, Miguel, ¿Hannah Arendt contra la filosofía política?, p. 113.
- [130] Esposito, Roberto, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- [131] Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 33.
- [132] Villa, Dana, *Socratic Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- [133] Arendt, Hannah, *Filosofía y política*, p. 23.
- [134] Arendt, Hannah, *Filosofía y política*, p. 24.
- [135] Goyenechea, Elisa, Hannah Arendt sobre *Philia* y la igualdad. Una discusión con Jacques Rancière, *Sylos*, 29 (29), 2020, p. 231.
- [136] Arendt, Hannah, *Filosofía y política*, p. 28.
- [137] *Ibid.*, p. 29.
- [138] *Ibid.*, p. 30–31.
- [139] *Ibid.*, p. 32.
- [140] *Ibid.*, p. 33–34.
- [141] Villa, Dana, The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates, *Political Theory*, Vol. 26, No. 2, 1998, pp. 155–156.
- [142] Arendt, Hannah, *Filosofía y política*, p. 36.
- [143] *Ibid.*, p. 37.
- [144] Cassin, Barbara, Lo uno y lo múltiple en el consenso, p. 182.
- [145] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 380.
- [146] *Ibid.*, p. 387.
- [147] *Ibid.*, p. 380.
- [148] *Ibid.*, p. 393.
- [149] *Ibid.*, p. 381.
- [150] *Ibid.*, p. 386.
- [151] Villa, Dana, Arendt y Sócrates. En Villa et al. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur, 2008, p. 120.
- [152] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 394.
- [153] El 26 de julio de 1952, Blücher le escribe a Arendt, quien estaba en Alemania, una carta contándole sobre la muy posible contratación en el Bard College, dado que el director de dicha escuela “is looking for a Socratic man and thinks he has found one in me [Blücher]”.
- [154] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 996.
- [155] Blüncher, Heinrich, A Lecture from the Common Course. En *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936–1968*, New York: Harcourt, 2000, pp. 390–400. De manera muy similar, Heidegger creía que el pensamiento era un recorrido sin un fin determinado. Por ello, cuenta Hans-Georg Gadamer que, “cuando planeaba una especie de introducción a las obras completas preparadas por él, escogió como lema: «Caminos, no obras»”, dado que “los caminos sirven para ser caminados, para dejarlos atrás y avanzar, no son algo constituido en lo que uno se para o a lo que se pueda remitir” (Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2003, p. 121.).
- [156] Villa, Dana, *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, Barcelona, Paidós, 2021, p. 30.
- [157] Villa, Dana, *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*, p. 31.
- [158] Arendt, Hannah. *Philosophy and Politics*, pp. 73–103.
- [159] Birulés, Fina, Arendt y Sócrates, pensar en compañía, En Fuster, Á. y Sirczuk, M. (Eds), *Hannah Arendt*, Buenos Aires: Katz, 2017, p. 17.
- [160] Arendt, Hannah, *Filosofía y política*, p. 14.
- [161] Cassin, Barbara, Lo uno y lo múltiple en el consenso, p. 185.
- [162] Arendt, Hannah, *Diario filosófico (1950–1973)*, p. 456.

[163] Abensour, Miguel, ¿Hannah Arendt contra la filosofía política?, p. 125.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28878483041>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Nicolás Di Natale

Platón y el problema de la política. Una lectura arendtiana
Plato and the Problem of Politics. An Arendtian Reading

Tópicos

núm. 46, e0105, 2024

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

revistatopicos@unl.edu.ar

ISSN: 1666-485X

ISSN-E: 1668-723X

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0105>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**