

ARTÍCULO

Amat, Dolores (2014). "La práctica de pensamiento socrático contra la ontología de la contingencia. Un diálogo crítico con Oliver Marchart a partir de la obra de Hannah Arendt", *Papeles de Trabajo*, 8(13), pp. 210-223.

RESUMEN

El fenómeno de la contingencia o la ausencia de fundamentos esenciales para los discursos, las creencias o las comunidades políticas es una cuestión recurrente en los debates del pensamiento político contemporáneo. Este trabajo propone un diálogo crítico con la propuesta de Oliver Marchart en su libro *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, a partir de la obra de Hannah Arendt, que ofrece claves más coherentes y más abiertas para enfrentar el fenómeno de la contingencia. Como la figura de Sócrates descrita en su obra, Arendt no propone un sistema teórico capaz de dar cuenta del todo, sino que acepta su ignorancia y sostiene una práctica de acuerdo con ella.

Palabras clave: *Contingencia, ontología, Oliver Marchart, Hannah Arendt, Sócrates.*

ABSTRACT

The phenomenon of contingency, or the lack of a necessary foundation for truth, for believes and for political communities, is a recurrent topic in the debates of contemporary political thought. This paper uses some of the most important concepts of Hannah Arendt's work to discuss Oliver Marchart's proposal in *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. What we try to show is that Arendt's work provides a much more coherent and open perspective to face the problem of contingency. Like the figure of Socrates depicted in her work, Arendt does not try to replace the dismantled ontologies, but she proposes instead certain practices. In opposition to theoretical solutions, these practices are not supposed to defeat ignorance, their purpose is simply to help us live with it.

Key words: *Contingency, Ontology, Oliver Marchart, Hannah Arendt, Socrates.*

Recibido: 04 / 06 / 2013

Aceptado: 10 / 03 / 2014

La práctica de pensamiento socrático contra la ontología de la contingencia

Un diálogo crítico con Oliver Marchart a partir de la obra de Hannah Arendt

por **Dolores Amat**¹

Preguntas particulares deben recibir respuestas particulares; y si la serie de crisis en las que hemos vivido desde el comienzo del siglo pueden enseñarnos algo, es el simple hecho, pienso yo, de que no hay estándares generales para determinar de modo indudable nuestros juicios, ni reglas generales bajo las cuales subsumir los casos particulares con algún grado de certeza. Hannah Arendt²

Como señala Oliver Marchart en *El pensamiento político posfundacional*. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau, “en la actualidad, suele darse por descontado que el fenómeno de la contingencia se ha difundido

1 Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Máster en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín, Instituto de Altos Estudios Sociales. Candidata doctoral en cotutela, Universidad de París VII y Universidad de Buenos Aires, con el financiamiento de CONICET (becas tipo I y II) y de Paris 7 (beca de movilidad internacional). Contacto: dolores-amat@gmail.com.

2 Citado por Jerome Kohn en su introducción a *Responsabilidad y Juicio* (Kohn, 2003: vii). (Traducción propia).

en cada vez más ámbitos de la sociedad y se lo experimenta como la ausencia de un fundamento necesario de la verdad, la fe o la política” (Marchart, 2009: 45). Esta situación trae aparejados varios problemas y preguntas. Entre muchos otros, aparece la pregunta por la relación entre el pensamiento y la política. ¿Puede el pensamiento abordar la acción política si carece de fundamentos confiables para acceder a la verdad? ¿Qué puede esperarse de la filosofía o del pensamiento político si las ideas ya no pueden brindar parámetros sólidos para orientar los juicios o las decisiones?

Marchart estudia la manera en que varios de los pensadores políticos más influyentes de la actualidad consideran la cuestión de la contingencia y saca algunas conclusiones a partir de sus puntos en común y sus diferencias. El autor propone, en particular, el nacimiento de una nueva ontología, con características enteramente novedosas: la nueva ontología no estaría basada en esencias inmutables, sino que estaría asentada en la afirmación de la necesidad de la contingencia. Así, Marchart argumenta “a favor del papel (paradójico) de la ontología política posfundacional como lo que una vez se llamó ‘primera filosofía’” (Marchart, 2009: 206) y sostiene que “(n)i bien aceptamos que la sociedad no puede ni podrá nunca basarse en un fundamento, una esencia o un centro sólido, precisamente esa imposibilidad de fundamento adquiere un rol que deberíamos llamar (cuasi) trascendental respecto de los intentos particulares de fundar la sociedad” (Marchart, 2009: 21).

¡Pero, como reconoce Marchart en su libro, la idea de una ontología de la contingencia supone varios problemas que, aunque no invalidan la teoría (dado que una vez que se ha reconocido la ausencia de parámetros indudables para el conocimiento ninguna proposición puede ser enteramente descartada), sí debilitan su capacidad para ayudarnos a abordar los interrogantes de nuestro tiempo.

¡El problema más evidente de la ontología de Marchart es la contradicción: una ontología de la contingencia es una contradicción en sus términos, dado que la ontología es la ciencia que estudia el ser, aquello que permanece y se aplica a todo lo que hay, y el concepto de contingencia refiere a aquello que es circunstancial, es decir, solo válido para una determinada entidad o momento particular. Por otra parte, la afirmación central de esta ontología es una paradoja: afirmar la imposibilidad de cualquier certeza o fundamento para el conocimiento humano es una manera de presentar un nuevo fundamento incuestionable (precisamente, la necesaria falta de fundamento).

¡Además, surgen de esta paradoja algunos inconvenientes teóricos y políticos, como el carácter injustificado y conservador de ciertas afirmaciones que conciernen el futuro. A partir de la ontología de la contingencia, Marchart afirma, por ejemplo, que “(...) la sociedad siempre estará en busca de un fundamento último, aunque lo máximo que puede

lograr es un fundar efímero y contingente por medio de la política (una pluralidad de fundamentos parciales)” (Marchart, 2009: 23). Este tipo de afirmaciones resultan persuasivas en una época asediada por la contingencia, pero suponen varios problemas que pueden ser resumidos en las siguientes preguntas: ¿quiénes somos nosotros para creer que hemos alcanzado los límites de las posibilidades humanas? ¿Cómo podemos negar la posibilidad de que “en el futuro –en 2200, en Birmania (por ejemplo)– aparezcan otros grandes pensadores, cuyo pensamiento no ha estado previsto de manera alguna como posibilidad en nuestros esquemas?”³ Lo que estas preguntas revelan es que resulta extremadamente problemático intentar sostener afirmaciones incuestionables sobre el futuro una vez que se ha aceptado la ausencia de fundamentos sólidos para el pensamiento y el conocimiento humanos. En este sentido, afirmaciones como las de Marchart acerca del tiempo que vendrá corren el riesgo de ser arbitrarias y de resultar conservadoras también, dado que pretenden reducir el mundo a aquello que creemos conocer hoy.

En este contexto, este trabajo busca establecer un diálogo crítico con la propuesta de Marchart a partir de ciertas nociones fundamentales de la obra de Hannah Arendt. Estas nociones ofrecen claves más coherentes y más abiertas para enfrentar la contingencia. A diferencia de Marchart, Arendt no intenta reemplazar las ontologías caídas de la tradición, sino que propone en cambio ciertas prácticas. Como la figura de Sócrates descrita en su obra, Arendt no propone un sistema teórico capaz de dar cuenta del todo, sino que acepta su ignorancia y sostiene una práctica acorde con ella. Una descripción de esta práctica puede encontrarse en la definición que da Arendt del proceso de comprensión en su texto “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”, publicado por primera vez en 1954:

La comprensión –en cuanto diferente de la información correcta y del conocimiento científico– es un proceso complicado que no produce nunca resultados inequívocos. Es una actividad sin fin por la cual, en el cambio y la variación constantes, nos adaptamos a la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir tratamos de sentirnos cómodos en el mundo (Arendt, 1994: 308).⁴

Arendt presenta su tarea como un ejercicio incesante de comprensión desde sus primeros escritos⁵ e insiste sobre esta cuestión en sus textos posteriores. En *La Vida del espíritu*, libro publicado póstumamente con

3 Estas preguntas fueron planteadas por Leo Strauss en un ensayo acerca del existencialismo de Heidegger. Aunque en otro contexto, los interrogantes presentados por el autor apuntan, al igual que este trabajo, a señalar las posibles derivas dogmáticas del pensamiento contemporáneo (Strauss, 1989: 30).

4 Tomamos aquí la traducción presentada en Claudia Hilb (1994: 31).

5 Ver, por ejemplo, el primer prefacio a *Los orígenes del Totalitarismo* (Arendt, 1976: viii).

algunos de los últimos escritos de la autora (textos que planeaba mejorar y reunir antes de dar a la luz), Arendt retoma su reflexión acerca de la tarea de comprender y la analiza de modo detallado.⁶ Como en el texto de 1954, la autora vuelve a presentar la búsqueda de la comprensión como una práctica activa, más que como el intento de construir teorías abarcadoras y finales.

Como muchos otros pensadores de su tiempo, Arendt advierte que vivimos en un mundo que ha puesto en duda todas las categorías de pensamiento y todos los criterios de juicio.⁷ La autora señala que se ha producido un quiebre en el hilo de la tradición y entiende que el pasado ya no es capaz de brindar parámetros sólidos para el pensamiento y para la vida en común. Aunque Arendt observa que el desconcierto que surge de esta ruptura puede ser peligroso políticamente, señala también que puede resultar provechoso para abrir los ojos a nuevas miradas sobre el mundo y sobre nuestra historia política e intelectual. Así, la autora emprende un estudio heterodoxo de la tradición que la conduce a la figura de Sócrates.⁸

De acuerdo con Arendt, la muerte de Sócrates provoca que Platón desespere de la política y deforme algunas de las enseñanzas más importantes de su maestro, con la intención de proteger la vida filosófica y de establecer previsibilidad a los asuntos humanos (Arendt, 2005: 6-7). Según la autora, la modernidad sigue con la tradición platónica, que se basa en la oposición jerárquica entre acción y contemplación. En el esquema platónico, la complejidad de la vida activa es olvidada, y la dignidad de la política desestimada.⁹ En este sentido, Arendt encuentra que volver a las enseñanzas de Sócrates, olvidadas u escondidas por la

6 Sobre este punto, resulta interesante el prólogo de Claudia Hilb a su compilación *El resplandor de lo público*. En torno a Hannah Arendt. En este texto, Hilb afirma lo siguiente: "La rehabilitación, para muchos sorprendente, de la vida contemplativa en la obra de Arendt en los años 60 se realiza sobre el fondo de una restitución de sus facultades –el pensar, la voluntad y el juicio– como facultades activas, autónomas e incondicionadas. La Condición Humana había aceptado aún la identificación vida contemplativa/quietud. La vida del espíritu desliga este compromiso al independizar las facultades una de otra, y a las tres de la búsqueda de la verdad, de la cognición. Las actividades del espíritu dejan de ser, para Arendt, lo que han sido para la tradición: contemplación, pasividad, quietud. Solo en la medida en que ni el pensar ni la voluntad ni el juicio sean subsumidas a la necesidad –a la verdad como necesidad– podrán ser abordadas como facultades activas y autónomas y podrá desplegarse su potencialidad política, su relación con la acción" (Hilb, 1994: 19).

7 Ver, por ejemplo, Arendt, Hannah (1993): "The Gap between Past and Future", en *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, pp. 3-15.

8 Sin embargo, Arendt no intenta brindar una interpretación incuestionable de la tradición, sino que busca nuevos sentidos que puedan resultar elocuentes para la comprensión del presente. Este acercamiento a la tradición es concordante con el modo de Arendt para entender la historia, que puede encontrarse, entre otros textos, en uno de los artículos publicados en el libro *Entre el pasado y el futuro*. En "El concepto de Historia antiguo y moderno", Arendt se pregunta por la noción de objetividad y analiza las conexiones antiguas entre la tarea del historiador y la del poeta (Arendt, 1993: 41-90).

9 Arendt desarrolla esta idea en varios de sus escritos, pero es quizás en *La Condición Humana* donde es presentada de la manera más clara (Arendt, 1998).

hegemonía platónica, podría revelar perspectivas inesperadas para considerar no solo el pasado, sino también el futuro.

Así, Arendt recurre a la figura de Sócrates para pensar y hacer frente a algunos de los desafíos de nuestro tiempo para los que las categorías de la tradición clásica resultan insuficientes. Y lo que encuentra en el legado socrático no es una respuesta particular o una teoría universal, sino ciertas prácticas. En este sentido, para hacer frente a los desafíos de un tiempo signado por la contingencia, Arendt intenta ella misma ciertas prácticas en lugar de tratar de producir soluciones teóricas capaces de conjurar la incertidumbre. Lo que propicia son ejercicios de cierto tipo y no la construcción de un modelo teórico capaz de reemplazar las certezas del pasado. De esta manera, Arendt reconoce su imposibilidad para dar cuenta certera del cosmos o de la vida humana y, en lugar de intentar sustituir los fundamentos u ontologías que han sido puestas en duda, propone una actitud acorde con la ignorancia. Un ejemplo de esta actitud puede encontrarse en el prefacio a *Entre el pasado y el futuro*, donde afirma lo siguiente:

Los seis ensayos que siguen son ejercicios (...), y su único propósito es ganar experiencia en cómo pensar, no contienen prescripciones acerca de qué pensar o qué verdades sostener. Lo que menos pretenden de todo es volver a atar el hilo roto de la tradición o inventar modernísimos sustitutos con los cuales rellenar la brecha entre pasado y futuro (Arendt, 1993: 14).¹⁰

A lo largo de este trabajo, intentaremos mostrar que, a diferencia de la propuesta de Marchart, la obra de Arendt brinda herramientas para sostener una actitud coherente en sí misma y abierta a nuestro tiempo de contingencia, en cuanto contiene una invitación a ejercitar el pensamiento y la acción de acuerdo con las circunstancias que se presentan, en lugar de proponer un sistema capaz de sustituir los edificios teóricos demolidos en la modernidad.

Arendt y la práctica socrática

De acuerdo con Arendt, nuestra tradición de filosofía política empieza cuando la muerte de Sócrates hace que Platón desespere de la vida política y, al mismo tiempo, hace que dude de algunas de las

10 [Traducción: Arendt, Hannah (2005): "La brecha entre el pasado y el Futuro" en: (editor Cruz, Manuel) *De la Historia a la Acción*, Buenos Aires, Paidós, pp. 86-87]. Sobre esta actitud de Arendt, Margaret Canovan dice lo siguiente en su introducción a *La Condición Humana*: "Una cosa que claramente no está haciendo es escribir filosofía política como se la entiende convencionalmente; es decir, ofrecer prescripciones políticas basadas en argumentos filosóficos" (Canovan, 1998: viii). En el mismo sentido, Jerome Kohn ofrece la siguiente reflexión en su introducción a la versión original de *Responsabilidad y Juicio*: "Lo que brinda no son soluciones teóricas, sino más bien una abundancia de incentivos para pensar por uno mismo" (Kohn, 2003: p. xi). (Traducciones propias).

enseñanzas más importantes de su maestro. La imposibilidad de Sócrates para persuadir al jurado de Atenas provoca que Platón desconfie del valor de la persuasión; desconfianza que lo lleva a rechazar la opinión (la *doxa*) y a buscar estándares absolutos capaces de conducir y estabilizar la esfera política.¹¹ Esta búsqueda profundamente antisocrática (Arendt, 2005: 8) va a marcar definitivamente la tradición occidental, que todavía hoy encuentra dificultades para pensar la política sin parámetros absolutos o eternos capaces de iluminar las ideas y las acciones de los hombres.

Para Sócrates, en cambio, el ejercicio de formar opiniones y la búsqueda de la verdad no se oponen. La *doxa* es la formulación en discurso del *dokei moi*, de aquella perspectiva que aparece ante cada uno no como una verdad indudable y eterna ni tampoco como una afirmación caprichosa o arbitraria (Arendt, 2005: 14). El *dokei moi* es la comprensión diferenciada del mundo, a la que cada cual accede desde su lugar específico y único y se relaciona con el resto de las perspectivas humanas justamente por el hecho de estar referido a eso que de modos diversos los seres humanos consideramos mundo. De acuerdo con Arendt, los diálogos de Sócrates con sus conciudadanos no pretendían poner en duda el valor de la *doxa* ni reemplazarla por un conocimiento verdadero para toda circunstancia, sino ayudar a afinar esa opinión, a hacerla más examinada y menos contradictoria. Su intención era mejorar las *doxai* para contribuir a la vida política de Atenas.¹²

En este sentido, desde el punto de vista de Arendt, la mayéutica socrática es un diálogo igualitario, una conversación propia de los amigos. Cada persona experimenta el mundo desde una perspectiva única y particular que no puede conocerse desde una mirada extranjera a esa posición, y es por esta razón que Sócrates comienza sus conversaciones con preguntas. De la misma manera, para conocer la especificidad de la propia apertura al mundo, para ser capaz de comprender el propio *dokei moi*, es necesario el intercambio con otros, con miradas diferentes de la propia (Arendt, 2005: 15). Como los amigos, que al poner en relación maneras diversas de vivir el mismo mundo abren su horizonte personal a un espacio compartido. El diálogo socrático permite articular las distintas *doxai* y abrir entre ellas un horizonte común, un mundo común.

11 "Platón (...) fue el primero en usar las ideas para propósitos políticos, esto es, en introducir estándares absolutos en la esfera de los asuntos humanos, donde, sin esos estándares trascendentes, todo se mantiene relativo" (Arendt, 2005: 8). (Traducción propia).

12 Sobre este punto, Etienne Tassin comenta lo siguiente en *Le Trésor Perdu*: "(E)l pensamiento socrático, de acuerdo con cómo es reformulado por Arendt, se caracteriza doblemente por el hecho de que no opone, como hace Platón, el *dialogesthai* al *peithein*, y por el hecho de que no opone tampoco, en consecuencia, la idea 'verdadera' que resulta del diálogo consigo mismo o con otro, a la *doxa* (...) Sócrates no levanta la ciudad de los filósofos (ciudad de *dialogesthai*) contra aquella de los ciudadanos (ciudad de *peithein*)" (Tassin, 1999: 56). (Traducción propia).

Y la práctica de este diálogo muestra, a la vez, la posibilidad de una relación benéfica entre el pensamiento y la acción. De acuerdo con Arendt, la enseñanza socrática señala que el ser humano no está enteramente solo aun en soledad, dado que, incluso cuando están solas, las personas encuentran en sí mismas la pluralidad humana (Arendt, 2005: 20). En este sentido, la autora recuerda la famosa frase de Sócrates citada por Platón en el *Gorgias*, “es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno, estar en desacuerdo conmigo mismo”. Todo ser humano es, a la vez, un individuo y una multiplicidad y por esa razón, siendo uno, puede estar en desacuerdo consigo mismo. Este hecho se revela de modo especialmente claro en el pensamiento, en el que el individuo se desdobra en un diálogo como aquel que Sócrates propiciaba entre sus conciudadanos. Pensar es dialogar, es abrirse a la multiplicidad que nos habita a nosotros y al mundo y es en este sentido que Arendt asegura que aquel que es capaz de dialogar consigo mismo es capaz de dialogar con otros, de ser amigo de otros (Arendt, 2005: 20-21). El que es capaz de dialogar consigo mismo, entonces, es capaz de acceder a una comprensión cabal de la pluralidad del mundo humano y esa pluralidad no se encuentra solo en el corazón de cada ser humano, sino también en el centro de lo que Arendt llama política.

Es en este sentido que Arendt señala otra conocida frase atribuida a Sócrates: “actúa como te gustaría aparecer frente a los otros”. Si no estamos enteramente solos, aun en soledad, y si además de aparecer ante los demás aparecemos ante nosotros mismos, no podemos escapar a la ignominia de nuestros actos incluso cuando estos sucedan sin testigos. Aun en ausencia de reglas externas claras o de la mirada coercitiva de los otros, cada uno se encuentra con su propia mirada, a la que también tiene que aparecer. Así, de acuerdo con la autora, Sócrates revela la posibilidad de una ética no referida a sanciones trascendentes y abiertas, por lo tanto, a contextos seculares.¹³ El diálogo interno abre una dimensión que nos permite orientarnos en el mundo sin necesidad de mandamientos férreos y aplicables a todo contexto imaginable.¹⁴ Lo que permite

13 En palabras de Arendt, “... la razón por la que no debes matar, aun en circunstancias en las que nadie te pueda ver, es que no puedes querer estar con un asesino. Al cometer un asesinato te entregarías a ti mismo a la compañía de un asesino para toda la vida” (Arendt, 2005: 22). (Traducción propia).

14 Hacia el final de “El pensar y las consideraciones morales” la autora plantea que el pensamiento solo es relevante políticamente en los momentos en los que reina la confusión. En esos particulares momentos el pensamiento, que libera la capacidad de juicio, puede impedir que la mayoría arrastre a todos a acciones criminales. [“Thinking and Moral Considerations”, en Kohn, Jerome (ed.): *Responsibility and judgment*. New York, Schocken Books.] Pero estas consideraciones no deben hacernos pensar que la enseñanza socrática solo tiene una importancia marginal en los asuntos políticos modernos, dado que Arendt da a ver en múltiples ocasiones el carácter disruptivo y desconcertante de la política de nuestro tiempo. La siguiente frase del prefacio de *Entre el pasado y el futuro* resulta elocuente al respecto: “Que

orientarnos no es un predicado fijo sobre el mundo, sino una práctica: el intento de no contradecirse, la búsqueda del acuerdo consigo mismo, la práctica cotidiana de la fidelidad a sí mismo. Se trata del intento de mantener la amistad con uno mismo porque la propia persona es la única de la que no podemos escapar.

Y la ausencia de esta capacidad de dialogar consigo mismo es justamente para Arendt una de las responsables de algunos de los hechos más monstruosos del siglo XX. Puestas en duda todas las normas y certezas externas, solo las personas capaces de desplegar un diálogo interno pudieron resistir la presión mayoritaria que conducía a abrazar pautas de conducta en franca contradicción con la posibilidad de llevar una vida abierta a la pluralidad del mundo. El ejemplo de Adolf Eichmann es paradigmático para la autora, y su superficialidad (su incapacidad de habitar un espacio interior) lleva a Arendt a preguntarse por “la relación entre las actividades del espíritu y la política” (Hilb, 1994: 17).¹⁵

Así, la figura de Sócrates ilustra una posible confluencia entre la práctica del pensamiento y la experiencia de la acción.¹⁶ Sin embargo, de acuerdo con Arendt, esta relación puede resultar también conflictiva. La condena a muerte de Sócrates señala este problema. Se trata del conflicto entre la ciudad –el mundo de la acción por excelencia– y la práctica del pensamiento. Se trata, de acuerdo con Arendt, de un conflicto entre distintas capacidades o experiencias de todos los seres humanos (Arendt, 2005: 36).

En el *Teeteto*, de Platón, se dice que lo que lleva al filósofo a filosofar es *thaumadzein*, el asombro. Se trata de un *pathos*, de una experiencia que se atraviesa y no puede ponerse enteramente en palabras. El asombro conduce a preguntas más que a respuestas, dado que el asombro inefable no brinda predicados claros acerca del mundo (Arendt, 2005: 32-33). Así, al despertar interrogantes, el asombro puede poner en cuestión algunas de las opiniones a partir de las cuales las personas o las comunidades estructuran sus vidas. Pero a diferencia de lo que se dice en el diálogo de Platón, sugiere Arendt, la capacidad de experimentar este asombro no es privativa de los filósofos, se trata más bien de una experiencia extendida (Arendt, 2005: 35). En este sentido, la capacidad de generar opiniones, de articular discursos y de actuar, y la vida abierta al asombro conviven

esta tradición se ha ido volviendo más fina a medida que la edad moderna progresaba no es un secreto para nadie. Cuando el hilo de la tradición finalmente se rompió, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar de la actividad del pensamiento, y dejó de estar restringida como experiencia a aquellos pocos que hacen del pensamiento su ocupación fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y en una perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de relevancia política” (Arendt, 1993: 14). (Traducción propia).

15 Ver Arendt, Hannah (1965 y 2003).

16 En “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)” Arendt va un poco más lejos y afirma que la comprensión es el otro lado de la acción (Arendt, 1994: 322).

en cada ser humano. Pero las lógicas de estas dos capacidades pueden entrar en conflicto: la capacidad de afirmar con palabras y con actos y la posibilidad de preguntar, de poner en duda aquello que se afirma, se encuentran a menudo en tensión. Las preguntas pueden paralizar a aquel que actúa; y las acciones y los discursos necesitan a veces acallar algunas preguntas (al menos momentáneamente) para poder desplegarse.

De acuerdo con Arendt, es este conflicto el que se expresa en la condena a muerte de Sócrates. Atenas no habría sabido vivir con las preguntas (a veces paralizantes, a veces incómodas) de Sócrates. Y a partir de la muerte del maestro los filósofos habrían tratado de controlar y estabilizar la trama imprevisible de los asuntos humanos. La división platónica entre vida activa y vida contemplativa se explica en este contexto. El filósofo pretende extraer de la práctica contemplativa leyes del buen vivir para la ciudad, y de esta manera distorsiona tanto la experiencia del asombro como la singularidad de la *vita activa*. En primer lugar, convierte un estado inefable en una fuente de certezas incuestionables y, en segundo lugar, desestima la complejidad y la dignidad de la vida de la acción, y pretende subordinarla a estándares externos. Así, el legado socrático queda perdido, porque se pierde con él la búsqueda socrática de una relación armoniosa (en la medida de lo posible) entre la experiencia política y la experiencia que conduce al pensamiento, entre la capacidad humana de afirmar con palabras y con hechos y la capacidad de hacer preguntas. Y es esta búsqueda la que Arendt pretende actualizar en su relectura de la tradición: la autora intenta deshacerse de las respuestas platónicas para acceder a las preguntas socráticas.

En este sentido, la práctica de Arendt busca maneras de hacer convivir de modo no jerárquico las preguntas del filósofo con las afirmaciones del ciudadano. Arendt lidia con preguntas fundamentales en sus escritos, pero no intenta brindar respuestas o soluciones teóricas a los dilemas políticos. Arendt entiende que los parámetros políticos deben encontrarse en la arena política y no por intelectuales alejados de la escena, y varios episodios de su vida dan a ver esta actitud. En un encuentro llevado a cabo en torno a su obra en noviembre de 1972, por ejemplo, Arendt se negó a dar consejo político a un participante.

No, no le daría instrucciones; considero que sería una gran presunción por mi parte. Creo que usted debería formarse sentándose e intercambiando opiniones con sus pares alrededor de una mesa. Y entonces, acaso, como resultado de ello se daría una línea a seguir..." (Arendt, 2005b: 146).

Como hemos visto hasta aquí, esta postura es coherente con las ideas de la autora acerca de la enseñanza socrática, que de algún modo resume en la siguiente frase: "Sólo sé que no sé nada' implica saber que uno no es capaz de acceder a una verdad válida para todos y en cualquier circunstancia" (Arendt, 2005: 19).

Arendt parte entonces de su ignorancia e intenta desplegar una práctica de pensamiento que sea capaz, como la práctica socrática, no de reemplazar nuestras opiniones por verdades incontestables, sino de hacerlas más examinadas, menos contradictorias. Como los diálogos socráticos, que intentaban abrir un horizonte común en el que las diversas opiniones pudieran encontrarse, Arendt ofrece sus textos como espacios en los que sus lectores pueden reunirse, hacer preguntas, intercambiar opiniones y ensayar sentidos para los problemas de nuestro mundo. Como deja ver otra frase pronunciada en el mismo encuentro recién citado, Arendt no pretende dibujar una ontología a partir de la cual las ideas y acciones políticas puedan medirse, sino ejercitar y propiciar una práctica: “Desearía decir que cuanto he hecho y escrito es provisional”, señaló. “Considero que todo pensamiento (...) tiene la reserva de ser experimental” (Arendt, 2005b, 171).

Observaciones finales

Como ya dijimos, Arendt describe a nuestro tiempo como una época sin precedentes. La aparición de acontecimientos políticos inauditos y el derrumbe de las categorías tradicionales llevan a la autora a plantear la necesidad de una nueva forma de pensar el presente. Se trata de un momento de ruptura con la tradición que por un lado conduce a la perplejidad, pero por otro lado puede ser una oportunidad para abrir nuevas perspectivas sobre el pasado y sobre el futuro. En este sentido, se puede considerar que la interpretación que ofrece Arendt de la figura de Sócrates es posible gracias a la pérdida de la autoridad de la vieja tradición (marcada fuertemente por el legado platónico). Pero Arendt no intenta reemplazar las certezas perdidas ni ofrecer “prescripciones basadas en argumentos filosóficos” (Canovan, 1998: viii). Lo que encontramos en la obra de Arendt es fundamentalmente una invitación a pensar y a actuar, a continuar con la búsqueda socrática de una relación igualitaria y beneficiosa entre el pensamiento y la política, entre la capacidad humana para hacer preguntas y la habilidad para afirmar con palabras y con actos.

Al principio de este trabajo comparamos la actitud de Arendt con el esfuerzo de establecer una nueva ontología y sugerimos que la invitación de Arendt a desplegar una práctica era más coherente y abierta que el intento de producir una teoría abarcadora sobre el todo. A tal efecto citábamos a Olivier Marchart, que al presentar su ontología propone “suponer la imposibilidad de un fundamento *último*”, que de acuerdo con él “implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido” (Marchart, 2009: 15).

Y presentábamos también algunos de los problemas que se plantean a una propuesta de esta naturaleza. Señalábamos el carácter paradójico de una ontología de la contingencia y nos planteábamos algunas preguntas como la siguiente: ¿cómo podemos afirmar la imposibilidad de cualquier fundamento para el conocimiento si carecemos –justamente– de fundamentos para afirmar nada? Por otra parte, notábamos que este tipo de propuestas teóricas podían conducir a un cierto dogmatismo. “La sociedad (...) ha sido y seguirá siendo infundable y antagónica, al margen de la política particular actualizada” (Marchart, 2009: 231), es una de las conclusiones a las que Marchart llega a partir de su ontología. Y este tipo de afirmaciones parecen querer cerrar la pregunta acerca de la posibilidad de encontrar algún parámetro estable o un fundamento sólido para sostener tanto el pensamiento como la vida humanas, pregunta que ha intrigado y ocupado a la humanidad al menos desde Sócrates. Y por supuesto, tratar de responder a una pregunta asegurando que no tiene respuesta resulta tan dogmático como intentar responderla de manera prematura con respuestas insatisfactorias. En este sentido, si intentos anteriores de responder afirmativamente a esta pregunta fueron descartados, eso no nos habilita a nosotros a afirmar lo contrario sin inconvenientes.

Esto conduce a otro problema, que puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos saber que no se desarrollarán en el futuro modos más acertados de entender el mundo, que no surgirán experiencias políticas hoy impensadas o revelaciones que cambiarán la vida en la tierra? Así, encontramos que al cerrar de modo dogmático la pregunta por la posibilidad de que exista o pueda aparecer un fundamento para la vida humana, cerramos también nuestra perspectiva del futuro. La afirmación de la imposibilidad de cualquier fundamento conduce de esta manera a un conservadurismo ciego, en la medida en que pretende subsumir todo lo que fue y todo lo que alguna vez será a las categorías con las que hoy contamos para entender el mundo.¹⁷ De esta manera, la ontología de la contingencia propicia una actitud no abierta verdaderamente a la contingencia, no abierta a aquello de nuevo o desconocido que el mundo o la natividad humana puedan generar.

La alternativa que nosotros creemos que Arendt ofrece es más abierta a la contingencia, pues se mantiene fiel a la ignorancia. Se trata de una práctica que, aunque se apoya en ideas circunstanciales, no da a esas ideas un valor necesariamente superior a los conceptos e impresiones que otros han sostenido o sostendrán en el futuro.¹⁸ Como la práctica

17 Sobre este riesgo, Arendt afirma lo siguiente en “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”: “Dentro del marco de categorías preconcebidas, de las que la más cruda es la categoría de causalidad, los eventos en el sentido de algo irrevocablemente nuevo nunca pueden suceder” (Arendt, 1994: 320). (Traducción propia).

18 “Cuando hablamos de la “naturaleza” o de la “esencia” de una cosa, nos referimos en

socrática, la actividad de Arendt nos invita a entablar un diálogo con nosotros mismos y con los demás, no para acceder por medio de esa conversación a certezas capaces de “salvarnos” de la incertidumbre, sino para hacer a nuestras opiniones y acciones más examinadas, y preparar nuestro espíritu para los interrogantes y el asombro que el mundo y la historia nos puedan suscitar.

realidad a ese núcleo íntimo, de cuya existencia nunca podemos estar tan seguros como de la oscuridad y la densidad” (Arendt, 1994: 322). (Traducción propia).

Bibliografía

Arendt, Hannah (1965). *Eichmann in Jerusalén*. New York, The Viking Press.

— (1976). *The Origins of Totalitarianism*. New York, A Harvest Book – Harcourt, Inc.

— (1993). *Between Past and Future*. New York, Penguin Books.

— (1994). “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, en Kohn, Jerome (ed.): *Essays in understanding: 1930-1954*. New York, Schocken Books.

— (1998). *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.

— (2003). “Personal Responsibility Under Dictatorship”, “Some Questions of Moral Philosophy”, “Thinking and Moral Considerations”, en Kohn, Jerome (ed.): *Responsability and judgment*. New York, Schocken Books.

— (2005a). “Sócrates”, en Kohn, Jerome (ed.): *The Promise of Politics*. New York, Schocken Books.

— (2005b). “Arendt sobre Arendt”, en Cruz, Manuel (ed.): *De la Historia a la Acción*. Buenos Aires, Paidós.

Canovan, Margaret (1998). “Introduction”, en: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.

Hilb, Claudia (1994). “Prólogo”, en Hilb, Claudia (ed.): *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad.

Kohn, Jerome (2003). “Introduction”, en Kohn, Jerome (ed.): *Responsibility and Judgement*. New York, Schocken Books.

Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Strauss, Leo (1989). “An Introduction to Heideggerian Existentialism”, en Pangle, Thomas (ed.): *The Rebirth of Classical Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press. [Traducción: Strauss, Leo (2008). “Una introducción al existencialismo de Heidegger”, en: *El Renacimiento del Racionalismo Político Clásico*. Buenos Aires, Amorrortu, p. 84].

Tassin, Etienne (1999). *Le Trésor Perdu*. Paris, Éditions Payot & Rivages.