

# La empresa troyana y la pregunta por el quién en el pensamiento de Hannah Arendt

## The Trojan Enterprise and the Question about the who in Hannah Arendt's Thought

SCHEHEREZADE PINILLA CAÑADAS\*  
UCM/Université Paris 8

RESUMEN. Este artículo pretende dar respuesta a toda esa crítica que sostiene que Hannah Arendt es una pensadora política con nostalgia de la *pólis*. Desde esta perspectiva, no resulta muy difícil concluir, no sólo que el pensamiento de Arendt es irrelevante en relación con los problemas contemporáneos; sino que estamos ante una auténtica reaccionaria cuando se trata de analizar las grandes cuestiones de las democracias representativas. Aquí se entiende que esta lectura es errónea y parcial y también que la obra sobre la que dicha interpretación se articula, *La condición humana*, debe ser estudiada de un modo mucho más sutil; que pasaría por un diálogo múltiple y complejo con la tradición filosófico-política. A tal fin, se hace una breve exposición, no tanto de su dependencia con Heidegger, cuanto de su “conversación radical” con él. Esta conversación (si bien sólo se estudia parcialmente) arroja mucha luz sobre el proyecto filosófico de Hannah Arendt en su conjunto. En segundo lugar, en este trabajo se postula que Homero ofrece una perspectiva inmejorable a la hora de analizar lo que Miguel Abensour ha denominado “una concepción política del heroísmo.” De manera más específica, la tesis que aquí se defiende es que la *Iliada*, y particularmente el catálogo de las naves del Canto II, podrían ser interpretados como el origen del concepto arendtiano de pluralidad.

*Palabras clave:* Arendt; Homero; heroísmo; pluralidad; acción; exposición.

ABSTRACT. This article attempts to answer all those scholars who maintain that Hannah Arendt is a political thinker of Hellenic nostalgia. From such a perspective, it is easy to conclude not only that Arendt's thought is irrelevant to contemporary concerns but that she is an elitist reactionary when it comes to assessing the prospects of representative democracies. It is to be considered here that this reading is wrong and one-sided, and that the major work upon which it is based, *The Human Condition*, needs to be studied in a nuanced way, as engaging in multiple complex dialogue with philosophic-political tradition. To this end, this paper begins by briefly explicating not at all her dependency upon Heidegger, but rather a “radical conversation” with him. This conversation, even when only partially explored, casts considerable light on Arendt's entire philosophical project. Secondly, this paper supports the view that Homer offers an ideal vantage point from which to tackle what Miguel Abensour has called “a political conception of heroism.” More specifically, the thesis which is to be defended here is that *Iliad*, and particularly the catalogue of ships in

---

\* *Contigo y con Heine.*

Book 2, could be understood as the origin of the Arendtian account of plurality.

Key words: Arendt; Homer; heroism; plurality; action; disclosure.

### I. HELLENIC NOSTALGIA?

La lectura de la obra de Hannah Arendt procura muchos viajes. Podría pensarse que el que aquí se inicia es un viaje sentimental; algo así como una expedición a lo Schliemann en la que se entremezclan Homero, Troya, Arendt y la búsqueda de una ciudad. La magia de los nombres no debe confundir al lector: en las páginas que siguen, se buscará una ciudad *-la ciudad en Homero y en Arendt-*, sí; pero a partir de la idea de la literatura como institución de lo social en acto, como intriga político-narrativa (intriga del mundo) que se teje con los hilos de la sobriedad, de la lucidez y del vínculo que une y separa al mismo tiempo<sup>1</sup>. El “talante anticuarista homérico”<sup>2</sup> o la “*Hellenic nostalgia*”<sup>3</sup> quedan para toda esa crítica arendtiana -M. Jay, R. Wolin, H. Pitkin, L. Ferry, A. Renaut o P. Lacoue-Labarthe<sup>4</sup>- que parece marcada por la belleza de un título afortunado y que ha terminado por apropiarse poéticamente de la apropiación poética que Arendt hace de Grecia; al extremo de inscribir el nombre de la autora en una genealogía del Romanticismo (palabra que ha de entenderse en su específico sentido alemán) que incluiría a Hölderlin, Nietzsche y Heidegger<sup>5</sup> y que tendría por *topos* la clásica cuestión de *la gran política*, uno de los muchos nombres del heroísmo.

<sup>1</sup> H. Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 35.

<sup>2</sup> R. Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Kar Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid, 2003, p. 107.

<sup>3</sup> N. O’Sullivan, “Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society”, en A. de Crespigny and K. R. Minogue (eds): *Contemporary Political Philosophers*, Dodd, Mead and Company, New York-London, 1978.

<sup>4</sup> Cfr. M. Jay, “Political Existentialism of Hannah Arendt”, en *idem, Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, 1986; R. Wolin, *Los hijos de Heidegger, op. cit.*; H. Pitkin, «Justice: On relating Private and Public», en *Political Theory*, vol 9, nº3/1981, pp. 327 y ss; L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger et les modernes*, Grasset, Paris, 1988; P. Lacoue-Labarthe, *L’imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986.

<sup>5</sup> Los críticos más entusiastas llegan a vincular el nombre de Arendt con la matriz cultural de la *Zivilisationskritiker* de la década de 1920 y, cuando hablan de matriz cultural, quieren decir -además del evidente Heidegger- C. Schmitt y E. Jünger. Cfr. M. Jay, “Political Existentialism...”, *op. cit.*, pp. 240-242 y R. Wolin, *Los hijos de Heidegger, op.cit.*, p. 107, nota 77. Como sostiene D. Villa, invocar a Heidegger para acusar a Hannah Arendt de decisionista es una “facilidad intelectual”; pues no se puede olvidar la crítica arendtiana a la voluntad en política, su radical distinción entre poder y violencia y la fuerza con la que afirma una racionalidad que se vincula con la opinión. Cfr. D. Villa, *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, Payot, Paris, 2008, p. 215.

Desde luego, los diálogos de pensamiento siempre entrañan riesgos y la tradición tiene sus peligros. Con todo, resulta difícil que las sombras de Nietzsche y de Heidegger (no se considera aquí al poeta), en lo que tienen de sombras, nos devuelvan la silueta de Arendt. Podrá denunciarse, con C. Lefort<sup>6</sup> y con cierta crítica marxista inteligente, el silencio arendtiano sobre el fundamento social –la esclavitud- de la Atenas del siglo V a. C., la identificación plena entre *pólis* y *léxis*, la ingenuidad que muestra Arendt cuando afirma que la persuasión sólo se da por la palabra, la definición de la ciudad como límite para el reconocimiento mutuo entre los hombres, o, incluso, su repugnancia por las formas de la democracia representativa; pero no se puede decir, con R. Wolin (como si todo lo apuntado no contuviera suficiente verdad crítica y fuera necesario proyectar una suerte de culpa), que Arendt, “como su mentor de Messkirch, padeció una profunda envidia de la *pólis*.”<sup>7</sup> Con muchas reservas, podría admitirse que Arendt padecía de esa envidia; pero difícilmente podía compartirla con su mentor, por la sencilla razón de que la particularísima Grecia que inventa Heidegger se escribe a partir de vacíos inmensos, entre ellos, el de la *pólis*<sup>8</sup>. Ni siquiera podemos leer en su obra líneas (también particularísimas, únicas, nietzscheanas; si bien referidas, en algún sentido, al eje diacrónico griego) equiparables a las que Nietzsche dedica a las relaciones entre verdad y tiranía (Solón, Anaximandro, Platón) en *Humano, demasiado humano*<sup>9</sup> y, cuando se refiere específicamente a la *pólis* –como en el *Parménides*–, no nos habla al modo arendtiano, es decir, no nos habla de una Atenas clásica más o menos idealizada; sino que lo hace al modo platónico, llevándonos hasta la ciudad del discurso de *La República*:

“¿Qué es la *πόλις*? La palabra misma nos pone en la dirección correcta, cuando llevamos a ella toda mirada iluminadora esencial de la esencia del ser y de la verdad experimentada por los griegos. *πόλις* es el *πόλος*, el polo, el lugar, en torno al cual gira de una manera propia todo lo que aparece para los griegos como un ente (...) El polo, como este lugar, deja aparecer el ente en su ser y mostrar la totalidad de su condición (...) Entre *πόλις* y “ser” actúa una relación inicial<sup>10</sup>.”

---

<sup>6</sup> C. Lefort, «Hannah Arendt et la question du politique», *Essais sur le politique, XIX-XXe siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 76 y ss. El propio Lefort señala los obstáculos que puso el marxismo a la recepción de Arendt en Francia. Cfr *Ibidem*, p. 64.

<sup>7</sup> R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, op. cit., p. 117.

<sup>8</sup> Cfr. C. Castoriadis, *Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe*, III, Seuil, Paris, 1990, p. 228.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, EDAF, Madrid, 2003, (261), p. 192.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p. 116. En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* encontramos otro pasaje que también apunta a lo que se ha dicho en el cuerpo del texto: “La *πόλις* determina “lo político.” Por ser una consecuencia, lo político no puede decidir

Evidentemente, si la *πόλις* de Heidegger es el lugar de la revelación del ente en su totalidad y en su ser, se sigue (primero) que existe un fundamento de la política y que ese fundamento es de orden especulativo y (segundo) que quien dedica su vida a pensar el ser de los entes es quien debe poner orden en ese pascaliano hospital de locos que es la ciudad. En esta ciudad unitaria y en reposo, en esta ciudad que ya no es una ciudad, en la tierra de la verdad, en fin, difícilmente cabrían esos héroes homéricos (que irrumpen en la diversidad perceptiva de su pluralidad) de los que nos habla Arendt en *¿Qué es la política?*: “es como si el campamento homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la *pólis* y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente<sup>11</sup>.” Desde el primer momento, Arendt vincula *pólis* y heroísmo y, sin embargo, con la palabra héroe sale a su encuentro la sombra de un Heidegger que más parece Nietzsche<sup>12</sup>; y, de su mano, la *hýbris* de la aventura y el *páthos* de la distancia. Ahora bien, una vez colocada esa sombra que se desdobra como fondo de la obra arendtiana, la crítica rebaja -o aparenta rebajar- los cargos contra Arendt; evitando la referencia al nombre de heroísmo con expresiones como “espíritu agonial”, “excelencia”, “política estetizada”, “acción por la acción”, “elitismo”, etc...<sup>13</sup> Pese al evidente esfuerzo, todo este despliegue semántico no alcanza a decir de la indeterminación formal de un tipo de heroísmo que no conoce otra exigencia que la “necesaria presencia de los *muchos en general* y de *muchos de igual condición* en particular<sup>14</sup>” y que nos llevaría, directamente, al momento originario de esa tradición rota en la que Arendt eligió inscribirse:

“En Homero, la palabra *héros* tiene ciertamente una *connotación de distinción*, pero sólo de la que era capaz todo hombre libre. En ningún lugar aparece con el posterior significado de “semi-diós”, que quizá procedía de una deificación de los antiguos héroes épicos<sup>15</sup>.”

nunca nada sobre su fundamento, la propia *πόλις*, ni su fundamentación. La debilidad de los griegos reside en que, enfrentados a la enormidad de su destino y todo lo que este destino les envía, no saben concebirse a sí mismos.” Cfr, *Ídem, Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 97.

<sup>11</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 75.

<sup>12</sup> Cfr, R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, op. cit., p. 117. Sobre la cuestión del heroísmo nietzscheano, véase el magnífico libro de A. Birnbaum, *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*, FCE, México, 2004.

<sup>13</sup> Remito a todas las referencias que hace M. Passerin d’Entrèves a los trabajos de Parekh, Fuss o Canovan. Cfr. M. Passerin d’Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994, pp. 95 y ss y también R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, op. cit., p. 107.

<sup>14</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 115. La cursiva es mía.

<sup>15</sup> *Ídem, La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 243, nota 10. La cursiva es mía.

En esta nota del capítulo V (dedicado a la acción) de *La condición humana*, encontramos uno de los núcleos explicativos de la “conversación radical”<sup>16</sup> que mantuvo Arendt con su mentor de Messkirch y el punto de partidas de este trabajo. De tal suerte que, en estas páginas, el Homero arendtiano desbordará sus propios límites como tema hasta convertirse en un elemento central de lo que M. Abensour<sup>17</sup> ha definido como “concepción política del heroísmo”, un tipo de articulación teórica que aquí se asume como propia y que se quiere réplica de toda esa filosofía política heroica construida a partir de la figura solitaria de quien se ejercita en morir. Un contra-Heidegger que se desglosaría en los siguientes elementos:

### 1. La rehabilitación de la *vita activa*

En su magnífico *La fille de Trace et le penseur professionnel*, J. Taminiaux<sup>18</sup> sostiene que el sentido global de *La condición humana* no es otro que el del re-descubrimiento de la *vita activa*; redescubrimiento que ha de interpretarse, añade el autor, como una respuesta a la exaltación heideggeriana del *bíos theoretikós*. Con su lectura, Taminiaux se coloca del lado de la excepción (con F. Proust o M. Abensour<sup>19</sup>); por cuanto la mayor parte de la crítica arendtiana se ha empeñado en enarbolar *La condición humana* para establecer, una vez más, líneas de continuidad entre Heidegger y Arendt: pareciera que estuviéramos obligados a olvidar todo lo que de impulso *contra* hay en la conversación radical arendtiana. No puede dejar de sorprender a cualquier lector de Arendt posiciones teóricas como la de T. Tchir<sup>20</sup>, que ve en el concepto de pluralidad arendtiano una “modificación” del *Mitsein* de Heidegger. La pregunta que sigue es evidente: ¿puede interpretarse el vínculo o la intersubjetividad en cuanto dimensión originaria del acceso a la singularidad como simples modificaciones del heideggeriano co-estar con los otros, condición de facticidad del estar arrojado? Abundando en el argumento de Tchir, podríamos decir también que

---

<sup>16</sup> H. Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 31.

<sup>17</sup> M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Sens et Tonka, Paris, 2006, pp. 233 y 256.

<sup>18</sup> J. Taminiaux, *La fille de Trace et le penseur professionnel*, Payot, Paris, 1992, pp. 25-26.

<sup>19</sup> F. Proust, «Le nom du héros», en VVAA, *Hannah Arendt. Confrontations. Les Cahiers de Philosophie*, 1987, p. 188-89 y M. Abensour, *Hannah Arendt contre...?*, *op. cit.*

<sup>20</sup> T. Tchir, “Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt’s Account of Political Action”, en A. Yeatman y P. Hansen (ed), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, The Continuum International Publishing Group, New York-London, 2011, p. 62.

esos hombres en plural que habitan la tierra o *La vida del espíritu* son una *modificación* del *Dasein*, habitante de la “Yoidad” de *Ser y Tiempo*. De seguir esta *démarche*, perderíamos toda perspectiva; puesto que una cosa es decir que Heidegger es el más cercano de los enemigos de Arendt y otra muy distinta inscribir a ésta en la tradición Platón-Heidegger, es decir, en la tradición.

No obstante, el elemento fuerte del pliego de cargos contra la autora de *La condición humana* es el establecimiento de una jerarquía en los modos de existencia (una nueva demostración de la obsesión arendtiana por pensar las relaciones de la política con todo lo demás). Así, R. Wolin no tarda en deslizar, por esta vía, un problema heideggeriano clásico: “Para Arendt, igual que para Heidegger, la política es en lo esencial (...) un terreno de prueba para la autenticidad<sup>21</sup>.” Por lo que a Heidegger se refiere, hablar de *Eigentlichkeit* como algo que puede darse en la política (es decir, como algo que puede darse en el reino del “Ellos”) es, sencillamente, un absurdo teórico<sup>22</sup>. Y, por lo que hace a su discípula, resulta evidente que ésta entiende que cada actividad humana ocupa un lugar propio y, a partir de esa topografía (que implica una separación en la discontinuidad y una jerarquía), reelabora el par autenticidad/inautenticidad; pero sólo para arribar a la conclusión radicalmente anti-heideggeriana de que lo auténtico queda localizado en el campo de las *dóxai*<sup>23</sup>. Esta “politización” (D. Villa<sup>24</sup>) de la autenticidad abre distancia entre Arendt y Heidegger y da títulos para remontar la preferencia arendtiana por el dominio público a Aristóteles, a Maquiavelo y, por supuesto, a la *pólis*<sup>25</sup>. Y una vez aquí, con Arendt en la compañía de su tradición, podemos entablar una conversación radical con ella; es decir, podemos pensar con ella contra ella.

## 2. La insistencia en el carácter político del heroísmo

El heroísmo arendtiano se manifiesta en los límites de la condición humana (“los héroes -que en Homero no son otros que los hombres libres<sup>26</sup>”). Podría

<sup>21</sup> R. Wolin, *Los hijos de Heidegger...*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>22</sup> Remito aquí a la lectura del párrafo 44 de *Ser y Tiempo* (*Dasein, apertura y verdad*). Cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, 44, pp.229-246.

<sup>23</sup> En este punto del contra-Heidegger arendtiano hay, además, un gesto antiplatónico; pues Arendt revierte la inversión del orden del mundo homérico llevada a cabo, a su vez, por Platón cuando éste sitúa en una caverna, no el Hades, sino la vida corriente en la tierra. Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p.313.

<sup>24</sup> D. Villa, *Arendt et Heidegger...*, *op. cit.*, pp. 259 y ss.

<sup>25</sup> *Ibidem.*, pp. 111 y ss ; M. Passerin d’Entrèves, *The Political Philosophy...*, *op. cit.*, p. 2 y E. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l’intelligence de l’action politique*, Payot, Paris, 1999, p. 264.

<sup>26</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, 74. También encontramos a esos hombres libres en *idem*, *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 200.

hablarse en este punto de la originalidad de la interpretación arendtiana, pero lo cierto es que Arendt se limita a leer los poemas en su literalidad; pues, como señala M. Finley, la separación de los semidioses es estrictamente post-homérica: “Hesíodo habló de “raza divina que tomó el nombre de raza de semidioses”; pero no hay semidioses ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea*. Los reyes eran honrados como dioses, pero nunca adorados. Los héroes eran hombres, no objetos de culto. Aunque tuvieran antepasados divinos, corría sangre por sus venas, no licor. Por otra parte, no había líneas divisorias locales, regionales o nacionales de consecuencias genuinas entre los hombres. Ni en asuntos de culto o en cualquier otro aspecto fundamental de la vida humana hacía el poeta denigrantes clasificaciones o distinciones. Los individuos y las clases variaban en mérito y capacidad; pero no los pueblos, ni entre los aqueos y otros ni entre los aqueos mismos. Esta universalidad de la humanidad de Homero era tan audaz y notable como la humanidad de sus dioses<sup>27</sup>.” Arendt vendría a rescatar una forma de heroísmo anterior a toda esa tradición mitológica que se iniciaría con la raza áurea hesiódica y llegaría a los poetas de Heidegger.

### 3. *La relación entre heroísmo y ciudad*

En cierto sentido, Arendt vuelve a hacer -que no repetir- el viaje de Schliemann, pero no ha de verse en este gesto el menor asomo de romanticismo; puesto que ella no pretendía tanto buscar una ciudad con ayuda de Homero (la muy arqueológica Troya 7 a) cuanto *encontrar la ciudad en Homero*. Literatura, fenomenología y política. Nada más. Arendt señala a Homero como referente fundamental de un desplazamiento que pronto se advierte recuperación del momento originario: el paso del heroísmo como destino individual (que podría definirse como anti-político, en la medida en que termina volviéndose contra la pluralidad) al heroísmo como destino comunitario (la “homérica conjunción de los héroes<sup>28</sup>”); un heroísmo *en y para* la ciudad.

### 4. *La afirmación de la naturaleza literaria del heroísmo*

Esta afirmación se abre a dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, cuando Hannah Arendt subraya el “estrecho vínculo de lo político con lo homérico”, nos muestra una Grecia que *se cuenta a sí misma*: “Y no sólo porque Homero fuera el educador de esta *pólis* sino también porque según la comprensión que de sí mismos tenían los griegos la organización y fundación de

---

<sup>27</sup> M. Finley, *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 1999, p. 165.

<sup>28</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 115.

la *pólis* estaban íntimamente ligadas a aquellas experiencias ya presentes en él<sup>29</sup>.” En estas líneas de *¿Qué es la política?* no hay la menor concesión a lo que Arendt denominaba su *Scheherezaderie*<sup>30</sup>, ese amor por la felicidad del relato que llevaba a sus amigos a casa. Aquí, Homero es la literatura concebida como institución de lo social en acto y lo que Arendt acierta a ver en la epopeya homérica es lo mismo que vieron los tiranos que ordenaron fijar por escrito la tradición oral, el Nicias que obligó a su hijo a conocer de memoria los poemas, o el Platón que atacara ferozmente al educador de toda Grecia en *La República* (X, 606e): las potencias del imaginario y, más precisamente, las potencias de las continuas transiciones entre el imaginario de la política y la política del imaginario. Y es que, como señalara agudamente Castoriadis<sup>31</sup>, el surgimiento de la épica corre en paralelo con el surgimiento de la *pólis* (750-700 a. C.). Lo que viene a decirnos Arendt, en definitiva, es que en esos poemas en los que ya hay percepción de comunidad; una comunidad encontró, a su vez, la apertura sensible necesaria para trabajar sobre sí misma: “la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas y, lo que quizá es más importante, *el nacimiento de la pólis podía entenderse como una respuesta a esta experiencia*”<sup>32</sup>.” Resulta difícil medir a cuánta distancia quedan el fuego del cielo de los griegos, la proximidad de los dioses o la *pólis* como estancia esencial de que nos habla Heidegger en el seminario sobre Hölderlin<sup>33</sup>.

En segundo lugar, Arendt nos presenta el heroísmo en toda su naturaleza literaria: “El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; un nombre que se daba a *todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia*. La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se hallaba en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal”<sup>34</sup>.” Estos hombres libres de la empresa troyana están hechos de la misma sustancia que la literatura: la intriga narrativa. Es decir, son trama, vínculo y -como supo ver F. Proust- una forma de *amor mundi*: el héroe arendtiano tiene poco que ver con las figuras del fundador o del legislador, se

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>30</sup> E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós Testimonios, Barcelona, 2006, p. 52.

<sup>31</sup> C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia, I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana, II*, FCE, México, 2006, pp. 75 y 88.

<sup>32</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 76. La cursiva es mía.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Aclaraciones a la poesía...*, *op. cit.*, pp. 97 y ss.

<sup>34</sup> H. Arendt, *La condición humana, op. cit...*, p. 215. La cursiva es mía.

limita a re-citar y sostener el mundo con su historia<sup>35</sup>. En su *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, M. Abensour recupera y, al mismo tiempo, completa el trabajo de F. Proust, al señalar cómo en esa idea arendtiana del héroe como simple protagonista de una historia se prolonga el contra-Heidegger. Abensour despliega su análisis a partir del párrafo 74 de *Ser y Tiempo* y del concepto de repetición:

“La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido –que el Dasein escoja su héroe– se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible (...) La historia, en cuanto forma de ser del Dasein, hunde sus raíces tan esencialmente en el futuro, que la muerte, como esa posibilidad del Dasein antes descrita, rechaza a la existencia precursante hacia su *fáctica* condición de arrojada, otorgando así al *haber-sido* su peculiar primacía dentro de lo histórico. *El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein.*<sup>36</sup>”

En este pasaje, apunta Abensour, se observa una articulación explícita entre el motivo heroico y el *Sein-zum-Tode*; porque, con la repetición del héroe muerto, el *Dasein* se coloca ante su más alto poder-ser. Frente a esta descripción heideggeriana de la repetición en cuanto regreso a las posibilidades de existencia en el pasado, Abensour opone el heroísmo arendtiano en cuanto afirmación de posibilidades de existencia en el futuro; y, si bien no lo dice explícitamente, se colige de la lectura del conjunto de su libro que la literatura nos ayuda a pensar el heroísmo (y, por tanto, la política) *autrement*: desde el principio de natalidad. En efecto, la literatura, en cuanto comprensión narrativa del mundo, en cuanto mundo que dobla al mundo, puede repetir hasta el infinito el agustiniano *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”). El relato repite (una repetición orientada al futuro, al poder comenzar) el acto de la creación y llena el mundo de recién llegados y, de esta forma, *nos descubre* que el personaje literario es aquel que viene de ninguna parte para desaparecer con idéntico destino<sup>37</sup>; aquel, en fin, que se atreve a decir sí a actuar y a hablar; sí, al espacio del mundo re-creado; sí, a la inscripción en un tejido de relaciones complejas con la pluralidad inventada; sí, a participar en la empresa troyana.

---

<sup>35</sup> F. Proust, «Le nom du héros », *op. cit.*, pp. 185 y ss.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, 74, p. 399.

<sup>37</sup> H. Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 44.

Lo que no hace Abensour (tampoco F. Proust), sin embargo, es buscar las estructuras homéricas específicas en las que se entraman los hombres libres de Arendt. Veremos en el epígrafe siguiente si esas estructuras existen, o si estamos ante una invención de la invención; e, incluso, ante algo peor: una evidencia más de *Hellenic nostalgia*.

## 2. LOS HOMEROS DE ARENDT

El Homero de Arendt se parece mucho a la Troya de los poemas: cada vez que se rememora su nombre, de algún modo, se revierte la destrucción de una ciudad –de *la* ciudad. Así, en los libros de Arendt, el poeta deviene respuesta a la terrible afectación del vínculo que trajeron los totalitarismos<sup>38</sup>. No podemos olvidar que la redacción de esos textos inacabados que hoy conocemos bajo el título de *¿Qué es la política?* coincide en el tiempo (década de 1950) con la primera (1951) y segunda (1958) edición de *Los orígenes del totalitarismo* y con la primera edición de *La condición humana* (1958). En la medida en que este Homero es post-totalitario<sup>39</sup>, también es conversación radical con todo ese pensamiento del pasado que ya no resultaba de inmediata aplicación para el campo de ruinas en que se había convertido el siglo de Arendt. Y, en esta misma imposibilidad hermenéutica, la autora atisbaba una salida: su herencia a lo René Char no tendría testamento, pero tenía un origen, a saber, el relato poético del primer acontecimiento de la Historia desde que la Historia tenía una configuración política; o, más precisamente, el relato poético por el que la Historia había adquirido su configuración política. Éste su carácter de *lo que viene antes* en la Historia (*Geschichte*) y en la historia (*Historie*) obliga a Arendt a detenerse, a pensar en qué sentido(s) la política ha resultado afectada por él. Literatura, fenomenología y política. Una vez más. Desde este complejo pacto, que también es el pacto que aquí se postula, se alcanza a comprender mejor la “multiplicidad infinita” del Homero de Arendt; tan diverso como la pluralidad que encuentra en él la primera representación desde “todos sus lados<sup>40</sup>.”

---

<sup>38</sup> Así, por ejemplo, en *¿Qué es la política?*, las reflexiones de Arendt sobre la capacidad de los totalitarismos para aniquilar “mediante el terror sistemático todas las relaciones inter-humanas” son seguidas, sin solución de continuidad, por la descripción del procedimiento que siguieron los griegos (y también los romanos) para politizar “el ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación.” Cfr. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 106-108.

<sup>39</sup> Alguien tan poco sospechoso de sentimentalismos helénicos como M. Canovan sostiene que la teoría de la acción de Arendt ha de entenderse como una respuesta a los totalitarismos, no como un ejercicio de nostalgia de la *pólis*. Cfr. M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 2.

<sup>40</sup> H. Arendt, *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 196.

Este Homero capaz de ver “las dos caras de todas las cosas<sup>41</sup>” es el de *la equidad iliádica*; es decir, el Homero que Hannah Arendt comparte con otras dos autoras judías: Simone Weil y Rachel Bepaloff<sup>42</sup>. Las tres dibujan una interpretación en espejo del terrible siglo XX (no sabemos bien si el presente se lee a la luz del pasado, o si el presente arroja luz sobre su propio pasado) y las tres participan del entusiasmo ante esa perspectiva de lo universal en Homero que hace que la grandeza heroica de Héctor, no sólo no desmerezca a la de Aquiles; sino que, incluso, la exceda<sup>43</sup>. Sin embargo, en los textos casi gemelos<sup>44</sup> de Weil (*L'Iliade ou le poème de la force*, 1939-1940) y Bepaloff (*De l'Iliade*, 1943), el *thaumázein* de la pluralidad cede ante la belleza de la fuerza<sup>45</sup>; y sus ensayos resultan atravesados por el rigor geométrico<sup>46</sup> que impone la suprema realidad que todo lo modela y todo lo puede. La fuerza es el centro del poema y la figura heroica parece como imantada por ese centro. Podría decirse que Weil y Bepaloff escriben desde la primera palabra del poema, desde la *mênis*. Y esta cólera, evocada en todos sus nombres (*mênis*, *khólos*) por el poeta y por sus intérpretes contemporáneas, nos remite a lo

---

<sup>41</sup> *Ídem*.

<sup>42</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*..., pp. 84, 110; S. Weil, “L'Iliade ou le poème de la force”, en B. Knox- S. Weil, *L'Iliade, poème du XXIe siècle*, Arléa, París, 2006, p. 153 y R. Bepaloff, *De La Iliada*, Editorial Minúscula, Barcelona, 2009, p. 17. En su magnífica biografía sobre Arendt, E. Young-Bruehl afirma que la autora admiraba mucho la obra de crítica literaria de Bepaloff (especialmente, su trabajo sobre la *Iliada*); pero, *as far as I know*, resulta imposible encontrar en el corpus arendtiano una sola referencia a la escritora judía, ni siquiera en el *Diario filosófico*. Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 206.

<sup>43</sup> “Es de decisiva importancia –escribe Arendt– que el canto homérico no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, ésta no convierte a Aquiles en más grande que Héctor ni a la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya.” H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 108. También *ibidem*, p. 116; *idem*, *La promesa de la política, op. cit.*, pp. 193 y 202 e *idem*, *Diario filosófico, op. cit.*, pp. 401 y 406. No me resisto a decir que el citado M. Finley introduce ciertos matices a esta idea de la *equidad iliádica*; al señalar que, en ciertas comparaciones (los ejércitos troyanos se asemejan a un rebaño de ovejas) muy sutiles que escapan al lector moderno, el poeta demuestra que es griego, después de todo (cfr. M. Finley, *El mundo de Odiseo, op. cit.*, p. 50). Parece evidente que estos pequeños detalles no restan fuerza a la tesis de Arendt.

<sup>44</sup> La proximidad de los textos no sólo es cronológica, al extremo de que Bepaloff llegó a reconocer, en una de sus cartas, que temía ser acusada de plagio; ya que el trabajo de Weil había aparecido en *Cahiers du Sud* (dic 1940-enero 1941), tiempo antes de que fuera publicado el suyo (cfr. F. Birulés, “Nota biográfica”, en R. Bepaloff, *De La Iliada, op. cit.*..., p. 113).

<sup>45</sup> S. Weil, “L'Iliade ou le poème de la force”..., *op. cit.*..., pp. 127, 148 y 149 y R. Bepaloff, *De la Iliada, op. cit.*..., p. 13.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 138.

que Castoriadis denominó “lo esencial del imaginario griego, a saber, la captación trágica del mundo”<sup>47</sup>. Siguiendo la línea interpretativa del autor de *Lo que hace a Grecia*, puede hablarse de la *Iliada* como “hipertragedia”<sup>48</sup>; pues encontramos todos los temas clásicos (la decisión, lo inexorable, la *hýbris*, la muerte en su *terribilitá* corpórea y, por supuesto, la acción), con el añadido de la sabiduría narrativa característica de los personajes de la Épica Primera; puesto que Aquiles, Héctor y los troyanos saben lo que va a suceder. Desde luego, Arendt no desconoce la muerte, ni olvida que el *pólemos* de la *Iliada* es la destrucción de Troya (basta hacer referencia a sus reflexiones sobre la recepción virgiliana de Homero y el vínculo profundo entre destrucción y fundación en *Sobre la revolución*<sup>49</sup>); no obstante, prefiere establecer una genealogía que se separa de la captación trágica del mundo y que señalaría a Homero como momento originario común a la poesía y la historiografía griegas. Y no hay ingenuidad en esta articulación, como parece apuntar Esposito en *El origen de la política*<sup>50</sup>. Arendt, sencillamente, elige la memoria y lleva la luz de lo político al poeta que recuerda y que tendrá a su mejor émulo en el Heródoto (*Historia*, Proemio) que desea evitar que las hazañas de griegos y bárbaros caigan en el olvido<sup>51</sup>.

Y si la memoria queda del lado del mundo (porque lo sostiene), de la natalidad (porque revierte la muerte física) y de la *pólis* (“una especie de recuerdo organizado”, se nos dice en *La condición humana*<sup>52</sup>); entonces, ¿desde qué verso o canto escribe Arendt? Intuimos que el Homero de los hombres libres que participan en la empresa troyana es muy distinto al de Weil y de Bessaloff. No extraña la relación entre heroísmo y pluralidad. Al fin y al cabo, Héctor es, fundamentalmente, el defensor de su ciudad (*Il*, VI, 403; *Il*, XII, 243); y ni

<sup>47</sup> C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit., p. 115.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>49</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 289 y ss.

<sup>50</sup> El autor habla de “la confiada genealogía arendtiana” y llega a decir que el tema de la muerte se adecúa mejor al punto de vista de los griegos (cfr. R. Esposito, *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 74 y 75). Esposito parece no entender que Grecia siempre ha de pensarse desde la tensión de los opuestos: la muerte de Aquiles es perfectamente equiparable, en fuerza, a su gloria imperecedera (es decir, a la repetición de su nacimiento en el relato poético); y, desde esta perspectiva, puede afirmarse rotundamente la *greccité* de la posición arendtiana.

<sup>51</sup> Arendt hace referencia, una y otra vez, a esta línea de continuidad entre Homero y Heródoto (a la que se añade Tucídides en alguna ocasión). H. Arendt, *La promesa de la política*, op. cit., pp. 81, 83, 193; *idem*, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona, 1996, pp. 55-60 y 276.

<sup>52</sup> H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 224.

siquiera Aquiles puede pensarse al margen de la pluralidad, pues está unido a ella desde su propio nombre (*Akhí-laos*<sup>53</sup>: aquel que hace sufrir a los *laoi*, es decir, al número guerrero que lo acompaña). Hasta aquí podría pensarse, incluso, que seguimos en la estela teórica de las admiradoras de la fuerza. Lo radicalmente homérico (y, en ese sentido, originario) en Arendt, lo que le permite crear un nuevo tejido con el hilo suelto que la tradición le presta, es la *relación de identidad* que establece entre heroísmo y pluralidad. Si “el héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas<sup>54</sup>”, si el heroísmo ya no es la marca de la excepcionalidad, sino el carácter de todo ser actuante, del simple protagonista de una historia; se llega a la superación del vínculo entre el nombre y el *kléos*. Luego, el pasaje desde el que escribe Arendt no puede ser el del clásico momento de la *philótes*: la embajada de los héroes del canto IX (430 y ss), en la que Fénix -acompañado de Odiseo- recuerda a Aquiles la naturaleza del nexo (*philia*<sup>55</sup>, en el sentido de vínculo propio del espacio de los iguales) que lo une con sus *hetaïroi* (compañeros) y lo convence para que abandone su cólera y regrese al combate. El Homero entre los Homeros de Arendt, aquel que está habitado como ningún otro por la pluralidad, es el de la invocación a las Musas que da comienzo al *catálogo de las naves* del canto II:

¡Decidme ahora, Musas, que tenéis vuestras moradas en el Olimpo!  
¡Vosotras que sois diosas, que os encontráis presentes y que todo conocéis,  
ya que hasta nuestros oídos sólo nos llega el rumor y nada sabemos!  
¿Quiénes eran los caudillos y los consejeros de los dánaos?  
¡Pues a la muchedumbre (*plethýs*) no podría enumerarla ni nombrarla  
ni aunque tuviera diez lenguas y poseyera diez bocas,  
y mi voz fuera inquebrantable y contara con un corazón  
de bronce en mi interior,]  
a no ser que las Musas del Olimpo, hijas de Zeus, que porta la égida,  
me trajeran a la memoria a todos los que acudieron ante los muros de Ilión!  
(*Iliada*, II, 484-493)

El vocablo *plethýs* (literalmente, multitud) del verso 2.488 nos lleva al problema de definición de la politicidad primera que abre el canto II de la *Iliada*; porque ese número (1.186 navíos, más de 60.000 hombres) que excede a las capacidades del poeta son aquellos a los que Aquiles hace sufrir, los *laoi*. Una

---

<sup>53</sup> Ésta es la reconstrucción (*akhos*, sufrimiento+ *laoi*) que propone G. Nagy (*idem*, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Seuil, Paris, 1999, pp. 108-109).

<sup>54</sup> H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 225.

<sup>55</sup> G. Nagy, *Le meilleur des Achéens...*, op. cit..., p. 109.

palabra que, de acuerdo con H. van Effenterre, puede referirse tanto “a los soldados de un ejército como a los miembros de una masa. El único significado constante que se le puede adscribir al término es el de una indiferenciada y –podría añadirse- *subordinada masa del pueblo*, contemplado siempre desde una *situación precaria o inferior*<sup>56</sup>.” En sus traducciones, los helenistas hispánicos han optado por diluir la dimensión específicamente política del término *laoi* a la que alude Van Effenterre (cuyo análisis es completado por Haubold<sup>57</sup>, cuando señala la vocación inclusiva del concepto), al ofrecer traslados estrictamente militares (E. Crespo, huestes; O. Martínez García, guerreros; A. Reyes, masa<sup>58</sup>). Por su parte, la crítica anglosajona ha seguido una estrategia radicalmente distinta y ha preferido inscribir la palabra *laoi* en lo político, pues suele traducirla como “*people*” o “*common people*<sup>59</sup>”; y cuando, en el verso 2.488, aparece como simple número al que no se puede enumerar ni nombrar, se sirve de la expresión “*the many*”:

*As for the many, I won't put them in speech, nor give their names,  
not even if I should have ten tongues, ten mouths  
a tireless voice, a heart of brass within me...*<sup>60</sup>

En castellano no es tan frecuente recurrir al equivalente del inglés *the many* (puede leerse, sin ir más lejos, en *The Human Condition* o *The Life of the Mind*) y, sin embargo, el concepto de *los muchos* resulta verdaderamente útil en cualquier trabajo que reflexione sobre lo político; por cuanto evita la carga teórica (el peso de toda esa filosofía política heredada contra la que piensa Arendt) que comporta el término de multitud, al tiempo que reduce por abajo la infinita polisemia del concepto de pueblo. Una interpretación del canto II

---

<sup>56</sup> H. van Effenterre (1977): “Laos, laoi et lawaetas”, *Kadmos*, 16, p. 51. La traducción y la cursiva son mías.

<sup>57</sup> H. Haubold, *Homer's people. Epic poetry and social formation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 2.

<sup>58</sup> Homero, *Iliada*, Edición de E. Crespo, Editorial Gredos, Madrid, 2004, II, 488; *idem*, *Iliada*, edición de O. Martínez García, Alianza, Madrid, 2010, II, 488 y A. Reyes, “Iliada”, *Obras Completas*, vol XIX, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, II, 488.

<sup>59</sup> Cfr. J. Haubold, *Homer's people, op. cit.*

<sup>60</sup> Cit en B. Heiden, “Common people and leaders in *Iliad* Book 2: the invocation of the Muses and the “catalogue of ships””, *Transactions of the American Philological Association*, 138, 2008, p. 130. Quisiera agradecer, desde aquí, a Marco Antonio Santamaría la inestimable ayuda que me ha brindado en todo lo relativo a la transcripción y al sentido del léxico griego utilizado; así como las valiosas referencias de Heiden, Bernal y Redfield. Evidentemente, cualquier error de transcripción es de mi exclusiva responsabilidad.

como espacio de institución de lo social en acto demostrará la pertinencia política de la palabra aquí escogida. Así, la irrupción en el campo de lo visible de los *laoi* del canto II podría entenderse como expresión de la “revolución hoplítica<sup>61</sup>” (750-700 a. C.) que, en opinión de Castoriadis, supuso la aparición del “guerrero colectivo”. La “creación del esquema imaginario de una comunidad de hombres corresponsables y cosolidarios<sup>62</sup>” en el plano de la guerra doblaba a la comunidad de hombres corresponsables y cosolidarios en el plano cívico y, en este punto de tangencia, la *pólis* incorporó a su forma de organización la idea de lucha<sup>63</sup> y dio espacio al heroísmo de los *laoi*. Desde esta perspectiva, se comprende mejor lo que Heiden<sup>64</sup> denomina “inconsistencias” entre el dispositivo ideológico del *catálogo* (la preferencia por los *laoi* sobre los héroes del nombre, la indistinción entre los contingentes mayores y menores, el criterio geográfico en la descripción global de las flotas) y el del resto de la *Iliada* (el mundo jerárquico de la épica). En un hipotético diálogo, la autora de *¿Qué es la política?* habría señalado a Heiden que no existía quiebra entre la parte y el todo. Todavía más, Arendt diría que esa aparente inconsistencia estaba en el origen de la compleja vía que eligieron los griegos a la hora de construir la *pólis* democrática; una vía que hizo compatible el mantenimiento del ideal agonístico con la progresiva articulación de la presencia cívica de los muchos, el mayor problema político de la comunidad ática desde finales del s. VI a.C.

Y esa compleja vía fue la que abrió Solón cuando amplió el Consejo; la que tomó Clístenes cuando introdujo la reforma administrativa del Ática; la que escogió Temístocles cuando inventó la clase marinera; la que continuó Efiltes cuando potenció las instituciones por sorteo; o la que prosiguió Pericles cuando pronunció su célebre elogio a los héroes atenienses en el puerto del Pireo. El núcleo de este dispositivo cívico era el *aristeúein* (ser el mejor) que, según nos explica Arendt, “se entendía no sólo como una aspiración sino como una actividad que colmaba la vida. Esta competencia todavía tenía su modelo en

---

<sup>61</sup> Castoriadis ofrece una definición sintética: “La revolución hoplítica es el hecho de pasar del combate heroico –del combate singular de algunos guerreros asistidos por otros combatientes– a la falange, donde el cuerpo de los ciudadanos lucha, justamente, como un cuerpo, y donde esta unidad está materializada en la estructura técnico-militar de la falange misma, en la compacidad y solidaridad material de aquellos que luchan, dado que cada uno protege con su escudo a su vecino de la izquierda (...) Aquí la técnica no sería tanto la de las armas en sí, porque las armas individuales que usa el hoplita no presentan diferencias notables con las armas individuales del héroe en combate singular. Antes bien, la invención técnica sería (...) el guerrero colectivo.” C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia...*, *op. cit.*..., pp. 86-87.

<sup>62</sup> *Ídem*.

<sup>63</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>64</sup> B. Heiden, «Common people and leaders in Iliad Book 2»..., *op. cit.*, pp. 132, 134 y 135.

la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales<sup>65</sup>.” En los trabajos de la crítica arendtiana, este Aquiles aparece recortado de todo y de todos. De todo, en la medida en que su reconstrucción conceptual pasa más por las preconcepciones (justamente, en el sentido heideggeriano del concepto) de los autores de esos trabajos que por un estudio atento y de conjunto de la literalidad del corpus arendtiano. De todos, en la medida en que esas preconcepciones crean una distancia de acantilado (mejor habría que decir de desierto) entre el Aquiles de Arendt y la pluralidad; hasta hacer de aquél una figura heroica nietzscheana. En estas páginas se propone, por el contrario, una lectura del Aquiles de *¿Qué es la política?* en su contexto específico y en su contexto ampliado.

En el último pasaje citado se deduce claramente que, para la autora, el elemento fuerte del *aristeúein* no está en la lucha, está en la oportunidad que tienen Aquiles y Héctor “de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente”; y, si vamos al *Diario filosófico*, podremos leer unas breves líneas que servirían de nota a pie de página a las sucesivas apariciones (*¿Qué es la política?*, *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro*, *La promesa de la política*) de Aquiles en la obra de Arendt: “*aristeúein*, ser siempre el mejor, lo cual representa ya una perversión del principio agonal, en el que no se trata de ser mejor y peor sino de “to come into one’s own” junto con el otro.<sup>66</sup>” Este *to come into one’s own junto con el otro* de Arendt quiere decir muchas cosas. Quiere decir, en primer lugar, que Aquiles es “clave para la tipificación del hombre griego en la *pólis*”<sup>67</sup>, es decir, que Aquiles resultaba clave para comprender cómo pensaba Grecia el acceso a la individualidad (una individualidad que sólo se alcanzaba en el espacio *entre* de la política). En segundo lugar, que su combate singular con Héctor se constituyó en el elemento de referencia para la ciudad en su empeño por separar la lucha de lo guerrero-militar en que queda anclada la violencia<sup>68</sup>: “el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estas aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante presencia de los otros, (...) [pasó] a ser el auténtico contenido de ser libre<sup>69</sup>.” En tercer lugar, que la *pólis* “se formó alrededor de la *agoré* homérica, donde lo propiamente “político” (...) se cen-

<sup>65</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 110. Encontramos el mismo pasaje en *idem*, *La promesa de la política*, op. cit., p. 195. También cfr. *idem*, *La condición humana*, p. 64.

<sup>66</sup> *Ídem*, *Diario filosófico*, op. cit., p. 402.

<sup>67</sup> *Ídem*, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 114. La cursiva es mía.

<sup>68</sup> *Ídem*, *La promesa de la política*, op. cit., p. 200.

<sup>69</sup> *Ídem*, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 76.

traba en el *hablar sobre algo a los demás y con los demás*<sup>70</sup>.” Y, consecuencia de todo lo anterior, que la visibilidad se define como elemento constitutivo en el ámbito de la política.

De manera significativa, todas estas cuestiones aparecen modélicamente representadas en una escena anterior al *catálogo de las naves* del mismo canto II de la *Iliada* que se comenta en este epígrafe: la *agoré* en la que Tersites se atreve a tomar la palabra para ¡recriminar a Agamenón su avidez de riqueza y de poder (II, II, 225-242)! El peor de los aqueos es el testigo de la acusación por excelencia en todo proceso por *Hellenic nostalgia*; así parece pensarlo, al menos, el Jacques Rancière de *Dix Thèses sur la Politique*. En la segunda de las tesis rancierianas, la figura de Tersites plantea el problema de la palabra de quien no tiene derecho a la palabra. La reflexión del filósofo francés se centra en la tensión política, de definición de lo político, que provoca la lengua de los incontados a la lógica de la *arkhé*. La interpretación es inatacable y podría darse por cerrada aquí; si no fuera porque, en la edición de Folio, las *Thèses* vendrían a ser una suerte de epílogo a *Aux Bords du Politique*, y porque la referencia a Tersites queda enmarcada en la crítica que hace Rancière al “idilio homérico” (concretado, nos dice, en el hecho de que todos los miembros de la *pólis* son “iguales en su participación en la potencia de la *arkhé*”<sup>71</sup>) que, supuestamente, escribe Arendt en *¿Qué es la Política?* Si, como parece, lo que se intenta es atacar “cierta idea de la pureza política” a partir del personaje de Homero; más le hubiera valido al autor asumir la perspectiva decididamente fenoménica de las más de doscientas páginas anteriores. Sin embargo, Rancière separa por completo la osadía de Tersites del problema de su aparición; llevando toda la fuerza de la argumentación hacia el gesto de policía del Odiseo que, a golpes, hace callar al pobre *laós*<sup>72</sup>.

Este desplazamiento interpretativo hace imposible la reflexión sobre el sentido político de esta específica irrupción de la impureza de los muchos en el campo de lo visible. Paradójicamente, encontramos el principio de estos posibles en la Hannah Arendt del idilio homérico que tanto critica Rancière; concretamente, en los pasajes que ésta dedica a la cuestión de la *isonomía*, que “no significa[ba] que todos [fueran] iguales ante la ley ni tampoco que la ley [fuera] la misma para todos sino simplemente que todos t[enían] el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la *pólis* preferentemente

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 108-109 e *idem*, *La promesa de la política*, *op. cit.*, p. 193. La cursiva es mía.

<sup>71</sup> Esta afirmación indica claramente que el filósofo francés no ha estudiado en profundidad el problema del *aristeúein* en Arendt. Cfr. J. Rancière, “Dix Thèses sur la Politique”, en *idem*, *Aux Bords du Politique*, Folio, Gallimard, Paris, 1996, p. 228.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 227-228.

*la de hablar los unos con los otros (...)* para la libertad no e[ra] necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una *esfera restringida*, delimitada oligárquica o aristocráticamente, en la que al menos unos pocos o los mejores traten los unos con los otros como iguales entre iguales. Naturalmente esta igualdad no tiene lo más mínimo que ver con la justicia. Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un *espacio*<sup>73</sup>.”

El vínculo arendtiano entre libertad y espacio permite pensar un Tersites más rancieriano que el del propio Rancière. Más rancieriano, porque si el personaje homérico representa el fin de “cierta idea de la pureza política”, no es por el contenido específico de su discurso, ni porque reciba los golpes de Odiseo; sino porque se ha atrevido a *penetrar en la esfera restringida* de la que habla Arendt. Desde ese momento, el peor de los Aqueos deja de ser aquello de lo que le tacha el propio rey de Ítaca: *enaríthmios* (incontado –*Il.*, II, 202); y, con él, vienen -por vez primera- a la presencia todos los que son incontables por su masa. Vienen a la presencia literalmente; porque Homero, que no nos ha explicado en qué se diferencia la belleza de Andrómaca de la de Helena, describe con todo detalle a Tersites: patizambo, cojo, contraído de pecho, de cabeza picuda y sin más adorno que una rala pelusa (*Il.*, II, 216-219). Poco importa si el tono de la escena es paródico, o que Odiseo llame a Tersites *akritómythos* (el que habla sin juicio –*Il.*, II, 246); el poeta del canto II de la *Iliada*, en un solo gesto, ha llevado al campo de lo visible el problema de la articulación de la presencia cívica de los muchos y el problema, aún mayor, de su lengua. Y este Tersites en el que *ser y aparecer coinciden*<sup>74</sup> podría muy bien ser el inicio de una reflexión sobre la pregunta por el *Quién* en Hannah Arendt.

### 3. LA PREGUNTA POR EL QUIÉN

Tersites llega a la escena de la *isonomía* del canto II, procedente de ningún lugar, y partirá con idéntico destino. Irrumpe torpemente, como alguien que no termina de encontrar acomodo: es un recién llegado que, durante setenta y tres versos, se abre a la pregunta por el mundo, a saber, *¿Quién eres tú?* Ante este interrogante, nos dice Arendt, “los modos de la cognición humana aplicables a cosas con cualidades “naturales”, incluyendo a nosotros mismos en el limitado grado en que somos especímenes de la especie más desarrollada de vida orgánica, fallan<sup>75</sup>.” Por eso la autora convoca a Agustín, que no es sólo el

<sup>73</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 70. La cursiva es mía. En el mismo sentido, cfr. *idem*, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>74</sup> *Ídem*, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>75</sup> *Ídem*, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 38.

filósofo de su tesis doctoral, o aquel que le presta una fórmula feliz para cerrar con la luz del comienzo las seiscientas páginas de noche de *Los orígenes del totalitarismo*; Agustín está en el centro de un movimiento en el pensar que se anuncia en el capítulo I de *La condición humana*: “la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político<sup>76</sup>.” En el caso de Arendt, casi habría que decir del pensamiento *tout court*; porque, con su afirmación de la natalidad, vuelve a plantear las relaciones entre filosofía y política, que es tanto como desafiar a *la* tradición. Y la sombra de Agustín (compañía mucho más recomendable que la de Heidegger) permanece en el fondo de cada uno de los desplazamientos del interés teórico llevados a cabo por Arendt: de la verdad a la apariencia; de la mortalidad a la natalidad; del *bíos theoretikós* al *bíos politikós*; de la pregunta por el *Qué* a la pregunta por el *Quién*.

Ahora bien, si la filosofía ya no es pensamiento de la verdad, si “el mundo de las apariencias es anterior a cualquier ámbito que el filósofo pueda escoger como su “auténtico” hogar<sup>77</sup>”, ¿de qué manera podemos abordar la tarea de responder al interrogante que plantea aquello que escapa a toda definición<sup>78</sup>? Y más, ¿de qué manera podemos abordar esa tarea cuando, concluida la inversión de la jerarquía metafísica<sup>79</sup>, ni siquiera disponemos ya del recurso platónico de la definición? Como apunta Arendt, el propio Agustín despeja el camino al pasar de la cuestión teológica (la pregunta por la esencia del hombre –la pregunta por el *qué*– no es menos teológica que la pregunta por la naturaleza de Dios) a la cuestión antropológica (¿Quién soy yo?, *Confesiones*, X, 6)<sup>80</sup> y su despliegue teórico: la pregunta por el quién es la pregunta que el hombre dirige al hombre, la pregunta planteada a todo recién llegado<sup>81</sup>; en definitiva, la pregunta del *entre*, del mundo, y el mundo sólo se hace inteligible a través de la *trama*<sup>82</sup> en la que se entretajan la red de relaciones y de acciones

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>77</sup> *Ídem*, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>78</sup> “La manifestación de quién es el que habla -escribe Arendt- y quién el agente, aunque resulte visible retiene una curiosa intangibilidad que desconcierta todos los esfuerzos encaminados a una expresión verbal inequívoca. En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o “carácter” en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa.” *Ídem*, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 210.

<sup>79</sup> *Ídem*, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, pp. 50 y ss.

<sup>80</sup> *Ídem*, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 46-7, nota 2.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>82</sup> *Ídem*.

de la pluralidad humana. Luego, el modo del quién es la exposición (*disclosure*): “El descubrimiento de “quién” en contradicción al “qué” es alguien –sus cualidades, sus dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. Sólo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este “quién” de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades. Por el contrario, es más que probable que el “quién”, que *se presenta tan claro e inconfundible a los demás*, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimon* de la religión griega<sup>83</sup>.”

Por tanto, la condición fundamental del quién es la pluralidad de los quiénes y queda perfectamente expresada en esa fórmula latina tan querida para Arendt que reaparece continuamente en sus textos: *inter homines esse*. El quién arendtiano es siempre relación, vínculo; jamás aislamiento, ni autosuficiencia. Y no preexiste a su exposición: “valor e incluso audacia se encuentran ya presentes al abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelar y exponer el propio yo. El alcance de este valor original, sin el que no sería posible la acción ni el discurso y en consecuencia, según los griegos, la libertad, no es menos grande y de hecho puede ser mayor si el “héroe” es un cobarde<sup>84</sup>.” Y a partir de este coraje que no precisa de un *thymós* extraordinario, de este valor que es pura fenomenalidad mundana, podemos pensar el heroísmo en cuanto exposición del quién ante otros quiénes a partir de una figura como la de Tersites. Y la tarea no resulta sencilla desde el momento en que la inserción del *quién* en el espacio de la aparición no resuelve el interrogante por el héroe; al contrario, lo vuelve a plantear, como si la propia silueta de todos aquellos que “se juntaron para una gran empresa<sup>85</sup>” ante los muros de Troya terminara por convertirse en una imagen fantasmática imposible de discernir. Sólo *ex post facto* puede penetrarse en ese misterio<sup>86</sup>. En principio, el poeta debería ser el que respondiera a la pregunta de *quién* fue el héroe. Pero, *as for the many*, ni con diez lenguas y diez bocas, podría el aedo enumerarlos y nombrarlos. De esta imposibilidad se sigue que el *quién* de los *laoi* y, de manera más precisa, *su imagen*, no está al alcance del agente o del productor de la historia: hace falta la comunidad de los espectadores-lectores<sup>87</sup>. De hecho, si nos colocamos en la posición de los que miran y escuchan

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 209. La cursiva es mía.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>85</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>86</sup> *Ídem*, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 155; *idem*, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 44.

y, siguiendo el consejo de la propia autora, confiamos más en lo narrado que en el narrador<sup>88</sup>, nos daremos cuenta de que el peor de los aqueos se oculta entre las páginas de *La condición humana*.

El quién, nos dice Arendt en su libro sobre la *vita activa*, es exposición; y Tersites, como todos y cada uno de los personajes de la *Iliada*, es una suerte de “campo de fuerzas al descubierto<sup>89</sup>.” Es lo que dice y lo que hace. Está abierto a los hombres, a la naturaleza y a los dioses. Tersites es uno de los héroes que participan en la empresa troyana, pero el héroe, ya se ha visto, puede ser un cobarde; de ahí que su reacción ridícula ante los golpes de *skēptron* de Odiseo sea perfectamente compatible con la osadía de exponer su quién a otros quiénes. Por la palabra y por el acto, añade Arendt en *La condición humana*, el quién se inserta en el mundo; por la palabra y por el acto, Tersites se inserta en el mundo recreado y “esta inserción es como un *segundo nacimiento* en el que confirm[a] y asum[e] *el hecho desnudo de [su] original apariencia física*<sup>90</sup>.” El peor de los aqueos deja una huella imborrable en el imaginario, precisamente, a causa de su fealdad; una fealdad que no puede dejar de afectar al espacio mismo de la aparición (*la agoré*) y a los dos modos de exposición del quién en ese espacio (*prâxis* y *lêxis*). La asamblea de los aqueos es, verdaderamente, lugar de la visibilidad, lo suficientemente amplio como para acoger a la multitud que se agita “como las extensas olas del mar” (*Il.*, II, 144); y Tersites, con esa fisicidad suya que hierde como hierde lo bajo, lleva allí donde todo es visto y oído por todos<sup>91</sup>, la expresión del nombre de un odio: *dêmos-krátos*<sup>92</sup>, el poder sin forma de los muchos. Con su apariencia de *dêmos* (*Il.*, II, 198), Tersites transforma radicalmente la escena de la *agoré* que aquí se estudia. El espacio de la aparición resulta *comme encombré* (diría con mucha intención Rancière, para criticar la “pureza” política de Arendt) por las reivindicaciones del peor de los héroes, que se atreve a decir a Agamenón que deberían abandonar una guerra que ya ha causado la ruina de los hijos de los aqueos. Trasladada a la política moderna, esa ruina de los aqueos que denuncia el *dêmos* sería reivindicación de lo social (a pesar del tono humorístico –o, precisamente, por

---

<sup>88</sup> Cit. en E. Young-Bruhel, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 470.

<sup>89</sup> J. Redfield, *La Iliada, naturaleza y cultura*, Gredos, Madrid, 2012, p. 51.

<sup>90</sup> H. Arendt, *La condición humana, op. cit.*, p. 206.

<sup>91</sup> “Ser visto y oído por otros –señala Arendt– deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual, incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectivas.” *Ibidem*, p. 77 y también *ibidem*, pp. 71 y ss.

<sup>92</sup> *Ídem*, *Sobre la revolución, op. cit.*, p. 38.

ese tono- en el que se expresa la recriminación al rey). Sabedor de cuán lejos ha ido, el poeta del canto II trata de rebajar su audacia al decir que Tersites era “el más odioso” (*ékthistos*) para Aquiles y para Odiseo (*Il*, II, 220-221); pero... ¿y para Arendt?

Desde el estrado, los fiscales (R. Wolin, B. Parekh, cierta M. Canovan, la crítica neomarxista, J. Rancière...<sup>93</sup>) de nuestro proceso por *Hellenic nostalgia* dirían que Tersites no podía sino resultar el más odioso de los personajes homéricos a la autora de *La condición humana*; pues, justamente, esta obra marca una línea de frontera en el camino de pensamiento de Arendt, y sólo después de su redacción (especialmente, a partir de *Sobre la revolución* (1963) y de *Crisis de la República* (1969)), la teoría arendtiana de la acción se apartaría de una *heroic view of politics* (entendida siempre desde la especificidad nietzscheana) para acercarse a posiciones más democráticas, con un concepto de la acción que quedaría integrado en un modelo político asociativo o participativo. En un segundo momento dirían que, por más que Tersites hubiera expuesto su yo ante los príncipes y *la multitud* que no había asistido al consejo (*Il*, II, 143), por más que el criterio radical de evaluación de las acciones que postula Arendt sea la visibilidad; cuando la autora se refiere al problema de la revelación del quién homérico por medio de la *práxis* y de la *léxis* en *La condición humana*<sup>94</sup>, siempre acude al Aquiles del canto IX (el de las grandes acciones y las hermosas palabras), y no al Tersites del canto II.

La crítica neo-marxista daría el argumento *quasi* definitivo al afirmar que la rigidez de la distinción arendtiana entre labor, trabajo y acción (que deja a un lado las relaciones dialécticas entre libertad y necesidad) cristaliza en una restauración del espacio público que impide toda reflexión sobre las formas en las que el modo de producción incide en la configuración, el contenido y las posibilidades de la acción política; y, con semejante marco de análisis, Arendt se habría arrebatado a sí misma la posibilidad de pensar la irrupción de un quién como el de Tersites. Pero, sin duda, el alegato final de acusación lo pronunciaría el J. Rancière que declara (*Et tant pis pour les gens fatigués*<sup>95</sup>) haber *escrito toda su obra como respuesta* al comentario que hace Arendt en *Sobre la revolución* a un breve fragmento de los *Discourses on Davila* de John

---

<sup>93</sup> R. Wolin, *Los hijos de Heidegger*, op. cit., p. 117; M. Canovan, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 135; M. Passerin, *The Political Philosophy*, op. cit., pp. 96 y ss; D. Villa, *Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 56.

<sup>94</sup> H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 53.

<sup>95</sup> J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*. *Entretiens*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009, p. 341.

Adams<sup>96</sup>. El filósofo francés insiste en la idea de que, para Arendt, el problema de la visibilidad sólo puede referirse de aquellos que ya participan de la distinción de la vida política y que los pobres no pueden darse cuenta de que no son vistos, porque la exigencia de visibilidad no tiene sentido para ellos. Desde luego, si hacemos de esta página arendtiana una página decisiva, no le falta razón a Rancière: resulta imposible inscribir a Tersites (y a su reivindicación de la capacidad de apariencia del *dêmos*) en el espacio público de Arendt. Lo que no nos dice este Rancière que rechaza ser definido como arendtiano es que, en su comentario al comentario, repite por enésima vez la operación narrativa (operación de *poétique du savoir*<sup>97</sup>) que le es más propia; pues la Hannah Arendt a la que el autor de *La Mésentente* pretende dar respuesta aparece como fijada a los simples límites de la reflexión rancieriana; “en una especie de mundo perfectamente autónomo<sup>98</sup>” y, por supuesto, en la falta de

---

<sup>96</sup> La cita y el comentario a que se refiere Rancière merecen ser reproducidos en su integridad: “Ya lo dijo Adams: “La conciencia del pobre es limpia; sin embargo, se siente avergonzado [...] Se siente apartado de los demás, andando a tientas en la oscuridad. La humanidad no se ocupa de él. Callejea y vagabundea sin que nadie se ocupe de él. En medio de la multitud, en la iglesia o en el mercado [...] se encuentra tan a oscuras como en una cueva o en un desván. No le censuran ni prueban sus actos; *lo que ocurre es que nadie repara en él* [...] Ser totalmente ignorado, y saberlo, es intolerable.” (...) He transcrito esta larga cita debido a que el sentimiento de injusticia que expresa, la convicción de que la maldición de la pobreza la constituye más la oscuridad que la indigencia, es sumamente raro en la literatura moderna, aunque cabe pensar que el esfuerzo desplegado por Marx para escribir de nuevo la historia en términos de lucha de clases estuvo inspirado, al menos parcialmente, por el deseo de rehabilitar póstumamente a aquellos cuyas apercibidas vidas la historia había añadido el insulto del olvido. Fue, sin duda, la ausencia de miseria lo que hizo posible que John Adams descubriese el malestar político de los pobres, pero su visión de las desastrosas consecuencias que conlleva la oscuridad, a diferencia de los estragos más visibles que supone la indigencia para la vida del hombre, no podía ser compartida fácilmente por los propios pobres; al tratarse de un conocimiento privilegiado, apenas podía tener influencia sobre la historia de la revolución o sobre la tradición revolucionaria. Cuando los pobres de Estados Unidos y de otros países llegaron a tener dinero, no por eso se convirtieron en personas ociosas dispuestas a actuar solamente cuando se trataba de superar a otro, sino que sucumbieron al hastío del tiempo libre y, si bien es cierto que se desarrolló también en ellos el gusto por la “consideración y la congratulación”, se contentaron con obtener estos “bienes” al menor precio posible, lo que significa que prescindieron de la pasión, por la distinción y la superación, la cual sólo puede ejercerse a la luz pública.” H. Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 91-92.

<sup>97</sup> Rancière define esta poética como “el conjunto de procedimientos literarios por los que un discurso escapa a la literatura, se da el estatus de ciencia y lo significa”. J. Rancière, *Les noms de l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1992, p. 21. La traducción es mía.

<sup>98</sup> A. Badiou, “The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm”, en G. Rockhill and P. Watts (eds), *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, Duke University Press, Durham and London, 2009, p. 56.

una perspectiva del conjunto de su obra. No se podrá negar que todo esto tiene más de astucia poética de filósofo que de conversación radical con Arendt.

Detrás de esta última afirmación no ha de verse, ni mucho menos, una intención peyorativa. En este trabajo se ha seguido un método tan *excesivamente literario* como el del propio Rancière. De hecho, se ha concebido el acto de lectura a la manera del filósofo francés, esto es, como distribución y redistribución de espacios y de tiempos, de plazas e identidades, de ruido y de palabra, de lo visible y de lo invisible<sup>99</sup>. También se ha recortado del corpus arendtiano una página y se ha decidido hacer de esa página una página decisiva; sólo que, en este trabajo, no se ha elegido el comentario a la cita de John Adams que se recoge en *Sobre la Revolución*, sino el breve fragmento de *La condición humana* que nos dice del heroísmo que *descubre la historia*. A partir de ese centro, se ha configurado un nuevo espacio de inteligibilidad atravesado por todos los títulos arendtianos en los que se hace referencia a Homero; un espacio que, desde luego, sólo está a la espera de una nueva forma que es, a su vez, un nuevo sentido: otra lectura crítica, en definitiva. Y el resultado es una Hannah Arendt muy distinta a la de Rancière, una Hannah Arendt que permite pensar más allá de Arendt. Este más allá puede abrirse en muchos sentidos. Puede seguir la estela del Miguel Abensour<sup>100</sup> que elabora un modelo de heroísmo revolucionario en el que confluyen los hombres libres de la empresa troyana, la distinción sin jerarquías del *peuple* de Michelet y la figura benjaminiana del centinela. O puede transformarse en un pensar con Arendt contra Arendt; un diálogo en la discrepancia que llevaría a estudiar, por ejemplo, todas las brechas históricas (1848, 1870-71, 1905, 1917, 1918-1919, 1956) a que se hace referencia en *Sobre la Revolución*<sup>101</sup> a partir de una construcción polemológica que podría articularse *desde* Arendt (la definición de la política como problema de escenas compartidas y no como gobierno de intereses; la distinción entre poder y violencia; una teoría de la acción que supera el paradigma clásico de soberanía y autonomía) y desplegarse *contra* Arendt (la reivindicación de la cuestión política en su integridad -libertad y justicia-; la afirmación de lo político y lo social como instancias en interacción recíproca).

---

<sup>99</sup> En este punto, coincido plenamente con el filósofo francés. Cfr. J. Rancière, "The Method of Equality: An Answer to Some Questions", en G. Rockhill and P. Watts (eds), *Jacques Rancière, op. cit.*, p. 279.

<sup>100</sup> M. Abensour, « La disposition héroïque et son aliénation », *Tumultes*, 2-3, 1993 ; *idem*, « Lire Saint-Just », en Saint-Just, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Folio, Paris, 2004 ; *idem*, *Hannah Arendt contre... ?*, *op. cit.*, pp. 246 y ss.

<sup>101</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución, op. cit.*, p. 362

Ese más allá arendtiano podría llegar, incluso, a adoptar la forma fantástica de los puntos suspensivos. Y es que el lector de *La condición humana*, que conoce ya a los héroes de la empresa troyana, no tiene grandes dificultades en detectar la huella de los hombres libres en la escueta referencia que hace Arendt, en esa misma obra, al problemático quién del *Soldado Desconocido*<sup>102</sup>. Así que, después de todo, en el texto arendtiano que supuestamente quedaba del lado de la *heroic view of politics*, encontramos el reconocimiento explícito (más allá de Homero) de otra forma de heroísmo que también supone la superación del vínculo entre el *kléos* y el nombre; la adaptación política moderna del heroísmo de los que no se pueden enumerar ni nombrar. Y el reconocimiento se amplía en la nota que remite a la novela de William Faulkner, *Una fábula* (1954); que, a juicio de Arendt, “sobrepasa a casi toda la literatura de la Primera Guerra Mundial en perceptividad y claridad debido a que su héroe es el Soldado Desconocido<sup>103</sup>.” Y cuando ese mismo lector de *La condición humana* abre el primer ensayo de *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968) y ve repetida la referencia —esta vez ya en el cuerpo del texto<sup>104</sup>— a *Una fábula* y a su capacidad de revelación de lo que realmente pasó (una ampliación de la pregunta por el quién); casi no puede resistirse a intentar un ejercicio teórico muy del gusto de Arendt, a saber, especular sobre el *never-written* de un autor de la propia tradición. Aquí sólo nos atrevemos a ofrecer su comienzo: *plurality is the law of the earth...*

## BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M., “La disposition héroïque et son aliénation », *Tumultes*, 2-3, 1993.
- Abensour, M., «Lire Saint-Just », en Saint-Just, *Œuvres Complètes*, Folio, Gallimard, Paris, 2004.
- Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens et Tonka, Paris, 2006.
- Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona, 1996.
- Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.

---

<sup>102</sup> *Ídem*, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 210.

<sup>103</sup> H. Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 267, nota 10.

<sup>104</sup> *Ídem*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 30.

- Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Arendt, H., *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008.
- Arendt, H., *Diario Filosófico, 1950-1973*, Herder, Barcelona, 2011.
- Bespaloff, R., *De la Ilíada*, Editorial Minúscula, Barcelona, 2009.
- Birnbaum, A., *Las aventuras del heroísmo*, FCE, México, 2004.
- Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Castoriadis, C., *Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe*, III, Seuil, Paris, 1990.
- Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia, I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana, II*, FCE, México, 2006.
- Effenterre, H. van, “Laos, laoi et lawagetas”, *Kadmos*, 16, 1977.
- Esposito, R., *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Ferry, L. y Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, Grasset, Paris, 1988.
- Finley, M., *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 1999.
- Haubold, H., *Homer’s people. Epic poetry and social formation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Heidegger, M., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- Heidegger, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2009.
- Heiden, B., “Common people and leaders in *Iliad* Book 2: the invocation of the Muses and the “catalogue of ships”, *Transactions of the American Philological Association*, 138, 2008.
- Homero, *Ilíada*, Ed. de E. Crespo, Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- Homero, *Ilíada*, Ed. de Óscar Martínez García, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Jay, M., “Political Existentialism of Hannah Arendt”, en *idem*, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, 1986.
- Knox, B. y Weil, S., *L’Iliade, poème du XXIe siècle*, Arléa, Paris, 2006.
- Lacoue-Labarthe, P., *L’imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986.
- Lefort, C., «Hannah Arendt et la question du politique», *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

- Nagy, G., *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Seuil, Paris, 1999.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, EDAF, Madrid, 2003.
- O'Sullivan, N., "Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society", en A. de Crespigny and K. R. Minogue (eds): *Contemporary Political Philosophers*, Dodd, Mead and Company, New York-London, 1978.
- Passerin d'Entrèves, M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London, 1994.
- Pitkin, H., "Justice: On relating Private and Public", *Political Theory*, vol. 9, nº 3/1981, pp. 327 y ss.
- Proust, F., "Le nom du héros », VVAA, *Hannah Arendt. Confrontations. Les Cahiers de Philosophie*, 1987.
- Rancière, J., *Les noms de l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1992.
- Rancière, J., *Aux Bords du Politique*, Folio, Gallimard, Paris, 1996.
- Rancière, J., *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009.
- Redfield, J., *La Iliada, naturaleza y cultura*, Gredos, Madrid, 2012.
- Reyes, A., «Iliada», *Obras Completas*, vol. XIX, FCE, México, 2000.
- Rockhill, G. y Watts, P. (eds), *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*, Duke University Press, Durham and London, 2009.
- Taminiaux, J., *La fille de Trace et le penseur professionnel*, Payot, Paris, 1992.
- Tassin, É., *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris, 1999.
- Tchir, T., « Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's Account of Political Action », en Yeatman, A. y Hansen, P. (eds), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, The Continuum International Publishing Group, New York-London, 2011.
- Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós Testimonios, Barcelona, 2006.
- Villa, D., *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, Payot, Paris, 2008.
- Wolin, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, Madrid, 2003.