

ARTÍCULOS

La *philía politiké* como *amor mundi*: La recepción de Hannah Arendt de la amistad política de Aristóteles*

La *philía politiké* as *amor mundi*. Hannah Arendt's Reception of the Aristotelian Political Friendship

ELISA GOYENECHEA

Universidad Católica Argentina

eligoye@gmail.com, elisagoyenechea@uca.edu.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0219-8957>

RESUMEN: Este trabajo examina la recepción de la *philía* aristotélica por parte de Hannah Arendt. Primero, exponemos las notas de la *philía* en la *Ética a Nicómaco* y la proyección política de la amistad como *synaísthesis*. Segundo, argumentamos que tanto en un destacado fragmento de “Truth and Politics”, como en la *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Arendt termina de esclarecer su noción de amistad como lazo mundano y político. Allí no alude a Aristóteles, sino a Kant y a sus reflexiones sobre el sentido del gusto y el *sensus communis*.

Palabras clave: amistad política; Arendt; Aristóteles; Kant.

Cómo citar este artículo / Citation: Goyenechea, Elisa (2021) “La *philía politiké* como *amor mundi*: La recepción de Hannah Arendt de la amistad política de Aristóteles”. *Isegoría*, 65: e03. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.03>

ABSTRACT: This paper examines Hannah Arendt's reception of the Aristotelian *philía*. First, we expose the notes of the *philía* in his *Nicomachean Ethics* and the political projection of friendship as *synaísthesis*. Secondly, we argue that in a relevant fragment of “Truth and Politics” and in *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Arendt finishes clarifying her notion of friendship as a political and worldly bond. There she does not allude to Aristotle, but to Kant and his reflections on the sense of taste.

Keywords: Political Friendship; Arendt; Aristotle; Kant.

Recibido: 27 febrero 2021. **Aceptado:** 26 mayo 2021.

Copyright: © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Este trabajo es una versión ampliada de la ponencia “Hannah Arendt y la *philía politiké* aristotélica: del ‘otro yo’ al ‘dos-en-uno’. El vínculo de los distintos: *amor mundi*” presentada en el IX Congreso AFRA (Asociación Filosófica Argentina). Universidad Nacional de Mar del Plata, 4-7 de diciembre de 2019.

1. INTRODUCCIÓN

En *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt acuñó la imagen del *anillo de hierro*¹ para mentar la producción de masas atomizadas desprovistas de vínculos, bajo la compulsión de la ideología y el terror. Con el fin de examinar la naturaleza de los vínculos civiles, recurrió a la categoría de amistad política de la *Ética a Nicómaco* y la adaptó para sus propósitos. Argüiremos que, con este objetivo, la pensadora se inspiró también en Kant y que estas lecturas modificaron sensiblemente su lectura de Aristóteles. Nuestro trabajo propone investigar la recepción de Hannah Arendt de la *φιλία* aristotélica y su desplazamiento hacia otras consideraciones provistas por Kant. Esta tarea implicará la reconstrucción de la cuestión en las obras de la autora, previa indagación de su principal fuente: Aristóteles. Hemos escogido *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship* de John von Heyking, quien examina la dimensión política de la amistad aristotélica como amistad synestética.² El autor desplaza hacia consideraciones políticas el estudio de la percepción que el filósofo griego desarrolla en *De anima* e interpreta *syn-aísthesis* como percepción conjunta. Argumentaremos que el recurso a la estética kantiana, le permitió a Arendt apelar a las categorías de pluralidad, comunicación e intersubjetividad para enunciar cabalmente sus ideas sobre la amistad ciudadana e interpretar el sensorio común aristotélico a la luz del *sensus communis* de Kant.

La amistad como tema del mundo clásico ha sido investigada por Luigi Pizzolato en *La idea de la amistad en la antigüedad clásica y cristiana*.³ En particular, el capítulo dedicado a Aristóteles, destaca la *philía* como la sustancia misma de la praxis política y la más perfecta forma de concordia cívica.⁴ Anthony W. Price aporta un puntilloso

examen de la “perfecta amistad”⁵ según Aristóteles, en el capítulo IV de *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Su tesis es que el filósofo provee el fundamento teórico para disolver la “falsa dicotomía [...] entre egoísmo y altruismo”. El aspecto decisivo de la “amistad entre los buenos” de la *Ética a Nicómaco* es que “uno y el mismo acto puede [...] contribuir, como constituyente y no como causa, a la *eudaimonía* de dos personas”.⁶ La influencia de Kant es una cuestión ampliamente tratada, que no solo se halla en el “kantismo heterodoxo”⁷ de las *Lectures on Kant’s Political Philosophy*.⁸ M. Wester examina la inserción de Arendt en el existencialismo alemán y su deuda con Kant en “Arendt and the German Idealism”. Desarrolla el concepto de mundanidad (“*worldliness*”) como “mundo estable de instituciones”⁹ y esclarece la peculiar naturaleza del juicio estético, cuya emancipación de criterios de verdad y de bondad atrajo la atención de Arendt.¹⁰ El juicio estético le proporcionó la clave para dar cuenta del ámbito político sustrayéndolo del enfoque de la gran tradición, es decir, no como una “sub-especie de la búsqueda de la verdad y de la bondad”.¹¹ En *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Subjectivity*, Sophie Loidolt desarrolla una fenomenología de la pluralidad e investiga la relevancia del juicio estético como una “reflexión sobre la existencia plural ligada a un examen de la constitución de la realidad”.¹² La facultad de juzgar expande el horizonte pues aporta la dimensión de los espectadores que justiprecian a los agentes políticos y establece una comunidad marcada tanto por “la concordia como por la discordia”.¹³ La idea

¹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New Edition with added Prefaces), Orlando/Austin/New York/San Diego/London, A Harvest Book. Harcourt Inc., 1994; cfr. p. 466.

² También Jon Nixon ha indagado el tópico de la amistad en *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. El autor enfoca la cuestión en términos biográficos explorando el intercambio epistolar entre Hannah Arendt y cuatro amigos: Heinrich Blücher, Martin Heidegger, Karl Jaspers y Mary McCarthy.

³ Luigi Pizzolato, *La idea de la amistad en la antigüedad clásica y cristiana* (trad. de J. R. Monreal), Barcelona, Muchnik, 1996.

⁴ Íd., cfr. 63-80.

⁵ Anthony W. Price, “Perfect Friendship in Aristotle” [en A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2004]; cfr. p. 103.

⁶ Íd.; cfr. p. 106.

⁷ M. Wester, “Arendt and the German Idealism” [en Jon Bartley Stewart (ed.), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, Palgrave Macmillan, 2020]; cfr. p. 347.

⁸ Al respecto, el “Interpretative Essay” a las *Lectures* y *Political Judgment* de Ronald Beiner es una lectura imprescindible.

⁹ M. Wester, “Arendt and the German Idealism” [en Jon Bartley Stewart (ed.), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, op. cit.]; cfr. p. 345.

¹⁰ Íd.; cfr. p. 346-347.

¹¹ Íd.; cfr. p. 353.

¹² Sophie Loidolt, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Subjectivity*, New York and London, Routledge, 2018; cfr. p. 19.

¹³ Íd.; cfr. p. 265.

de pluralidad, concluye Loidolt, es “agonal pero no antagonista”.¹⁴ La deuda de Arendt con Aristóteles y, en el marco de la *Existenzphilosophie*¹⁵ con Kant, es el tema de los capítulos 2 y 3 de *Hannah Arendt between Ideologies*, de Rebecca Dew. Arendt abrevo de Kant el juicio del espectador en desmedro del juicio del agente moral, de corte aristotélico.¹⁶ Denunció la “influencia atomizante”¹⁷ que inició la modernidad y puso en evidencia la íntima conexión entre la atomización de masas y los totalitarismos. La amistad política, en cambio, comporta “un tipo de diálogo [...] un tipo de conversación acerca de algo que los amigos tienen en común”.¹⁸ Hannah Arendt también le adeuda a Aristóteles el valor de la *segunda* vida de los hombres de acción.¹⁹ La defensa de la *praxis* como actividad irreductible a la *poiesis*²⁰ (la distinción entre “*Work*” y “*Action*”²¹) es claramente aristotélica, pero Arendt sustrae la *praxis* del registro de la teleología y la enfoca desde “la estética kantiana”.²²

Su recepción de la amistad política aristotélica debe ser enmarcada en un contexto más amplio provisto por la categoría de mundo como *inter-esse*,²³ como espacio público²⁴ y, en particular, como república. Como ha investigado Dana Villa,²⁵ la

discípula de Heidegger²⁶ tomó la noción de *mundo* y la condujo al terreno político.²⁷ Asoció *mundo* con lo público y abierto, lo luminoso y lo común,²⁸ en desmedro de lo hermético, lo opaco, lo cálido y lo privado, que alude a comunidades cerradas o que replican un orden tribal o familiar.²⁹ Frente a la calidez y proximidad de sus vínculos, Arendt eleva un concepto de “espacio [abierto y] público”³⁰ connatural a la amistad entre los distintos y refractario a los lazos basados en la intimidad o la etnia.³¹ En consecuencia, la *philía politiké* es compatible con una igualdad que no es *natural*, sino política. Como afirmó Aristóteles, esta última admite y combina tanto la igualdad como la desigualdad.³² Los lazos políticos son *mundanos*

¹⁴ Íd.; cfr. p. 264.

¹⁵ En “What Is Existential Philosophy?”, escrito en 1954, Arendt alude a Kant como el fundador de la Filosofía de la existencia. Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954: Formation Exile and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 1994; cfr. pp. 163-188.

¹⁶ Rebecca Dew, *Hannah Arendt Between Ideologies*, Oxford, UK, Palgrave Macmillan, 2020; cfr. pp. 36-37.

¹⁷ Íd.; cfr. p. 44.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Los capítulos I, II, y V de *The Human Condition* dan cuenta de ello.

²⁰ Rebecca Dew, *Hannah Arendt Between Ideologies*, *op. cit.*; cfr. pp. 44-46. Dice Dell en la p. 44: “*techne names the type of purposive action exhibited in making or fabricating (poiesis) while praxis [...] [and] lexis names the distinctive form of human interaction exhibited in intersubjective communication*”

²¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cfr. pp. 136 y 175.

²² Rebecca Dew, *Hannah Arendt Between Ideologies*, *op. cit.*; cfr. p. 46.

²³ Véase Lewis Hinchman P. and Sandra K. Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism” en *The Review of Politics*, 46, 2 (1984), pp. 183-211.

²⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cfr. pp. 192-206.

²⁵ Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996; cfr. pp. 144-170.

²⁶ Arendt reconoce su deuda con Martin Heidegger en: Hannah Arendt, “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” [en *Essays in Understanding 1930-1954: Formation Exile and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 1994]; cfr. pp. 328.

²⁷ La contribución de Arendt a la teoría política ha sido su explicitación de las actividades de la *vita activa* y, en particular, de la *praxis*. La exclusión de la teleología de la noción de *praxis* (acción y discurso) y su caracterización de mundo como *cumplimiento* de la *praxis*, en desmedro de los *finés*, ha sido también señalada por Jürgen Habermas, “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power” en *Social Research*, Vol. 44, 1 (1977), pp. 3-24. Para su particular acepción de la categoría de *mundo*, véase también Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge/New York/ Melbourne, Cambridge University Press, 1992; cfr. pp. 110-116.

²⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cfr. pp. 50-57.

²⁹ Para un examen esclarecedor de la noción intercambiable de *espacio público* y *mundo*, véase Antonio Campillo, “Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt” en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 6 (2002), pp. 159-186. Recuperado de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11891>.

³⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; pp. 52, 54, 55. En la página 52 leemos: “*The public realm, as the common world, gathers us together and yet, prevents our falling over each other, so to speak*”. Y en la página 55: “*If the world is to contain a public space, it cannot be erected for one generation or planned for the living only: it must transcend the living spam of mortal men*”.

³¹ Al respecto, véase el excelente estudio de Chiba Shin sobre las inconveniencias de la afectividad y los sentimientos cuando son trasladados al campo político para explicar los vínculos entre ciudadanos. Shin Chiba, “Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship” en *The Review of Politics*, 57, 3 (1995), pp. 505-535.

³² Aristóteles, *Política* (Introducción de Salvador Rus Rufino. Traducción y notas de Carlos García Gual), Madrid, Tecnos, 2005; cfr. libro III, 1283a 13: “Además, como la igualdad y la desigualdad completas son injustas tratándose de individuos que no son iguales o desiguales entre sí sino en un solo concepto, todos los gobiernos, en que la

y, como tales, participan del carácter *artificial* del mundo y del dominio público y político: costumbres, *mores*, leyes, estatutos y constituciones. Puesto que *mundo* es “artificio humano [*human artifice*]”,³³ erigido por los productos del *homo faber* y por los *cumplimientos* de los hombres que conversan, justiprecian y actúan mancomunadamente, los vínculos políticos difieren de los lazos naturales (como los “nacionalismos tribales”).³⁴ Cristina Sánchez Muñoz ha puesto en evidencia esta peculiar artificialidad que establece cuerpos políticos en desmedro de fraternidades naturales, que son la proyección pública de la estructura familiar. En sus palabras: “Una de las constantes en su obra es la distinción y separación entre *naturaleza* y *política*. [...] la política es una construcción artificial [...] que se define por su oposición a lo dado, a la naturaleza, por lo que su propósito se dirige a [...] *desnaturalizar* la política”.³⁵ *Mundo* no alude a vínculos funcionales a la vida animal, sino a la trama (“*a web of relationships and the enacted stories*”)³⁶ que erige y consolida una esfera específicamente humana: *the human artifice*, producto del ingenio de los hombres. La amistad política vincula a los hombres unos con otros expulsándolos precisamente de la privacidad del orden familiar o de la intimidad del propio yo.³⁷ En clave estrictamente política, *mundo* alude a la perdurabilidad y a la confianza que proveen las instituciones. Solo en el marco de mundo en este acotado sentido puede fomentarse y desarrollarse la amistad política (que los vincula sin *hermanarlos*).

Dividiremos el trabajo en tres secciones. Primero, expondremos las notas de la *philia* de la *Ética a Nicómaco* y recalaremos en la amistad como praxis selectiva e igualadora. Como auxilio interpretativo, hemos consultado *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship* de

igualdad y la desigualdad están establecidas sobre bases de este género, necesariamente son gobiernos corrompidos”.

³³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cfr. p. 76.

³⁴ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*; cfr. pp. 153-154, 166, 169, 235, 238. En la página 169 leemos: “*Just as the lack of common history for the formation of a nation had been artificially overcome by the naturalistic concept of organic development, so, in the social sphere nature itself was supposed to supply a title when political reality had refused it*”.

³⁵ Cristina Sánchez Muñoz, “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 26 (2002), pp. 57-75. Cfr. p. 59.

³⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cfr. p. 181.

³⁷ *Íd.*; cfr. pp. 38-40.

John Von Heyking y, en particular, la proyección política de la amistad como *synaísthesis*. Argumentaremos que Arendt comprendió la *sinestesia* entre amigos en los términos de Kant, recurriendo al *sensus communis* y a los juicios intersubjetivos. En segundo lugar, sostenemos que Arendt termina de esclarecer su noción de amistad política en “Truth and Politics”³⁸ y en las *Lectures*, pues el *sensus communis* es fundamento de la sociabilidad y concede la imparcialidad del gusto público. La amistad política y el *amor mundi* son connaturales pues la *philia* no es un vínculo fraterno, sino político. Concluiremos afirmando que Hannah Arendt la defendió como lazo ciudadano desde 1948, cuando se pronunció en contra de la partición de Palestina y a favor de un Estado binacional. La potencial amistad de musulmanes y judíos en una patria Palestina común puede tildarse rigurosamente de *política*, pues exige la mediación de mundo.³⁹

2. ARISTÓTELES SEGÚN ARENDT. PHILÍA COMO PRAXIS IGUALADORA

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles teoriza sobre la amistad en los libros VI, VIII y IX. En el primero, la *philia* es una virtud social menor, un término medio entre la complacencia y la misantropía.⁴⁰ De las tres clases consabidas de amistad: por utilidad, por placer y por virtud,⁴¹ solo esta última es definida como disposición a partir de una práctica constante. La *philia* por virtud es actividad, *enérgeia*.⁴² Se trata de un ejercicio igualador, que vuelve semejantes a los diversos. Crea una comunidad

³⁸ Hannah Arendt, “The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance” [en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993, pp. 194-222].

³⁹ Jerome Kohn, “Freedom: the Priority of the Political” [en Villa, D. R., ed.: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Santa Barbara, Cambridge University Press, 2002, pp. 113-129]; cfr. p. 125.

⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Colección: Clásicos Políticos. Dirección: Antonio Truyol Serra. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías de la Real Academia Española), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999; cfr. 1127a 10-11. Dice: “El amigo no es “obsequioso” o “adulador” [αρσεκός ο κόλαξ] ni es “pendenciero” o “misántropo” [δύσερις ο δύσκολος].

⁴¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, *op. cit.*; cfr. 1156a 9 y ss.

⁴² Hannah Arendt, *The Human Condition* (Second Edition. With an Introduction by Margaret Canovan), Chicago/London, The University of Chicago Press, 1998; cfr. p. 206.

de iguales, no surge *orgánicamente* a partir del linaje, de allí su importancia decisiva en la polis, en la que, aparece como algo alternativo tanto a la igualdad *aritmética* como a la *geométrica* de la justicia.⁴³ Veamos esto con algo de detenimiento. En el libro V, Aristóteles sostiene que la comunidad viene al ser en la igualación de los diversos. Sin “volverlos iguales [ἰσᾶσθῆναι]”⁴⁴ no hay ni comunidad de transacciones comerciales (el mercado de cambio) ni comunidad perfecta, la polis. La justicia iguala en las transacciones comerciales, pues para volver equivalentes al “médico y al agricultor”,⁴⁵ se introduce el dinero como el dispositivo que produce la igualdad.⁴⁶ Sin esta “reciprocidad proporcional”⁴⁷ no hay asociación. Toda amistad es una forma de asociación y las distintas asociaciones forman parte de la comunidad política con vistas a lo conveniente (τόν συμφέρον)

y a lo justo (τόν δίκαιον).⁴⁸ En consecuencia, los ciudadanos que ejercen distintos oficios o actividades productivas son también amigos y la unidad de medida –dijimos– que sirve de igualador en las transacciones es el dinero. Pero en la amistad por virtud no hay mediación de utilidad ni de placer y, rigurosamente hablando, no existe un acuerdo previo que regule las prestaciones mutuas. El dinero no cumple aquí ninguna función igualadora. En efecto, Aristóteles verifica un desajuste connatural a la igualdad entre los amigos, es decir, entre los próximos buenos. ¿Cómo opera, entonces, la igualación en esta clase de amistad? Puesto que se trata de una virtud y una actividad, la *philía* es una “disposición permanente [ἔξις]” del carácter.⁴⁹ Pero ¿disposición a qué? A hacer una buena elección: la *selección* de los mejores amigos, pues “en las amistades por virtud no hay reclamaciones y la medida parece que es la elección del benefactor”.⁵⁰ Ahora bien, en esta actitud *selectiva*, añade Aristóteles, me elijo también a mí mismo, pues “al querer al amigo [los amigos] quieren su propio bien, puesto que cuando alguien bueno se convierte en amigo querido, se convierte en un bien para aquél que lo quiere. [...] En efecto, se dice que la amistad es igualdad, lo cual se da sobre todo en la amistad de los buenos”.⁵¹ Buscar el bien del otro funciona de por sí como un *búmeran* que vuelve en la forma de un bien para el agente. Rigurosamente hablando, no se trata de algo que *vuelve*, sino que *permanece* como bien, pues en rigor no hay movimiento.⁵² Debido a la misma

⁴³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2005, *op. cit.*; cfr. 1129b 11-1130a 1; “Esto es evidente también por el «principio de mérito»: todo el mundo está de acuerdo en que, en los repartos, tiene que haber justicia conforme a un cierto mérito” (1131a 30-33); “lo justo es un medio entre lo que es desproporcionado. Pues lo proporcionado es un medio y lo justo es proporcionado” (1131b 16-18). Respecto de la “aritmética”, cfr. 1131b 43-45: “En cambio, la justicia de las transacciones es en cierto modo igualdad (y la injusticia, desigualdad), pero no según aquella proporción, sino según la aritmética”. El primer capítulo del libro V de *Política* muestra claramente la diferencia entre la justicia aritmética y la geométrica (1301b 26-1302a 8). Aristóteles observa dos formas de igualdad: la aritmética (1301b 30; 1302a 8) y la geométrica o igualdad según el valor (1301b30 36). En el libro IV (1291b 30-37), la democracia es caracterizada como el más igualitario de los sistemas políticos, pues la ley determina lo igual (que ni los ricos ni los pobres tengan la supremacía, sino que ambas partes de la sociedad sean semejantes, en el ejercicio de las magistraturas). Aquí, los libres e iguales coinciden más que en ningún otro régimen, pues todos participan de manera equitativa en el sistema político. En consecuencia, la justicia que prevalece en la democracia es la igualdad aritmética. La oligarquía, en cambio, responde a la igualdad geométrica, que otorga cargos en relación proporcional a la riqueza o a la virtud de los ciudadanos. No es superfluo recordar que para Aristóteles la democracia es un régimen defectivo, una perversión de la *politeia*, a la que define como *mixto*, que abarca ambos tipos de igualdad. La *mezcla* de los dos tipos de igualdad (1302a 4-5), la mediedad connatural a la excelencia, puede garantizar la estabilidad del régimen político. La *politeia*, en consecuencia, es una mezcla variable (sujeta a discreción) entre democracia y oligarquía.

⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*; cfr. 1133a 14.

⁴⁵ *Íd.*; cfr. 1133a 10.

⁴⁶ *Ibíd.* Dice: “el dinero hace conmensurables a las cosas, las iguala”.

⁴⁷ *Íd.*; cfr. 1133a 7.

⁴⁸ Aristóteles, *Política*, *op. cit.*; cfr. 1282b 14-1283a 3. Allí pone en evidencia dos aspectos de la justicia: primero, lo que conviene al interés general (τὸ κοινῆ συμφέρον), y segundo, que lo justo parece ser un cierto tipo de igualdad (ἴσον τι). Aparece aquí *el problema* de la teoría política, ya que esa cierta igualdad consiste en la distribución proporcional de algo. Implica tanto igualdad como desigualdad. Para el tema de la justicia como norma objetiva en Aristóteles, véase Francisco L. Lisi, “La justicia en la *Política*” [en *Aristóteles a debate. Las conferencias de Stágeira. Estudios de Filosofía Práctica*], pp. 111-132. Recuperado de <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/110904/1/Aristoteles%20a%20debate.pdf>.

⁴⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, *op. cit.*; cfr. 1157b 26 y ss.

⁵⁰ *Íd.*; cfr. 1163a.

⁵¹ *Íd.*; cfr. 1157b 32-36.

⁵² La diferencia entre operaciones inmanentes y movimientos transitivos (ἐνέργεια y κίνησις) se halla en Aristóteles, *Metafísica* (Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1996; cfr. IX, 7, 1048b 17-35. No entramos de lleno en este tema en Aristóteles. En Arendt sí, pues traslada esa diferencia a la que existe entre praxis y *poiesis*.

naturaleza de la praxis, no aludimos en este caso a los *fin*es, sino al *cumplimiento* de la actividad que es inmanente al agente.⁵³ Hannah Arendt es fiel a Aristóteles cuando afirma que no podemos comprender la naturaleza de la acción (*praxis*) con la sola categoría de medios y fines, es decir, en el registro de la instrumentalidad o, en sus términos, en el registro de la teleología. Amistad es igualación, pero el dispositivo igualador, que opera la compensación (la *contraprestación*), es inherente a la misma praxis (por eso es ἐνέργεια),⁵⁴ ya que el benefactor es *activo*, mientras que el que recibe es afectado, padece. Según Aristóteles, el *fin* de la praxis es inmanente a la misma actividad.⁵⁵ Arendt, que sustrae la acción de toda teleología, entiende su naturaleza de otro modo. No son los fines y los propósitos la clave para comprender la naturaleza de la praxis.⁵⁶ En los términos de Aristóteles, los que son benefactores en primer lugar (son activos), “están libres de reclamaciones” (pues quien queda en deuda es el otro) y la compensación se da en virtud de la elección.⁵⁷ Dicho en los términos de Arendt, y en los de Kant, el amigo por concurrencia es instrumental a mis necesidades o funcional a mis deseos. Para Kant, esto atentaría contra la segunda formulación del imperativo categórico; para Arendt, la preocupación clave es el

mundo (lo que tenemos en común), no el yo (ni la salvación de mi alma, ni la satisfacción de mis intereses mezquinos; tampoco la integridad de mi consciencia moral).⁵⁸ El amigo nunca será una variable funcional a mis caprichos o mis intereses, sin importar cuán honorables sean, y el cuidado del mundo común siempre sobrepasará la preocupación por el yo.

2.1. La amistad *synesthética*

En *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*, John von Heyking desarrolla “el más intenso y mejor”⁵⁹ amor, como “amistad *synesthética* [*synaesthetic friendship*]”.⁶⁰ La presenta como el lazo de una percepción conjunta que informa los vínculos políticos. Antes de entrar propiamente al texto de von Heyking, veamos muy brevemente cómo entiende Aristóteles la percepción en *De Anima*. Dice:

La sensación [αἴσθησις] es el receptáculo [τὸ δεκτικὸν] de las formas sensibles [τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν] sin la materia [ἄνευ τῆς ὕλης] como, por ejemplo, la cera del anillo recibe la impronta [τὸ σημεῖον] sin el hierro o el oro, sino que admite la impronta de oro o de bronce, pero no en cuanto oro o bronce.⁶¹

Von Heyking ejemplifica diciendo: “uno podría argüir que un hombre que conoce mucho de árboles es ‘arbóreo, pero no un árbol’, y el modo en que es arbóreo es habiendo recibido [*taken in*] ‘el árbol’ y muchas de sus necesidades, pero sin haberse convertido en un árbol”.⁶² A partir de 425a 20, Aristóteles niega la existencia de un sentido especial para los sensibles comunes (movimiento, magnitud, reposo, número, etc.) y alude a una “percepción común [αἴσθησιν κοινήν]”.⁶³

⁵³ Hemos dicho *cumplimientos* en vez de *fin*es, ya que, como señala Habermas, Arendt se aleja en este punto de la teoría de la praxis aristotélica al sustraerla de toda teleología: “Arendt’s concept of communicatively generated power can become a sharp instrument only if we extricate it from the clamps of an Aristotelian theory of action. In separating praxis from the unpolitical activities of working and laboring on the one side and of thinking on the other, Arendt traces back political power exclusively to praxis, to the speaking and acting together of individuals”. Cfr. Jürgen Habermas, “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power” en *Social Research*, 44, 1 (1977), pp. 3-24. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/40970268>.

⁵⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, *op. cit.*; cfr. 1098b 33.

⁵⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2005, *op. cit.*; cfr. 1140b 5-12.

⁵⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cfr. p. 206. Leemos: “it is this insistence on the living deed and the spoken word as the greatest achievements of which human beings are capable that was conceptualized in Aristotle’s notion of *energeia* (‘actuality’), with which he designated all activities that do not pursue an end (are *ateleis*) and leave no work behind, but exhaust their full meaning in the performance itself”.

⁵⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2005, *op. cit.*; cfr. 1165. Por ejemplo, en la enseñanza de la filosofía, prosigue, hay cierta sobreabundancia que no se mide con dinero. En estos casos, dice Aristóteles, se devuelve “lo que uno es capaz” y “esto es suficiente”.

⁵⁸ Hannah Arendt, “Civil Disobedience” [en *Crises of the Republic*, San Diego/New York/London, A Harvest Book. Harcourt Brace and Company, 1972]; cfr. pp. 56, 60, 67, 75-76 y 98.

⁵⁹ John von Heyking, *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*, Montreal & Kingston/London/Chicago, McGill-Queen’s University Press, 2016]; cfr. pp. 35 y 40.

⁶⁰ *Íd.*; cfr. pp. 37, 40-46.

⁶¹ Aristóteles, *De Anima* (Edición bilingüe. Traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, S. I.), Buenos Aires/México, Espasa-Calpe, 1944; cfr. L. II, cap. 12, 424a 17-21. El traductor traduce αἴσθησις como *sensación* en el capítulo 12 del libro II y como *percepción* en el capítulo 1 del libro III.

⁶² *Íd.*; cfr. pp. 47-48.

⁶³ *Íd.*; cfr. 425a 29. En 425b dice: “Los sentidos particulares perciben [...] las cualidades sensibles propias de los demás

La tesis principal de Von Heyking es que esta “percepción común [αἴσθησιν κοινήν]” a nivel del sensorio individual de los libros II y III de *De Anima* se replica en la amistad por virtud como *synaísthesis* y el prefijo *syn-* alude a la comunidad de percepción con el amigo. La percepción aunada que ofrece la amistad cívica imprime su sello, con reciprocidad, ya que los amigos por virtud son ambos benefactores y eminentemente activos. Von Heyking pone el acento en una dimensión intelectual de la amistad y teoriza sobre ella desplazando lo que ocurre en el sensorio individual a la *synesthesia* entre amigos. Puesto que “cada uno es su pensar [...] desea poseerlo todo convirtiéndose en otro, pero siendo lo que es”.⁶⁴ Cuando conocemos nos *hacemos* la forma del objeto conocido, y esta disposición que acontece en primer lugar en nosotros mismos, sugiere von Heyking, se desplaza a la relación entre amigos por virtud (los conciudadanos). Es como si dijéramos: yo *me hago* mi amigo en la conversación, aunque sigo siendo yo mismo; por eso, “el amigo es un otro yo [ἐστὶ γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός]”.⁶⁵ Puesto que la vida *eudaimónica* no se alcanza en aislamiento, la comunión de intelectos en el modo de la deliberación, la conversación y la toma de decisiones es un hábito virtuoso eminentemente político. En el párrafo 1170b de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles enuncia el acto perceptivo conjunto (“*joint perception*” y “*share in awareness*”),⁶⁶ fórmula que traduce *synaísthesis*, según Von Heyking. Consiste en tomar consciencia (“*being aware*”) de nuestra propia existencia y el deseo de compartir esa toma de consciencia (“*consciousness*”) con el otro, y esto acontece “con la convivencia y la comunicación de palabras y pensamiento. Porque parecería que, en el caso de los hombres, «convivir» significa esto”.⁶⁷

–pero no en tanto que son sentidos particulares, sino en tanto que constituyen uno solo– siempre que se produce una simultaneidad de las percepciones sobre un mismo objeto, por ejemplo, que la bilis es amarga y amarilla. A ningún sentido particular corresponde, por tanto, decir que ambas cualidades constituyen un único objeto”.

⁶⁴ John von Heyking, *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*, op. cit.; cfr. p. 47.

⁶⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, op. cit.; cfr. 1166a 41.

⁶⁶ John von Heyking, *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*, op. cit.; cfr. p. 41.

⁶⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, op. cit., cfr. 1170b 10-20. El fragmento completo reza: “entonces, de la misma manera que el propio existir es deseable para cada uno, de esta forma –o parecida– es la [existencia] del amigo. Pero, como veíamos, el existir es deseable por el hecho de que

Cuando percibimos algo bello (o noble, justo o valiente), creemos que “comprendemos mejor la visión cuando lo compartimos con el amigo, porque él confirma su belleza [o su nobleza o equidad o valentía] para nosotros”.⁶⁸ Hannah Arendt coincide con esta lectura, pero ella no emplea la nomenclatura de Aristóteles, sino la de Kant. No comprendemos por nosotros mismos ni juzgamos rectamente en soledad, sino siempre en una comunicación anticipada con los otros apelando a nuestro “sexto sentido [*sixth sense*]”,⁶⁹ el *sensus communis* o el sentido de comunidad.⁷⁰

3. ΣΥΝΑΪΣΘΗΣΙΣ Y SENSUS COMMUNIS. DE ARISTÓTELES A KANT

Aísthesis significa tanto percepción sensorial como intelectual.⁷¹ Esta última puede ser: la percepción de un “particular último [ἔσχατον]”⁷² en el juicio práctico o la percepción de “discernimiento intelectual [*noetic insight*]”.⁷³ El ejemplo de este último que ofrece Aristóteles es la percepción (αἴσθησις) de que un triángulo es la última figura en la que puede subdividirse un polígono.⁷⁴ El primer sentido alude al modo en el que percibimos el particular último en relación con lo bello y a lo bueno; lo que tildamos de discernimiento *moral* funciona como una percepción *estética*, porque actuar con equidad o con nobleza o con valentía no puede reducirse simplemente a seguir normas, pero tampoco a decisiones arbitrarias y caprichosas, se trata siempre de justipreciar la si-

percibimos que es bueno y una tal percepción es placentera por sí misma. Luego se debe participar también de la percepción del amigo de que existe [συναισθάνησθαι ὅτι ἐστίν], y ello sucedería con la convivencia y la comunicación de palabras y pensamiento. Porque parecería que, en el caso de los hombres, «convivir» significa esto y no alimentarse en el mismo pasto, como en el caso de los ganados”.

⁶⁸ John von Heyking, *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*, op. cit.; cfr. p. 42.

⁶⁹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit.; cfr. pp. 50, 59.

⁷⁰ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit.; cfr. p. 72.

⁷¹ Para el alcance y el uso de *aísthesis* como percepción sensorial e intelectual, véase Charles Kahn, “Aristotle on Thinking” [en Nussbaum, M. C. and Oksenberg Rorty, A., eds.: *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 359-379]; cfr. pp. 364-365.

⁷² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, op. cit., cfr. 1142a 41.

⁷³ John von Heyking, *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*, op. cit.; cfr. p. 42.

⁷⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2005, op. cit.; cfr. 1142a 38-41.

tuación o el hecho particular y concreto (último). Su proverbial definición de *areté*, alude expresamente al hombre honrado, íntegro o sapiente como medida y criterio,⁷⁵ y el fragmento 39 del *Protréptico* reza: “Además qué regla o qué determinación precisa de lo que es bueno podemos tener sino el criterio del hombre sapiente”.⁷⁶

El prefijo *syn-* especifica la dimensión política del término y menta la camaradería política [“*fellow-feeling*”]⁷⁷ fomentada por las reformas de Solón en Atenas, que establecieron una mayor igualdad entre ciudadanos. Dicha igualdad era de índole distinta a la del *genos* o la *fratría*, era igualdad política y el criterio para establecerla era la renta anual.⁷⁸ *Synaísthesis*, en consecuencia, no significa simplemente compartir a-críticamente las mismas opiniones. Puesto que es *enérgeia*, implica pensar activamente con el otro, mientras que seguir mansamente las opiniones ajenas en actitud conformista es inactivo y pasivo. *Synaísthesis* repele la normalización de opiniones y es receptiva de la conversación crítica. Admite el desafío de consensuar, gestionar discrepancias y ceder posiciones recíprocamente. He aquí la proyección política de la amistad *synestética*.

Miremos el asunto desde el punto de vista de Arendt. Si seguimos el memorable fragmento de “Truth and Politics”: “el pensamiento político es representativo”,⁷⁹ me formo una opinión en el proceso de representarme la posición de los otros, me pongo en el lugar de los otros; “me los represento” inclusive a los que están ausentes.⁸⁰ No se trata de un intercambio de prejuicios, no asumo ciegamente la perspectiva de los otros, pues “sigo siendo yo quien piensa”,⁸¹ pero desde el lugar del otro, que tomo en consideración gracias la facultad

de la imaginación,⁸² que me permite desplazarme desde mi perspectiva “microscópica”,⁸³ a una “panorámica”.⁸⁴ En los términos de las *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, soy literalmente *considerada* pues mi juicio debe ser “generalmente comunicable”⁸⁵ so pena de carecer de realidad. En efecto, *comunicabilidad* es condición de mundanidad e imparcialidad y la apelación al sentido comunitario es *a priori*. Si no logro comunicar mis pareceres, dice Arendt siguiendo a Kant, será una opinión ajustada a mis necesidades mezquinas o a mis “condiciones privadas de juicio”⁸⁶ aquellas que –según Aristóteles– están motivadas por la utilidad o el placer. En estos casos, mi opinión no tendrá realidad mundana, pues refleja solamente mis conveniencias egoístas y privadas (heterónomas) que no son *comunicables*. Insistimos en este punto. Hannah Arendt halló en la *Crítica del juicio* una cantera inexplorada de teoría política.⁸⁷ Particularmente le interesó el potencial público de los juicios sobre lo bello, que Kant ancló en el sentido del gusto. Pese al viejo adagio *de gustibus non disputandum est*,⁸⁸ que menta la *incomunicabilidad* del gusto (el sentido más privado y el menos intersubjetivo de los sentidos), Kant insistió en la potencialidad pública del gusto. Salvó su *incomunicabilidad* invocando *a priori* un sentido de comunidad, un sentido intersubjetivo al que llamó *sensus communis*.⁸⁹ Este gesto le permitió hablar de *gusto público* y de *juicio de lo bello* como sinónimos.⁹⁰ El potencial po-

⁷⁵ Íd.; cfr. 1106b 35-1107a 5 y 1113 a 29-32.

⁷⁶ Aristóteles, *Fragmentos* (Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Traducción revisada por Francisco Lisi. Asesor para la sección griega: Carlos García Gual), Madrid, Gredos, 2005; cfr. fragmento 39 (p. 151).

⁷⁷ John von Heyking, *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*, *op. cit.*; cfr. p. 45. El autor halla el uso del término en Plutarco.

⁷⁸ Para las reformas de Solón, véase Miriam Valdés Guía, “El modelo político de Solón: la aplicación de la *dike*, y la participación del *demos* en la *politeia*” en *Studia Historica (Historia antigua)*, 23 (2005), pp. 57-74.

⁷⁹ Hannah Arendt, “Truth and Politics” [en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993]; cfr. p. 241

⁸⁰ Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, 1992, *op. cit.*; cfr. p. 43.

⁸¹ Hannah Arendt, “Truth and Politics”, *op. cit.*; cfr. p. 241.

⁸² Hannah Arendt, “Imagination” [en *Lectures on Kant’s Political Philosophy* (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), Chicago, The University of Chicago Press, 1992]; cfr. pp. 79-88.

⁸³ Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, 1992, *op. cit.*; cfr. p. 42.

⁸⁴ Laura Quintana, “The Judgment of Taste in a Cosmopolitan Sense” [en Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca, Margit Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Welbürllicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, 2013, pp. 203-213]; cfr. p. 212. <https://doi.org/10.1515/9783110246490.3091>

⁸⁵ Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, 1992, *op. cit.*; cfr. p. 72.

⁸⁶ Íd.; cfr. pp. 73,107.

⁸⁷ Para la lectura de Arendt de la *Crítica del juicio* de Kant, puede consultarse: Elisa Goyenechea, “Arendt, Kant y los juicios estético-políticos”, en *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*, 22, 1 (abril 2017), pp. 11-44.

⁸⁸ Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, *op. cit.*; cfr. p. 66.

⁸⁹ Íd.; cfr. pp. 27, 70.

⁹⁰ Íd.; cfr. pp. 13, 84. Además, Kant presentó el juicio estético como reflexivo, en el que no hay reglas operativas previas bajo las cuales subsumir el particular (a diferencia

lítico de la tercera *Crítica* consistió en proveer las armas teóricas para justificar el peculiar estatuto de los conceptos que emplean la ciencia política y la historiografía: un lugar alternativo entre la necesidad lógica y la consistencia ontológica, por un lado, y los antojos privados, por otro. En todo caso, los juicios estéticos no son *determinantes*, pues no cuentan con conceptos previos conforme a los cuales clasificar. Son *reflexivos*, pues el emisor apela anticipadamente a la comunidad juzgante. No dice nada sobre el objeto en cuestión, sino que transmite su propio *sentimiento* y espera que los demás coincidirán con él.

Adviértase, *mutatis mutandis*, que el juicio de lo bello opera como la percepción *estética* (*aísthesis*) que justiprecia el particular último, en la cual la aplicación automática de reglas y conceptos generales es siempre a expensas del valor del particular. Cuando discernimos entre lo feo y lo hermoso, lo justo y lo injusto, lo grande (“*greatness*”)⁹¹ y lo mezquino, no juzgamos solo para nosotros mismos; no emitimos juicios caprichosos ni funcionales a nuestras lealtades de facción. La dimensión intersubjetiva del juicio, su comunicabilidad, proviene de su apelación a un “sentido adicional –una suerte de capacidad mental añadida [...] que nos capacita para integrarnos en una comunidad”.⁹² Ciertamente es que Kant fundó la facultad del juicio estético en el sentido del gusto, el más privado e incommunicable de los cinco sentidos, sin embargo lo consideró como parte constitutiva de la facultad de juzgar. Nos es imprescindible que la sensación que comunicamos (el placer desinteresado) debería ser por todos compartida, si logran eludir sus condiciones privadas de juicio (léase: los compromisos y lealtades indeclinables del agente político). Justipreciamos bajo la égida del *amor mundi*.

Rebecca Dell glosa a Kant y dice: “gusto es la facultad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están asociados a una representación dada”.⁹³ La estética kantiana ofrece una concepción del juicio que depende del “placer [*delight*]”, que deseo comunicar acerca de algo nos concierne a todos.⁹⁴ La comunicabi-

de los juicios determinantes).

⁹¹ Hannah Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern” [en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993]; cfr. p. 45.

⁹² Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, *op. cit.*; cfr. p. 130.

⁹³ Rebecca Dell, *Hannah Arendt Between Ideologies*, *op. cit.*; cfr. p. 55.

⁹⁴ *Íd.*; cfr. p. 56.

lidad define la *pureza* del placer y lo redime de mezquindades heterónomas, pues “tomamos en consideración a los demás” en un espacio público virtual: “me los represento”.⁹⁵ El “pensamiento representativo” de “Truth and Politics” se replica como “*enlarged mentality*”⁹⁶ en las *Lectures*. Así, el juicio se extiende a la comunidad juzgante pues está guiado por un sentido de comunidad o “*sensus communis*”. La impronta comunitaria del juicio descansa en el hecho de que los hombres no pueden vivir solos; son interdependientes “para el ejercicio de sus más altas facultades: el espíritu humano [*the human mind*]”.⁹⁷ La diferencia con Aristóteles es clara: para él, la sabiduría práctica discierne y juzga cómo obrar bien, pues percibe bienes atractivos y guía la acción. El acento está en la *eu-praxia*. Arendt sigue a Kant; sustrae la *frónesis* del saber obrar y la concibe como el “discernimiento [*insight*]”⁹⁸ sensato del juicio estético y político.

En *On revolution*, a propósito de la virtud roussoniana,⁹⁹ y en *The Human Condition*, cuando examina la naturaleza del perdón, Arendt disocia la amistad cívica de sentimientos y afecciones, como la compasión y el amor. La clave de su comprensión es la sana distancia mundana inexcusable en las relaciones entre ciudadanos. Elude la comprensión prevaleciente de la amistad como intimidad y la sustrae de la esfera de la afectividad. Allí donde el amor y la compasión enneguecen, la *philía politiké* discierne e ilumina. Se trata de “un tipo de «amistad» sin intimidad ni proximidad; [e involucra] la distancia que el espacio del mundo interpone entre nosotros”.¹⁰⁰ En la conversación sobre la vida buena y el bien público que vuelve amigos a los conciudadanos, los griegos –prosigue Arendt– “aprendieron a comprender, no a comprenderse como individuos, sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menu-

⁹⁵ Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit.*; cfr. p. 241.

⁹⁶ Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, *op. cit.*; cfr. p. 43. El pensamiento extendido o, también, el juicio, permiten desplazarse desde una postura “microscópica” a otra “panorámica”, pues al observar mis juicios “imparcialmente desde el punto de la posición [*standpoint*] de los demás podría obtenerse una tercera visión que mejoraría mis discernimientos previos [*previous insights*]”.

⁹⁷ Rebecca Dell, *Hannah Arendt Between Ideologies*, *op. cit.*; cfr. pp. 65.66.

⁹⁸ Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit.*; cfr. p. 218.

⁹⁹ Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cfr. pp. 70-72, 78.

¹⁰⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cfr. p. 243.

do, opuestos”,¹⁰¹ a percibir mancomunadamente (συν-αἰσθησίς) el mundo común. Evitar el diálogo ciudadano adormece “los [benditos] peligros del examen crítico”, fomenta la autocomplacencia y conduce dócilmente “a adherir inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad dada y en un momento dado”.¹⁰² El juicio es político, pues desactiva el conformismo y la resignación. Solo en la comunicación anticipada con los propios pares son posibles los juicios estéticos y políticos que justiprecian el particular (último). A la amistad *synesthética* le atañe el discernimiento del interés público y de lo que consideramos una *vida buena y eudaimónica*.¹⁰³

4. CONCLUSIÓN

En las últimas páginas de “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance”, Arendt alude tempranamente a la cuestión predominante del último lustro de su vida, el juicio,¹⁰⁴ y anticipa la temática de las *Lectures*. Acciones y palabras logran el estatuto de acontecimiento por el esfuerzo humano de recordar, transmitir, interpretar y, finalmente, *reificar*¹⁰⁵ en monumento, documento, pieza musical, poesía o narración. Porque resisten el paso del tiempo, son eminentemente mundanos. Para tener realidad, necesitan del espacio público más que cualquier útil y bien de consumo. Su ser consiste en aparecer en el mundo y “*the proper criterion by which to judge appearances is beauty*”.¹⁰⁶ Para perdurar deben participar de la

categoría de lo bello, lo que resplandece y perdura potencialmente para siempre: “*the very manifestation of imperishability*”.¹⁰⁷ Ahora bien, la decisión (y el juicio) acerca de lo que debe permanecer y acondicionar el mundo, sobre lo que merece ser visto y oído, es eminentemente política. Ciudadanos y amigos no se fusionan en una visión uniforme, pero tampoco basan sus opiniones en antojos subjetivos. El lazo de unión es el *amor mundi*. Su interpretación libérrima de la *humanitas* ciceroniana enseña que nuestra manera de justipreciar nos hace visibles ante los demás. La sensatez y el buen sentido (el buen gusto) en asuntos públicos muestran quiénes somos. En este gesto, sin proponérselo, ponemos en existencia un “principio aristocrático”¹⁰⁸ de asociación que no se nutre tanto de los fines que perseguimos, sino de la razonabilidad de nuestras opiniones. Este principio que reúne a los *aristoi* define el grupo de pertenencia e identifica a las personas, cuya compañía consideramos imprescindible, para que la vida sea buena y feliz. Bajo la égida de este principio aristocrático, Hannah Arendt comprendió esa forma de amistad que Aristóteles llamó *política*. En 1957 le escribe a Karl Jaspers y expresamente asocia el gusto y el sentido comunitario (formalmente) con las aristocracias: “*His [Kant’s] praise of ‘common sense’, which is so often scorned; [...] taste [...] as the basic phenomenon of judgment – which it probably really is in all aristocracies*”.¹⁰⁹ Lo decisivo es que la amistad política no es natural, sino discriminante, *artificial* y mundana. Elegimos a nuestros amigos por su manera de juzgar, de ver el mundo y de decidir qué cosas deben pertenecer a él (hacerse públicas) y cuáles no. Los seleccionamos por su modo virtuoso de humanizar el mundo.

Nos gustaría aludir al Prefacio a *The Jewish Writings*¹¹⁰ escrito por Jerome Kohn, quien refiere la importancia decisiva de la categoría aristotélica de la *philia politiké* en una particular circunstancia de la vida de Arendt. Cuando en 1948 se opuso al sionismo revisionista de Theodor Herzl, definió su posición sobre la naturaleza de la patria judía (“*Jewish homeland*”)¹¹¹ y se opuso a la creación de Israel como nación-estado. Al respecto, Han-

¹⁰¹Hannah Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, *op. cit.*; cfr. p. 60.

¹⁰²Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”, en *Social Research*, 38: 8 (Autumn, 1971), pp. 417-446; cfr. p. 127.

¹⁰³Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, *op. cit.*; cfr. 1094a 27. Como enseña el libro I de *Política*, el horizonte moral es la polis y la ciencia política es “eminente y directiva [μάλιστα ἀρχιτεκτονική]”.

¹⁰⁴Más tempranamente, en la carta a K. Jaspers del 29 de agosto de 1957, Arendt expresa su entusiasmo por las proyecciones políticas de la tercera *Crítica* kantiana, “*where Kant’s real political philosophy is hidden*”. Véase: Hannah Arendt and Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969* (Edited by Lotte Kohler and Hans Saner. Translated from the German by Robert and Rita Kimber), A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego/New York/London, 1992. En la página 318 dice: “*the phenomenon of taste taken seriously as the basic phenomenon of judgment*”.

¹⁰⁵Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cfr. pp. 139 y ss.

¹⁰⁶Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit.*; cfr. p. 210.

¹⁰⁷Íd.; cfr. p. 218.

¹⁰⁸Hannah Arendt, “The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance”, *op. cit.*; cfr. pp. 123-125.

¹⁰⁹Cfr. cita al pie 160.

¹¹⁰Jerome Kohn, “Preface” en Arendt, H., *The Jewish Writings* (Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman), New York, Schocken Books, 2007, cfr. xxiii-xxvi.

¹¹¹Hannah Arendt, “To Save the Jewish Homeland. There is still Time”, en *Commentary* 5, May 1948; cfr. pp. 398-406.

nah Arendt cuestionó seriamente el ideario (finalmente victorioso) del “revisiónismo anti-político [*the anti-political Revisionism*]”¹¹² de Theodor Herzl y simpatizó con “el Sionismo político [*the political Zionism*]”¹¹³ de Judah Magnes. Este último rechazaba cualquier aspecto nacionalista del judaísmo y objetaba un estado específicamente judío (o sea, una *nación*). El sionismo de Magnes, que resultó ser el perdedor histórico (“*this cause has no prospect of success*”)¹¹⁴ proponía un proyecto político caro a Arendt. La formación de un Estado bi-nacional basado en comunidades agrarias –los consejos– que reunieran dos nacionalidades –dos pueblos– judíos y árabes. No anhelaba una nación judía porque creía que tal cuerpo político no era ya operativo para hacer frente a los reclamos del siglo XX. Una nación de hermanos (un nacionalismo tribal), hecha por judíos y para judíos, relegaría a los palestinos a la ciudadanía de segunda, replicando el triste destino de los judíos durante el siglo XX. Al respecto, señala Sánchez Muñoz: “tenemos aquí el rechazo a la idea de una comunidad política, que no esté basada en vínculos políticos-asociativos, sino naturales. [...] el nacionalismo es para Arendt una patología de la ciudadanía [...] que subordina el estado a la idea de nación”.¹¹⁵

Arendt, que claramente perteneció al grupo de los parias y supo apreciar el calor y el cobijo de una fraternidad, no quería esos vínculos para Israel. Ambicionaba la amistad política porque prefería un artificio humano –mundo– a los lazos compulsivos del hogar replicados a nivel político. La *philía politiké* que aprendió de Aristóteles se elige y se vuelve a elegir todos los días, se cultiva y se fomenta, y es capaz, por la fuerza de la determinación a convivir en concordia, de vincular a los distintos. Dice Jerome Kohn:

¹¹²Íd.; cfr. xxiii.

¹¹³Ibíd.

¹¹⁴Hannah Arendt and Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, op. cit.; cfr. la carta del 24 de julio de 1954 (p. 244). Arendt comparte con Jaspers una anécdota que ilustra la posición de su amigo, Kurt Blumenfeld, sobre las escasas posibilidades del sionismo tradicional: “*Who ever said I was interested in success?*”. A continuación, Arendt glosa la predilección de Catón por las causas perdidas (“*Victrix causa diis placuit sed victa Catoni*”) y lo asocia al “espíritu del republicanismo”, es decir, al sistema de consejos que propuso para Israel. Al respecto, pueden consultarse también las cartas del 28 de mayo de 1948 y del 13 de enero de 1949.

¹¹⁵Cristina Sánchez Muñoz, “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política”, op. cit.; cfr. p. 66.

*The condition of the council system of governing does not entail loving one's neighbor but rather entering into political friendship with him [no conlleva amar al vecino, sino entablar con él amistad política]. Political friendship, which Arendt later traces to Aristotle's 'philía politiké', is much the same as the public spirit in which promises are made to be kept [el espíritu de lo público en el que se mantiene la palabra empeñada]; the rule of one people over another would be ruled out in a public-spirited polity of different peoples.*¹¹⁶

Arendt recupera de Aristóteles la noción de amistad entre conciudadanos, que cuestiona su comprensión prevaleciente, asociada al *pathos* de la afectividad. En cambio, la encolumna tras la virtud, el hábito electivo que selecciona a los mejores¹¹⁷ por su modo de juzgar: con *gusto público*. Laura Boella destaca el fuerte vínculo entre *humanitas* y amistad en el pensamiento de Arendt como “uno de los aspectos destacados de la «felicidad pública» [...]: disfrutar de la compañía de nuestros semejantes”.¹¹⁸ Arendt sigue a Aristóteles, para quien querer al amigo por su virtuosismo indica la excelencia del carácter, y que su existencia plazca, conlleva el gusto de la conversación con relación a la segunda vida de la polis. Su recepción, empero, está permeada por categorías kantianas. Los juicios estéticos y los políticos justifican el particular último y los define un sentido (*apriori*) de pertenencia a la comunidad.

FUENTES

Arendt, H., “To Save the Jewish Homeland. There is Still Time”, en *Commentary* 5 (May 1948).

Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”, en *Social Research*, Vol. 38, 3 (1971).

Arendt, H., “Civil Disobedience” [en *Crisis of the Republic*, San Diego/New York/London, A Harvest Book. Harcourt Brace and Company, 1972].

Arendt, H., *The Human Condition* (Second Edition. With an Introduction by Margaret Canovan), Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

Arendt, H., *The Life of the Mind*, New York, A Harvest Book. Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

Arendt, H., “Imagination” [en *Lectures on Kant's Political*

¹¹⁶Íd.; cfr. xxvi.

¹¹⁷Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2005, op. cit.: cfr. 1157b 26 y ss.

¹¹⁸Laura Boella, “¿Qué significa pensar políticamente?” [en Birulés, F., comp.: *El orgullo de pensar*], Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 177-234; cfr. p. 186.

- Philosophy* (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), Chicago, The University of Chicago Press, 1992].
- Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993.
- Arendt, H., "The Concept of History: Ancient and Modern" [en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993].
- Arendt, H., "The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance" [en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993].
- Arendt, H., "Truth and Politics" [en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993].
- Arendt, H., "What is Authority" [en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993].
- Arendt, H., "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought" [en *Essays in Understanding 1930-1954: Formation Exile and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 1994].
- Arendt, H., "On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing" [en *Men in Dark Times*, Orlando/New York/San Diego, Harcourt Brace and Company, 1994].
- Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism* (New Edition with added Prefaces), Orlando/Austin/New York/San Diego/London, A Harvest Book. Harcourt Inc., 1994.
- Arendt, H., *The Human Condition* (Second Edition. With an Introduction by Margaret Canovan), Chicago/London, The University of Chicago Press, 1998.
- Arendt, H., "Some Questions of Moral Philosophy" [en Jerome Kohn, ed.: *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003].
- Arendt, H., "Socrates" [en *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005].
- Arendt, H., *On Revolution* (Introduction by Jonathan Schell), New York, Penguin Books, 2006.
- Arendt, H., "On the Nature of Totalitarianism" [en *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2006].
- Arendt, H., "We Refugees" [en Jerome Kohn and Ron H. Feldman, eds.: *The Jewish Writings*, New York, Schocken Books, 2008].
- Arendt, H. and K. Jaspers, *Correspondence 1926-1969* (Edited by Lotte Kohler and Hans Saner. Translated from the German by Robert and Rita Kimber), A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego/New York/London, 1992.
- Arendt, H., *Love and Saint Augustine* (Edited and With an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Starck), The University of Chicago Press, Chicago and London, 2014 [1929].
- Aristóteles, *De Anima* (Edición bilingüe. Traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, S. I.), Buenos Aires/México, Espasa-Calpe, 1944.
- Aristóteles, *Metafísica* (Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Madrid, Gredos, 1996.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Colección: Clásicos Políticos. Dirección: Antonio Truyol Serra. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías de la Real Academia Española), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Madrid, Alianza, 2005.
- Aristóteles, *Fragmentos* (Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Traducción revisada por Francisco Lisi. Asesor para la sección griega: Carlos García Gual), Madrid, Gredos, 2005.
- Aristóteles, *Política* (Introducción de Salvador Rus Rufino. Traducción y notas de Carlos García Gual), Madrid, Tecnos, 2005.
- Platón, "Hippias Mayor" [en *Diálogos I* (Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción y notas por Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Iñigo, Carlos García Gual), Madrid, Gredos, 1985.
- Shakespeare, W., *Ricardo III* (Prólogo, traducción y notas de Cristina Piña), Buenos Aires, Losada, 1999.

BIBLIOGRAFÍA

- Beiner, R., *Political Judgment*, London, Routledge, 2013 [1983].
- Boella, L. "¿Qué significa pensar políticamente?" [en Birulés, F., comp.: *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 177-234].
- Campillo, A., "Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt" en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 6 (2002), pp. 159-186. Recuperado de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11891>.
- Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge/New York/ Melbourne, Cambridge University Press, 1992.
- Chiba, S. "Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship" en *The Review of Politics*, 57, 3 (1995), pp. 505-535.
- Dew, R., *Hannah Arendt Between Ideologies*, Oxford, UK, Palgrave Macmillan, 2020.

- Goyenechea, E., "Arendt, Kant y los juicios estético-políticos", en *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*, 22, 1 (abril 2017), pp. 11-44.
- Habermas, J. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power" en *Social Research*, 44, 1 (1977), pp. 3-24. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/40970268>.
- Hinchman, L. P. and Hinchman, S. K. "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism" en *The Review of Politics*, 46, 2 (1984), pp. 183-211.
- Kahn, C., "Aristotle on Thinking" [en Nussbaum, M. C. and Oksenberg Rorty, A., eds.: *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 359-379].
- Kohn, J., "Freedom: the Priority of the Political" [en Villa, D. R., ed.: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Santa Bárbara, Cambridge University Press, 2002, pp. 113-129].
- Kohn, J., "Preface" [en Arendt, H., *The Jewish Writings* (Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman), New York, Schocken Books, 2007, pp. ix-xxxii].
- Lisi, F. L., "La justicia en la Política" [en *Aristóteles a debate. Las conferencias de Stágeira. Estudios de Filosofía Práctica*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2017, pp. 112-132]. Recuperado de <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/110904/1/Aristoteles%20a%20debate.pdf>.
- Loidolt, S., *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Subjectivity*, New York and London, Routledge, 2018.
- Nixon, Jon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, London, New York, Boonmsbury, 2015.
- Pizzolato, L., *La idea de la amistad en la Antigüedad clásica y cristiana* (traducción de J. R. Monreal), Barcelona, Muchnik, 1996.
- Price, A. W., "Perfect Friendship in Aristotle" [en A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2004], pp. 103-130.
- Quintana, L., "The Judgment of Taste in a Cosmopolitan Sense", Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca, Margit Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in Welbürllicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, 2013, pp. 203-213. <https://doi.org/10.1515/9783110246490.3091>
- Rodríguez Rosado, J. J., "Metáforas del conocimiento" en *Anuario Filosófico*, 24 (1991), pp. 447-459.
- Sánchez Muñoz, C., "Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política", en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 26 (2002), pp. 57-75.
- Valdés Guía, M., "El modelo político de Solón: la aplicación de la dike, y la participación del demos en la politeia" en *Studia Historica (Historia antigua)*, 23 (2005), pp. 57-74.
- Villa, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Villa, D. R., "Arendt and Socrates" [en *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999], pp. 204-218.
- Von Heyking, J., *The Form of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*, Montreal & Kingston/London/Chicago, McGill-Queen's University Press, 2016.
- Wester, M., "Beyond the Critic of Judgment: Arendt and the German Idealism" [en Jon Bartley Stewart (ed.), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, Palgrave Macmillan, 2020], pp. 339-361.