

La herida entre ciudad y filosofía. Sobre las posibilidades de la filosofía en la ciudad o el concernir a lo bello de los asuntos humanos

Cristina Morales Saro
Universidad de Oviedo

El sintagma “filosofía en la ciudad” hace mención al contexto estrictamente político de la filosofía. Ya que es en la ciudad, en la *polis*, donde la filosofía emerge por primera vez como de su lugar propio, nos proponemos rastrear la posibilidad de la filosofía *en* la ciudad y no ya (sólo) *de* la ciudad. Pero el intento de devolver a la filosofía a su contexto originario se encuentra con un obstáculo importante, a saber, la tradicional oposición entre la vida ciudadana activa y la vida contemplativa del filósofo. Es justamente esta oposición la que estudia Hannah Arendt en *La condición humana*, donde se nos ofrece el análisis de las condiciones de posibilidad y de las consecuencias que trae consigo la tradicional enemistad entre ciudad y filosofía, a la vez que se nos descubre el contexto estrictamente político del *logos* como lugar de lo que Platón llamó los asuntos específicamente humanos. Vamos a exponer aquí las líneas fundamentales de tal análisis y de tal descubrimiento subrayando las implicaciones que entre ambos pudieran tener para la posibilidad y actualidad de una filosofía en la ciudad.

1. *Oikos* y *polis*: las dimensiones de la existencia.

Giorgio Agamben abre sus *Note sulla politica* con la introducción de los dos términos “semántica y morfológicamente distintos” que los griegos usaban para hablar de lo que hoy entendemos indistintamente con el vocablo vida: “*zoé*, che esprimeva el semplice fatto di vivere comune a tutti i viventi (animali, uomini o dei) e *bios*, che significava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo” (Agamben, 1996, pág. 13). Pues bien, es esta doble dimensión de “la vida” lo que se pone en juego en el surgimiento de la *polis*. Tal como lo expresa Hannah Arendt, “el surgir de la ciudad-estado significó para el hombre recibir al lado de su vida privada una suerte de segunda vida, su *bios politicos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia” (Arendt, 1998, pág. 39). Este dimensionamiento de la existencia se concibe con excepcional claridad en la conciencia política griega. De hecho constituye el primer capítulo de la *Política* aristotélica, en el que lo que Hannah Arendt llama “los dos órdenes de existencia” aparecen caracterizados como dos formas posibles de comunidades humanas. La vida biológica (*zoé*) es lo que se trata de preservar en el *oikos* (o comunidad familiar) que, como tal, es signo de una condición social que comparten todos los vivientes (Aristóteles, 1988, III 1279b 9). Esta forma de comunidad está determinada por las necesidades de conservación y de reproducción del individuo en cuanto que individuo de su especie.

La comunidad familiar es analizable a partir sus elementos constituyentes; éstos son dos, libre y esclavo: “Las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres” (Aristóteles, 1988, I 1253b). La diferencia entre esclavos y libres es una diferencia de naturaleza; siguiendo un argumento de Platón, Aristóteles afirma: “En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza” (Aristóteles, 1988, I 1252a). Pero esta diferencia afecta a las comunidades humanas sólo en cuanto que éstas se constituyen como asociación natural. Y esto es así porque la distinción entre el esclavo y el libre procede de la constitución misma de la naturaleza: “En efecto, en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparece siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto que pertenecen al conjunto de la naturaleza” (Aristóteles, 1988, I 1254a). Los seres vivos, como pertenecientes al conjunto de la naturaleza, no podrán sino presentar una estructura análoga: “el ser vivo está constituido en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado” (Aristóteles, 1988, I 1254 a).

La distinción, así justificada, puede proyectarse sobre las comunidades domésticas, donde la diferencia entre el esclavo y el libre tiene que ver con la importancia del disponer de los propios movimientos, pues tal disposición diferenciaba al libre que podía salir de la comunidad familiar y acceder a la *polis*, del esclavo que debía limitarse a los dominios del *oikos* “por no ser dueño ni de sus movimientos ni de sí mismo” (Arendt, 1998, pág. 26). De hecho el libre no llegaba a ser considerado realmente libre hasta que no salía de la esfera doméstica e ingresaba como ciudadano en la *polis*. La libertad del ciudadano consistía sobre todo en poder dejar la propia casa y acceder al ámbito donde no cabían ni los gobernantes por naturaleza ni los gobernados por la misma causa: “(...) no es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen; pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno sólo), mientras que el gobierno político es sobre hombres libres e iguales” (Aristóteles, 1988, I 1255b).

Una vez abandonado el orden de las necesidades propio del *oikos*, los así liberados se encuentran como ciudadanos en el espacio común (isonómico) de la *polis*. “El régimen de una ciudad es una especie de comunidad, y ante todo es necesario tener en común el lugar” (Aristóteles, 1988, 1260 b-1261 a).

Los griegos tenían un nombre especial para aquellos que vivían fuera de la ciudad, para los que no compartían el lugar; aquellos que vivían en organizaciones despóticas dominadas por los asuntos de conservación de la especie, competencia exclusiva de los dominios del *oikos*, eran considerados, como los habitantes de éste, *aneu logou*: “todo el que estaba fuera de la *polis*, esclavo o bárbaro, era *aneu logou*, privado, naturalmente, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la cual sólo el discurso tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era la de hablar entre ellos” (Arendt, 1998, págs. 40-41).

Lo que está en juego aquí no es pues la facultad del discurso como atributo del individuo humano, sino más bien ese lugar, ese ambiente, esa forma de vida donde el discurso adquiere sentido; ese lugar es la *polis*. Definida de este modo, la *polis* es una comunidad específicamente humana que logra separarse de los requerimientos de la *zoé*, en cuanto que no se constituye para sobrevivir, sino para *vivir virtuosamente* (Aristóteles, 1988, 1280 a). Está por tanto liberada de la necesidad de la supervivencia y como tal constituye una comunidad integrada por ciudadanos libres en cuanto que liberados de las necesidades de la especie: “ninguna actividad que sirviese sólo al objetivo de procurarse los medios de subsistencia, de alimentar el proceso vital, podía ser admitida en el ámbito político” (Arendt, 1998, pags. 47-48).

Esta liberación de lo que podemos llamar *la estructura natural de la dominación* es pues el rasgo de libertad que nos introduce en la dimensión de la comunidad política: “Aquello que todos los filósofos griegos, aun aquellos contrarios a la vida en la polis, creían cierto es que la libertad reside exclusivamente en la esfera de la política, mientras que la necesidad es sobre todo un fenómeno prepolítico, característico de la organización de la esfera privada” (Arendt, 1958, pág. 31; 1998, pág. 43).

En la polis, la vida ya no es *nuda vita* biológica en general sino que se concibe bajo el aspecto de los *bioi*, donde *bioi* hace referencia a la *pluralidad de las formas de vida* propias y características de unos u otros individuos o grupos humanos. Mientras que *zoé* es la vida común a todos los vivientes, *bioi* son en esencia las múltiples formas de vida particulares de los distintos individuos o grupos. Como medio de los *bioi*, la *polis* ha de contar entre sus condiciones con la pluralidad de los mismos. Entre política y pluralidad hay una relación esencial en Hannah Arendt, para la que la pluralidad es una de esas condiciones que la esfera política no puede perder sin dejar de ser política: “Aunque si todos los aspectos de nuestra existencia están de algún modo conectados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición -no sólo la condición *sine qua non*, sino la condición *per quam*- de toda vida política.” (Arendt, 1998, pág. 22).

En este sentido, contra la tesis unitaria de Platón que sostiene que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible, Aristóteles arguye que “es evidente que, al avanzar en este sentido y hacerse más unitaria ya no será ciudad. Pues la ciudad es por naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más unitario que la casa. De modo que, aunque alguien fuera capaz de unificar la ciudad, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad” (Aristóteles, 1988 II 1261 a).

La *polis*, pues, como esencialmente diversa de la casa, puede comprenderse como el lugar donde acontecen los *bioi*, cursos existenciales particulares que no pueden reducirse a los ciclos generales de la vida natural y que darán lugar a los asuntos específicamente humanos.

2. El lugar de los asuntos humanos

“Aristóteles distingue tres modos de vida (*bioi*) que los hombres podrían elegir en libertad, esto es, plenamente independientes de las necesidades de la vida y de las relaciones por ella originadas. Este prerequisite de la libertad excluía todos los modos de vida principalmente dedicados a la conservación de la vida misma (...). Los otros tres modos de vida tenían la característica común de concernir a “lo bello”, esto es, a las cosas ni necesarias ni meramente útiles: la vida de los placeres corpóreos en donde lo bello, así como se ofrece, es consumado; la vida dedicada a la polis, en la que la elección produce bellas empresas; y la vida del filósofo dedicado a la investigación y a la contemplación de las cosas eternas, cuya inmortal belleza no puede ser producida por la intervención productiva del hombre ni alterada por el hecho del consumo” (Arendt, 1958, pág. 13; 1998, pág. 26).

Notemos ya que los tres *bioi* que distingue Aristóteles se abren en un ámbito “plenamente independiente de las necesidades de la vida” y que es esta plena independencia de la *zoé* lo que distingue la estructura de la *polis* con respecto a la del *oikos*. Las tres formas de vida libres de la *polis* tienen en común el hecho de que “conciernen a lo bello” de un modo u otro: la belleza inmediata de los placeres, las bellas acciones o empresas y la belleza de las cosas eternas. El hecho de que sea el concernir a lo bello la propiedad común de los *bioi* y también que tal orientación represente un principio de liberación con respecto a la necesidad y a la utilidad, nos coloca sobre la pista de un principio *estético* de la libertad propia de la *polis*.

Este principio de liberación que introduce la polis, y que es compartido por cada uno de los modos de vida libres (*bioi*), hace coincidir el principio estético de lo bello con el principio político de la libertad. Esta coincidencia nos permite repensar lo político y la ciudad desde una perspectiva estética, pero también repensar la estética (como lo que concierne a lo bello) en clave política. Un tal replanteamiento, por un lado de la estética y por otro de la política, nos obliga a adentrarnos en la consideración de lo que Platón llamó “el ámbito de los asuntos humanos” (Arendt, 1998, pág. 39). Tal ámbito contempla principalmente dos prácticas que se requieren mutuamente, a saber, acción y discurso.

“Ninguna otra actividad humana requiere el discurso en la misma medida que la acción. En todas las demás actividades el discurso desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o mero acompañamiento de algo que se podría hacer también en silencio. Es cierto que el discurso es extremadamente útil como medio de comunicación y de información, pero como tal podría ser sustituido por un lenguaje de signos que podría resultar aún más útil y conveniente para expresar ciertos significados (...). Así, es cierto que la capacidad humana de actuar, y especialmente la de actuar de manera concertada, es extremadamente útil para los fines de

autodefensa o para perseguir intereses; pero si no hubiera nada más en juego que el servirse de las acciones como de un medio para llegar a un fin, es evidente que el mismo fin podría ser conseguido mucho mas fácilmente por la muda violencia; así, la acción no parece ser un sustituto realmente eficaz de la violencia, al igual que el discurso, desde el punto de vista de la mera utilidad, parece un difícil sustituto del lenguaje de signos” (Arendt, 1998, pág. 203).

De acuerdo con la conocida reconstrucción arendtiana de las modalidades de la vida activa, la acción se distingue fundamentalmente de la labor y de la actividad productiva. Tanto la labor como la producción tienen en común ser medios orientados a un fin que es distinto a ellas mismas, y que acontece en forma de resultado, una vez la labor o la producción han terminado. Sin embargo, la acción es ella misma su propio fin, que consiste en indicar *quién* es uno entre otros, permitiendo el aparecer de las diferencias singulares que de otro modo serían absorbidas por la homogeneidad propia de los individuos de una especie. Pero este fin que es ella misma la acción, no ocurre como un producto o resultado sino que se despliega en la acción y en cuanto que se actúa. En este sentido la acción desactiva la lógica de los medios y los fines que estructura las modalidades de la labor y de la producción. Haciendo coincidir de este modo la esfera de los fines y la de los medios, la acción puede ser entendida como uno de los *mezzi senza fine* (Agamben, 1996).

Algo parecido pasa con el discurso como asunto propiamente humano. Su especificidad, destaca Arendt, hace que no pueda ser reducido a la forma de un instrumento para la comunicación. Antes bien, el discurso ha de ser entendido como el elemento que, junto al pensamiento del cual es manifestación, constituye el *logos*: “para Sócrates, el hombre no es todavía un *animal racional*, un ser dotado de la facultad de razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto esta preocupación por el discurso estaba ya presente en la filosofía presocrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el *logos*, es quizás una de las características sobresalientes de la cultura griega” (Arendt, 2005, pág. 61).

Es el *logos*, pues, lo que está en juego en la identidad de discurso y pensamiento, y es también el *logos* lo que en su manifestación discursiva, requiere de la acción más que ninguna otra actividad humana. En su mutuo requerimiento, acción y discurso tienen un poder fundamental consistente en el desvelamiento del *quién* de uno en el momento mismo en el que uno *dice* o *hace* algo. Los *quienes*, desvelados de tal modo por la acción y en el discurso, aparecen y se presentan unos ante otros, constituyendo en su encuentro nada menos que el mundo humano: “la realidad del mundo está garantizada para los hombres por la presencia de los otros, brevemente, por el aparecer del mundo mismo” (Arendt, 1998, pág. 222).

Acción y discurso habían constituido desde los tiempos de Homero las prácticas constitutivamente humanas que permitían el aparecer del mundo, esto es, del lugar donde *las bellas palabras* y *las grandes obras* podían alcanzar la

historia. Pero esta relación esencial se empieza a difuminar de modo que, poco a poco, las concepciones de acción y de discurso “se separan convirtiéndose en actividades cada vez más independientes” (Arendt, 1998, pág. 40).

Va a ser esta progresiva descoyuntura entre la acción y el discurso lo que permitirá, a partir de la condena de Sócrates, la instauración de la jerarquía tradicional entre la vida activa y la vida contemplativa y por tanto la herida entre ciudad y filosofía. Hemos visto cómo la acción requiere del discurso y el discurso requiere del pensamiento para constituir el *logos*; bien, pues vamos a ver ahora cómo, a partir de la condena de Sócrates, van a efectuarse una serie de divisiones y descoyunturas en el ámbito de los asuntos humanos que tendrán como resultado la totalización del campo de los *biois*, por parte de la *zoé*. Esto es, la desaparición del segundo orden de la existencia inaugurado en la *polis*.

3. Las descoyunturas

Habíamos caracterizado el *logos* como el requerimiento mutuo entre la acción, el discurso y el pensamiento. La condena de Sócrates es también la condena de un discurso, el socrático, que liga de manera inexcusable el pensamiento y la acción. A partir de esta condena, el pensamiento se ve obligado a retirarse del lugar que le es propio y a buscar un nuevo emplazamiento alejado de la plaza pública y del mundanal ruido. De este modo el pensamiento pierde su condición mundana y se refugia en la quietud de la interioridad del filósofo.

Así, la soledad y el diálogo con uno mismo (la ética), que Sócrates entendía como condiciones indispensable para el buen funcionamiento de la *polis*, van a ser, a partir de Platón, consideradas “la prerrogativa y el *habitus* profesional del filósofo en exclusiva” (Arendt, 2005, pág. 61). Al filósofo se le reserva, de forma exclusiva a partir de Platón, el acceso al *bios theoretikós*. Pero éste se presenta ahora no como uno más de los *bioi* libres que hace posible la *polis*, sino como el único modo de vida *libre de la polis*, es decir, libre de la vida activa y de la mundanidad del mundo: “a la antigua libertad de las necesidades de la vida y de las constricciones de los otros, el filósofo añade la libertad y el retiro de la vida pública” (Arendt, 1998, pág. 27).

El desplazamiento de la libertad, desde el ámbito más amplio de la *polis* al ámbito concreto de la forma de vida de la contemplación, tiene como consecuencia que todo el resto de actividades humanas (incluso aquellas que un tiempo habían sido consideradas propias de los otros dos *bioi* libres de la *polis*) queda del lado de la necesidad o de la utilidad, en definitiva, de los esquemas del *oikos* destinados a preservar la *zoé*. Y es que, desde la condena de Sócrates, el *bios theoretikós*, con toda la libertad acumulada, se separa de la vida en la *polis* y la deja sin su elemento inaugural: “La acción fue ahora colocada entre las necesidades de la vida terrena, así que permanecía la contemplación, el *bios theoretikós*, traducido por vida contemplativa, como el único modo de vida verdaderamente libre” (Arendt, 1998, pág. 27).

Queda pues establecida de este modo la jerarquía entre la vida activa y la vida contemplativa, donde la posición privilegiada la ostenta en la Antigüedad la contemplación, mientras que la vida activa, ya toda ella del lado de las necesidades de la *zoé* (incluyendo entre ellas ahora “la necesidad del mundo”), se somete a la contemplación. El mundo aparece ahora bajo un aspecto *oikónómico*, como necesidad de la que la teoría se libera. La consecuencia más grave de tal oposición ha de ser destacada; consiste en la indiferenciación entre las estructuras o, si queremos, dimensiones existenciales de la *polis* y el *oikos*, que en la conciencia griega fueron cuidadosamente separadas.

Desde el momento en que la libertad se restringe al *bios theoretikós* y deja de ser concebida como ámbito común a la pluralidad de los *bioi*, el resto de las posibilidades de acción libre (los placeres, la vida política), pierden su condición y se asumen como actividades necesarias o útiles, esto es, se comprenden bajo el esquema del *oikos*, perdiendo así su marca distintiva (su concernir a lo bello). El resultado es la totalización por parte de las estructuras del *oikos* del ámbito de la *polis*. Los límites entre la vida biológica y las formas de vida específicamente humanas se han esfumado y sólo queda la contemplación accesible a los filósofos, como único ámbito liberado de, por un lado, la necesidad y la utilidad que rigen en la naturaleza y, por otro, de la vida política y la mundanidad del mundo entendidas ahora bajo el prisma de la *zoé*.

Es así como la libertad deja de ser el “centro mismo de la política” (Arendt, 1996, pág. 170) y se convierte en “tema” de la filosofía, signando la alienación del mundo a través de la dislocación de la libertad desde su ámbito propio, el de la acción y el discurso, y permitiendo a la tradición filosófica de occidente concebir una libertad de pensamiento sin correlato con una libertad de acción en el mundo: “La tradición filosófica (...) distorsionó, en lugar de aclarar la idea misma de libertad tal y como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir a la introspección” (Arendt, 1996, pág. 157).

Al ser expulsado el filósofo de la vida pública, éste se lleva de allí el requisito y la condición misma de la *polis*: la libertad. La quietud y el abandono del mundo que constituyen desde entonces el ámbito de la contemplación, en oposición a todas las posibilidades de la vida activa, puede interpretarse como la prerrogativa que puso el filósofo a la libertad en deliberada venganza a la condena que la polis impuso a Sócrates. Desde entonces, la reflexión del filósofo “se fundó de modo explícito en la oposición a esa polis y a su ciudadanía” (Arendt, 1996, pág. 170.) De hecho, como se evidencia en la República platónica, “la entera organización utópica de la polis no está sólo dirigida por la intuición superior del filósofo sino que no tiene otro objetivo más que hacer posible el modo de vida del filósofo” (Arendt, 1998, pág. 27).

Al no encontrarse ya la libertad en la vida política, la posibilidad misma de lo político se disuelve; es por tanto lo propiamente político, el mundo humano, lo que está en juego en esta sucesión de transformaciones de sentido.

Entendemos lo político como la dimensión en la que acción y discurso tienen la potencia performativa suficiente como para hacer aparecer los *quienes* que han de presentarse unos a otros para constituir el mundo. Hemos hecho ver que un cierto sentido de libertad como un concernir a lo bello de las formas de vida era lo que los *bioi*, lo que las formas de vida propiamente humanas a que daba lugar la *polis*, tenían en común como estructura claramente contraria a la del *oikos*. Pero también hemos visto cómo la condena de Sócrates hace que se sucedan una serie de desplazamientos de sentido a partir de los cuales la distinción entre la vida activa y la vida contemplativa cubrirá una indistinción más profunda y trascendente, a saber, la que se da entre el *oikos* y la *polis*. Cuando no podemos distinguir un ámbito a la vez mundano y liberado de las necesidades y utilidades de la *zoé*, hemos perdido la posibilidad de lo político en el sentido que aquí ha sido expuesto.

4. La totalización económica de la *polis*

En lo que había sido el ámbito libre de la *polis*, ahora se procede a la instrumentalización de “los asuntos humanos”. Tenemos que comprender aquí bajo qué circunstancias es posible la sustitución del *bios* por la *zoé* en el ámbito político.

La instrumentalización del discurso es posible sólo una vez que se ha disuelto el nudo que lo mantenía ligado al pensamiento, esto es, el *logos*. Cuando el discurso deja de ser, a través del *logos*, manifestación del pensamiento, aparece una especie de infradiscurso, un discurso técnico, que examina lo que se dice y lo valora en función de los efectos que pueda producir. Ejemplo de ello es la actitud que mantiene Platón en la *República*, cuando procede a decidir qué tipo de expresiones han de transmitirse a los futuros habitantes de la ciudad ideal y cuáles no: “en tal caso será correcto que eliminemos los lamentos de los varones de renombre...” (Platón, 1992, 388 a). De este modo, el discurso deja de ser “un modo específicamente humano de responder, rebatir y reaccionar a todo aquello que ocurría o se hacía, para constituirse como medio o instrumento de persuasión” (Arendt, 1998, pág. 40). El discurso así considerado deja de ser constitutivo de la libertad de la vida en la *polis* y se convierte en instrumento de una política que ya no se orienta a lo bello, sino por el contrario, a la necesidad y a la utilidad técnica.

La instrumentalización de la acción es posible una vez que, aglutinada la libertad en el *bios theoretikós* y expulsado éste de la vida en la *polis*, el ámbito político es conquistado por la utilidad y la necesidad que regían los modos de las actividades de la producción y la reproducción.

Para referirse a la acción como lugar de encuentro entre el *saber hacer* y el *hacer* (Gil, 2009, pág. 246), el griego antiguo cuenta de nuevo con dos palabras de raíces diversas, la diversidad de los *logoi* consistía en que cada uno de ellos captaba más de cerca un matiz de la acción. El verbo griego que expresaba el actuar más bien por el lado del impulso, del saber, era *argein*, mientras que el que hacía notar más bien el sentido de cumplimiento, el llevar a cabo, era *prattein*. La historia del uso de estas palabras nos enseña que de algún modo “la palabra que designaba en

origen sólo la segunda parte de la acción *-prattein-* se convierte en la palabra aceptada para indicar la acción en general, mientras que la palabra que designaba sólo el inicio conquista un significado especial, al menos en el lenguaje político” (Arendt, 1998, pág. 212). De este modo la acción *-prattein-* se generalizó como proceso, como cumplimiento, y la acción *-argein-* adquirió el significado de gobierno en el terreno político.

La unión originaria entre la promoción o la potencia y el cumplimiento, entre el saber hacer y el hacer, que formaban la ocasión para la acción, se rompe en dos funciones adscribibles a dos instancias correspondientemente determinables. De un lado la función de dirigir, de dar las órdenes, de mandar, *argein*, fue vinculada a la competencia del gobernante, mientras que el poder material, la fuerza para llevar a término, *prattein*, fue depuesta como prerrogativa de los que al que manda estaban sujetos al que manda, esto es, de los gobernados. Esta división de la acción que tiene lugar en el ámbito político coincide con la separación funcional que regía en el *oikos*, donde uno mandaba y otros llevaban a cabo. El resultado es la indistinción estructural entre ambos ámbitos.

Cuando la acción queda excluida del ámbito de lo bello y es adscrita a aquel otro ámbito de la producción y la reproducción de la lógica *oikonomica* medios-fines, queda descoyuntada y distribuida separadamente entre dos términos competentes sólo para una función específica. La acción, privada de su carácter de libertad que aglutina ahora el *bios theoretikós*, se descoyunta convirtiéndose en actividad. Al desvanecerse en la *polis* la libertad inherente a la acción, la política misma se convierte en actividad técnica de producción y reproducción.

Una vez que la acción es convertida en actividad y el discurso en instrumento de ésta, puede decirse que el dimensionamiento político en sentido estricto que la *polis* introduce es abolido en la misma *polis*.

5. Conclusión

El conflicto socrático tiene como consecuencia una mutación en el modo como las actividades de la vida humana se habían comprendido hasta entonces, de estar surcada por aquel elemento de libertad propia de lo bello, presente en todas las formas de vida (*bioi*) posibles en la polis, pasamos a la neta y axiomática distinción entre las actividades necesarias o meramente útiles y la contemplación quieta ya no de lo bello, sino del bien. Pero el mundo así repartido, en el que los hombres sólo pueden comportarse como animales ciegos o trascender ascéticamente, ya no es el *mundo humano*, sino un espacio repartido entre animales y dioses en medio del cual los humanos, entre ellos, se habían abierto un hueco. La alienación del mundo, concluimos, pasa por la totalización técnica de la esfera de los asuntos humanos; donde antes se hablaba y se hacía, no cabe ahora sino producir y reproducir.

En la modernidad, la tradicional jerarquía entre saber y hacer o, si queremos, entre teoría y praxis, sufre una inversión; la praxis va a ponerse por encima de la quietud contemplativa, pero notemos que esta praxis signaba ya, en tanto que actividad, tanto los procesos y las técnicas de producción como los ciclos incesantes de satisfacción de

las necesidades de los individuos y de la especie. Ocurre como si en el momento en que el ámbito político es totalizado por estas dos formas de actividad (la labor y la producción), se produjese, en el interior de un ámbito ya no político en sentido estricto sino económico-político, el vuelco de la producción técnica sobre la vida biológica de las personas y de los pueblos, inaugurando la posibilidad de lo que hoy conocemos como “poder sobre la vida” y que Foucault signa en los polos de anatomopolítica y biopolítica (Foucault, 1977, pág 168). Éstas se sustentan respectivamente en las nociones del “cuerpo como máquina” y del “cuerpo como especie”, consecuencias ambas de la reducción económico-técnica del ser humano inaugurada a finales de la Antigüedad y perfeccionada tecnológicamente hasta nuestros días.

Abriamos este escrito diciendo que la *polis*, como paradigma estrictamente político (y propiamente liberado de la estructura de dominación amo-esclavo), significó un dimensionamiento de la existencia humana que está íntimamente relacionado con el logos. Lo que ha estado en juego desde entonces es la posibilidad de tal dimensionamiento estrictamente político. Podemos ahora exponer *lo político* como un dimensionamiento de la existencia introducido por la orientación a lo bello de los asuntos ni estrictamente necesarios, ni meramente útiles, pero aún propiamente humanos.

Lo político es, en definitiva, la dimensión propia de los asuntos específicamente humanos y, en este sentido, también del logos, esto es, de la acción que requiere el discurso y del discurso que requiere el pensamiento. Lo específicamente humano está caracterizado fundamentalmente por el elemento estético que introduce la orientación a lo bello y que permite la perfecta distinción entre las instancias políticas y las estructuras de dominación. La posibilidad de hacer esta distinción se desvanece y queda cubierta por la irrupción de otra distinción, a saber, la oposición entre la vida activa y la vida contemplativa. Podemos signar la evanescencia de lo político en la forma de la oposición entre la vida teórica y la práctica que se perpetúa, invirtiéndose en la Modernidad, llegando hasta nuestros días en la forma de la época técnica tal y como fue descrita por Heidegger.

Las formas en que el desvanecimiento de lo político tuvo lugar en favor de la distinción entre la vida activa y la contemplativa han sido destacadas en este trabajo; lo que nos queda por pensar es si es posible (y en qué términos) una nueva articulación del mundo humano, o bien del *logos* en la *polis*. Todo hace pensar que la lógica que hizo que una distinción se anulase en favor de otra puede invertirse. Esto significaría para nosotros que la disolución de la distinción entre la vida activa y la vida contemplativa podría tener como resultado la necesidad de volver a distinguir la comunidad política de las relaciones de dominación. Pero la distinción entre el *oikos* y la *polis* podría no ser suficiente, al menos en los términos en que ha sido pensada hasta ahora. Si la condición de la comunidad política es la liberación del tipo de relaciones de dominación que rigen en el *oikos*, podría interpretarse la estructura del *oikos*, la estructura de dominación, como condición previa y necesaria para la liberación que define la dimensión política. Esta concepción correría el peligro de hipostasiar como seno necesario y propio de la política justamente la estructura de dominación.

Previnendo este peligro, nos vemos en la encrucijada de pensar y de hacer filosofía justamente en medio de una dimensión política totalizada por la estructura de dominación y justificada como espejo de la corriente natural de la vida, tratando de hacer ver las posibilidades políticas (estrictamente humanas) de este ámbito y, en general, la no necesidad que de la estructura técnico-económica de dominación tienen las relaciones humanas.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1996), *Mezzi senza fine: Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.

Arendt, Hannah (1998), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Arendt, Hannah (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.

Arendt, Hannah (2005), *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós.

Aristóteles (1988), *Política*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

Foucault, Michel (1977), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

Gil, Francisco Javier (2009), “Platón contra la ciudad: La lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna”, en Domínguez, Vicente (coord.), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 215-259.

Platón (1992), *República*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

