



**LAS RAÍCES DEL  
CONCEPTO POLÍTICO  
DE “ACCIÓN” EN  
HANNAH ARENDT:  
UNA INTERPRETACIÓN  
RECONSTRUCTIVA DEL  
MODELO PRÁCTICO  
DE ARISTÓTELES**

Catalina Barrio

## **LAS RAÍCES DEL CONCEPTO POLÍTICO DE “ACCIÓN” EN HANNAH ARENDT: UNA INTERPRETACIÓN RECONSTRUCTIVA DEL MODELO PRÁCTICO DE ARISTÓTELES**

**Resumen.** A partir del concepto de acción, Arendt recurre a las ideas aristotélicas tanto políticas como éticas para fundamentar una teoría de la acción. La perspectiva de algunos modernos que consideran al individuo fuera de su esfera práctica y reflexiva ha conducido a consecuencias no deseadas que han sido visibles en las sociedades contemporáneas (como por ejemplo los totalitarismos, etc.). Se plantea en este trabajo, un cambio de paradigma: de pensar al individuo ajeno a su historicidad y su situación particular a pensarlo como agente ético político con responsabilidad dentro del marco de una teoría de la acción.

**Palabras clave:** Ética, acción, *phronesis*, juicio.

---

## **THE ROOTS OF THE POLITICAL CONCEPT OF “ACTION” IN HANNAH ARENDT: A RECONSTRUCTIVE INTERPRETATION OF THE PRACTICAL MODEL OF ARISTOTLE**

**Abstract:** From the action concept, Arendt resorts to political the aristotelian ideas as as much ethical to base a theory of the action. The perspective of some modern ones that considers to the individual outside their practical and reflective sphere has lead consequences nonwished that they have been visible in the contemporary societies (like for example the totalitarianisms, etc.). One considers in this one work, a shift of paradigm: to think to the individual other people's to its historicidad and its particular situation to think it as political ethical agent with responsibility within the frame of a theory of the action.

**Key words:** Ethics, action, *phronesis*, judgment.

---

**Fecha de recepción:** marzo 1 del 2011  
**Fecha de aceptación:** noviembre 24 del 2011

---

**Catalina Barrio.** Argentina. Cursa estudios de doctorado en la Universidad Nacional de Lanús, Argentina, y es profesora de la Universidad Nacional del Mar del Plata.

**Correo electrónico:** catalinabarrio@gmail.com

## **LAS RAÍCES DEL CONCEPTO POLÍTICO DE “ACCIÓN” EN HANNAH ARENDT: UNA INTERPRETACIÓN RECONSTRUCTIVA DEL MODELO PRÁCTICO DE ARISTÓTELES**

---

El debate acerca de la rehabilitación de la filosofía práctica ocurrió en Alemania a comienzos de los años sesenta. Algunos de los filósofos políticos de aquella época reivindicaron el modelo práctico de la filosofía aristotélica. Los que emigraron durante la Segunda Guerra (Leo Strauss, Hannah Arendt, Eric Voegelin) son algunos de los que consideraban el pensamiento contemporáneo desde el análisis de la *praxis* aristotélica para la comprensión del fenómeno político vivido en aquel tiempo. En este sentido, Arendt muestra cierta inquietud acerca del manejo del concepto de “*praxis*” en la modernidad. La filósofa argumenta que el “fracaso” de algunas concepciones filosóficas modernas, que han desembocado en totalitarismos, consistió en una crisis de la aplicabilidad de los conceptos y las categorías, así como de los métodos que se creen capaces de dar una descripción certera de los fenómenos políticos. En la obra de Hannah Arendt, se muestra la creencia de estas ingenuidades que aparecen en la ciencia política moderna.

La filosofía práctica de Aristóteles resurge en estos autores, para reasumir el valor de pensar fuera de las categorías teóricas filosóficas que, tradicionalmente, han llevado a catástrofes sociales y políticas. Franco Volpi lo describe así: “En efecto, la tradición de la *philosophia* práctica, que se puede hacer remontar a Aristóteles (...) designa el campo del saber cuyo objeto es el obrar humano, campo delimitado tanto respecto de la *philosophia* teórica como de la *philosophia* mecánica y de las artes” (Volpi, 1999: 320).

El modo en que algunos modernos trabajan con la filosofía práctica tiene que ver con una metodología cuyo modelo matemático y científico determina un modo de saber en general. El dominio de este método trae como consecuencia la preeminencia de un modelo teórico en el que la filosofía práctica, o el saber

orientado a un obrar, es considerada desde un método en particular. Esto no significa que no se haya pensado en términos de “acción humana” en el periodo moderno, pues se funda la idea de pensar concretamente en proyectos políticos desde la actividad de los individuos en sociedad. De este modo, el obrar humano es tomado como objeto teórico del saber para analizarlo sistemáticamente, teniendo en cuenta los aspectos particulares que forman la teoría de un pensamiento práctico. Se toma la *acción humana* como un saber que puede ser descrito bajo los mecanismos matemáticos y teóricos modernos. Ello se ve en la aplicabilidad del modelo matemático en la ética (Spinoza), en el derecho (Pufendorf), en la política (Hobbes) y demás. La *acción*, en este sentido, instaura un saber objetivado que en las ciencias modernas aparece como método científico calificado como válido. La consideración descriptiva de los hechos construidos por el saber práctico moderno se convierte en normativa. El obrar, entonces, no se constituye a partir de los fines que este pueda prescribir o anticipar, sino que prevé las acciones “tal como el físico prevé los movimientos de la naturaleza” (1999: 326).

Con el análisis de Volpi, observamos que las modalidades de argumentación prácticas en la contemporaneidad y en los neo-aristotélicos consisten en destacar que todo saber práctico se funda en *plausibilidades* (algo indeterminado que puede ser cuestionado), y no en verdades objetivamente necesarias. Como consecuencia de ello, la comprensión científica-moderna representa no un saber basado en la reconciliación de lo práctico y lo teórico, sino una fundación teórica de las “ciencias del obrar”. El carácter orientativo de un saber práctico se apoya en conocer, comprender y saber desde el obrar. Considerar las “actuaciones humanas” significa reconocer las dificultades no solo políticas sino también éticas que pueden surgir acerca de lo que “está bien” o lo que “está mal”. Dejar de lado la visión teleológica de los hechos que instaura la política moderna significa (desde la *prhónesis* aristotélica) ponderar los medios que hacen posible alcanzar los fines, no a partir de principios regulativos, sino atendiendo los casos particulares de crisis que demandan análisis. En los neo-aristotélicos, y especialmente en Arendt, la *prhónesis* está concebida como el medio que no alcanza un fin predecible. La “imprevisibilidad” de los actos pone en tela de juicio la validez moral de toda acción, pues las consecuencias de estos no corresponden con los principios que originalmente se habían pensado.

Pretendemos abordar el significado de *acción* en Hannah Arendt (una de las neo-aristotélicas) en el proyecto de una “ética narrativa”, considerando la exégesis del término “acción” y sus implicaciones morales en el mundo moderno y contemporáneo. El desencanto del mundo moderno en lo que respecta al significado de *política* en Arendt se reduce, en último término, a un análisis ético e histórico de la filosofía. Es por eso que se desarrollarán, en primer lugar, las categorías que Arendt pretende instaurar desde la *praxis* humana; y, en segundo lugar, se mostrará el abordaje teórico que Arendt fundamenta en la idea de una

nueva línea o interpretación de pensamiento, donde contempla las acciones de los hombres y las consecuencias de las mismas.

Puesto que las “verdades” del mundo científico moderno ya no pueden justificarse como conocimiento absolutamente certero, Arendt ve en el discurso y las acciones humanas el peligro de la comprensión acerca del concepto *política*. La causa de ello no proviene de una herencia equivocada moderna, sino de las consecuencias que escapan de los efectos “predecibles” de las acciones humanas que esas teorías políticas modernas han generado. En este sentido, aparece en *La condición humana* la rehabilitación del significado de la filosofía política clásica, que vuelve a los verdaderos orígenes griegos, reconocidos por la autora como políticos. En tal marco, Hannah Arendt quiere saber qué es lo que podemos aprender de la filosofía política y la ética de Aristóteles.

## LOS ORÍGENES ARISTOTÉLICOS DEL MODELO DE PRAXIS EN HANNAH ARENDT

Arendt extrae de Aristóteles categorías políticas y éticas para analizar el concepto de “acción política”, en relación con los fundamentos de esa acción que es la ética. Los escritos que aborda para analizar ese concepto son la *Ética nicomáquea* y la *Política*. Acerca del segundo, el filósofo estagirita escribe en función de las emergencias sociales de su época, en la que se muestra el sistema esclavista ejercido por los dueños de las ciudades. Pensándolo así, Aristóteles muestra que toda acción se concreta en la realización de medios para alcanzar fines: el establecimiento de la *polis* griega debe estar sostenido por este principio en el que se realiza el Estado. No obstante, la idea de “finalidad” también representa un fin “para la comunidad”, en el que estén involucrados todos los ciudadanos y en el que exista un lugar común de discusiones: “Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada para su suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios” (*Política*: 1253b).

Para Aristóteles, el sentido de finalidad implica ser fin en la medida en que estemos comunitariamente emparentados por medio de la palabra (1253a). La palabra es el medio por el cual se desea alcanzar un fin. A partir de esto y retomando el análisis aristotélico acerca de la idea del discurso (la palabra o *lexis*) y su manifestación en la *polis*, Arendt no deja de señalar, con respecto al filósofo, que los fines no constituyen un justificativo de los individuos organizados en comunidad, sino que más bien son las experiencias de los individuos las que inducen a emitir la palabra adecuada para la organización en una comunidad (Arendt, 2002: 453). De Aristóteles extrae, principalmente, el sentido de lo *fáctico* como fundamento de toda *praxis* humana, pues considera necesaria la posición del griego por dos razones: a) porque es el filósofo próximo a reconocer “la extraña laguna” que existiría en la lengua y el pensamiento griego, y b) porque la acción, en el sentido

de cómo quieren aparecer los hombres, necesita de un plan deliberado (Cfr. Prior Olmos, 2009: 138). Si la acción del hombre planifica la orientación deliberativa y la construcción comunitaria es porque se encuentra en constante sintonía con los demás en función de sus intereses y de los de los demás. Esta relación entre la “acción” y el “estar juntos” conforma el *bios políticos*. En la esfera de los asuntos humanos tanto la acción como el discurso son considerados coexistentes. Arendt dice:

Pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política (...) es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven (Arendt, 2008: 39).

Para Arendt, la consideración aristotélica del discurso y la acción se desvanecen y pierden sentido en los análisis políticos modernos. La causa de ello es el desmoronamiento de lo discursivo como válido, desde los casos e intereses particulares para alcanzar acuerdos universales. Si bien este ideal fue trabajado por Kant, la autora no deja de remarcar la instancia en que el discurso y la acción escapan de cualquier proyecto político moderno. Tanto la idea de discurso como la de acción se disuelven con la influencia del concepto romano de *animal rationale*. Es en este momento cuando se separa la idea de la acción, como lo practicado en comunidad (esfera pública), y el discurso, como modo persuasivo de convencer (esfera privada según intereses particulares). El sentido de lo individual tiene su espacio de aparición con el surgimiento y la llegada de la Edad Moderna y de las formas políticas de las naciones-estados. La esfera pública es la *polis* y el mundo en común que es compartido por una comunidad interesada o habilitada en la participación de asuntos políticos. Pero la dificultad se encuentra cuando esta esfera es deslegitimada por la esfera privada, en donde la “familia”, en especial la “familia moderna”, conserva un estado y modo de vida en función de sus intereses. Esto que se refleja en las sociedades políticas modernas no es, entonces, una equivocación radical de pensar el mundo de los hombres, sino que consiste en apropiarle al hombre el mundo. Así concebidas, las esferas tanto públicas como privadas permiten la aplicabilidad de las categorías en las cuales la sociedad civil se ha apoyado. Ellas son: libertad, justicia, necesidad de un estado, liberación, etc.

La esfera política de la *polis*, en cambio, significaba la instauración de una auténtica libertad desde el momento en que se pensaba en el otro y a partir de la pluralidad de intervenciones discursivas para la conformación de normas. Sin embargo, la *polis* no era de todos, sino de aquellos que participaban de la vida política. La libertad griega significaba: “vivir y tratar solo entre pares, lo que presuponía la existencia de desiguales que, naturalmente, siempre constituían la mayoría de una población de una ciudad-estado” (2008: 45). Las reconstrucciones conceptuales

acerca del significado de *libertad* en Hannah Arendt muestran que el mundo moderno fue el culpable de asociar libertad con esfera social. Esta crítica procede de desvirtuar el sentido práctico humano de intervención en la vida pública. Una vida pública como la de la *polis*, en la que no estaban integrados todos sus miembros, sino apenas el tercio de la comunidad, que era el que participaba o estaba “habilitado” para intervenir en los asuntos públicos. Así, el concepto de “acción” implica entender las condiciones humanas e históricas bajo las cuales han aparecido estos conceptos como consecuencia de la necesidad de explicar y renovar los fenómenos políticos-filosóficos.

En este marco, la idea de *libertad* surge de la necesidad de liberarse de las ataduras ideológicas, políticas y éticas que una determinada sociedad construye para fines específicos. Así, *libertad* se asocia a los modos de ejecución de las acciones con miras a un fin determinado. Max Weber consideraba, por ejemplo, que un modelo teleológico de acción debe estar consumado en el individuo al perseguir los medios para alcanzar un fin. La “acción”, para Weber, no es más que el éxito de un fin propuesto. La capacidad de influenciar al resto de los individuos en función de estos fines la llama “poder” (*Macht*). Arendt posteriormente lo reemplazará por los conceptos de “fuerza y violencia” (*Gewalt*).

Continuando con el modelo moderno de acción, Arendt considera la necesidad de argumentar que toda teoría práctica que se funde sobre las bases teleológicas en el modelo de acción vislumbra el éxito, pero de agentes dominantes que buscan sus propios intereses (Cfr. Habermas, 2000: 206). Estos intereses no son más que las instrumentalizaciones de voluntades ajenas a los intereses reales y comunitarios. La idea es, entonces, “la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento” (*Ibíd.*).

En *La condición humana*, Arendt nota que la dificultad de pensar en términos de intereses nace de lo que llamó “el auge de lo social”, a diferencia de lo político. Sin embargo, en lo político griego también existió. La pluralidad no existía auténticamente ni integraba a todos los miembros de la comunidad ciudadana. No obstante, la crítica que Arendt efectúa implica que el individualismo moderno tenga que pensar privativamente, proteger cierta intimidad en lo que tiene que ver con los asuntos en común de una comunidad. Pero, ¿a qué se debe la exclusión del real sentido de acción en el auge de lo social? Arendt lo menciona así: “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a normalizar a sus miembros, a hacerlos actuar” (Arendt, 2008: 51). Los principios normativos funcionan como regulaciones, no de un Estado, sino de los agentes dominantes que coartan las voluntades y decisiones de los individuos en las comunidades modernas. Esta influencia, que Arendt ve como catastrófica, resulta ser la estrategia por medio de la cual predominan los intereses privados de los individuos.

La cuestión de lo “privado” tiene que ver con la confusión conceptual con la que se la ha asociado históricamente a ciertas experiencias. No significa que dicho término aparezca exclusivamente en la Modernidad. Antes aparece pero como categoría propia de los asuntos públicos. La dificultad del significado de “privado” en Arendt, reside en *privatizar* el término. Es decir, hacer de lo privado una esfera en la que únicamente tiene acceso el individuo interesado por fines particulares.

El modelo aristotélico que Arendt extrae para justificar una teoría de la acción, tiene sus huellas en el sentido “comunitario” y político de acción. La instancia plenamente política acerca de cómo debemos actuar no debe condicionar al discurso de los agentes desligados de sus intereses. La idea de socavar en el mundo moderno la influencia de la esfera privada condiciona a los individuos a tener una actitud éticamente crítica acerca de cómo se debería igualar los intereses de las voluntades particulares. De otra forma no tendría sentido pensar que la *polis* griega contribuyó también a la integración plural de intereses en común de todos los ciudadanos. Es necesario advertir que no solamente la manifestación pública de la palabra debe ser normativa, sino también las acciones particulares de los sujetos en la que entra en juego la normatividad ética y formativa de un Estado-Nación. Aquí entonces no es que se diferencie la palabra de la acción, sino que convergen en la medida en que el discurso legitima los intereses que emergen de una comunidad mediante la acción.

## CONSECUENCIAS DE LA ACCIÓN: LA ÉTICA

Siguiendo con la influencia aristotélica, Arendt muestra que la idea de conformar un modelo teleológico de la acción tiene sus limitaciones. Podría decirse que la autora no se conforma con la crítica al modelo moderno de acción, sino que pretende instaurar un modelo ético-normativo de acción desde el plano de lo político o como fundamento de este. Habermas habría planteado lo mismo al pensar que Arendt parte de las propiedades de la *praxis comunicativa* para descubrir las estructuras que regulan el entendimiento de los individuos. El espacio público político está determinado por el *factum de la pluralidad*, en donde se conecta la diversidad de percepciones y de acciones (Cfr. Habermas, 2000: 210). Esta estructura de la *praxis* humana, además de tener su manifestación en la política, también fundamenta una ética. La idea de una “acción ética-normativa” en Arendt se establece como un modelo *narrativo* de acción, en el que se pone en juego juzgar los discursos. Si se considera que la acción comunicativa está orientada a la comprensión que alcanzan los individuos en una conversación basada en las demandas de validez que emergen de los actos del discurso, la *acción narrativa* en la teoría de Arendt está regida por la trama de las relaciones sociales y de las historias decretadas<sup>1</sup>.

1 “Whereas *communicative action* is oriented to reaching understanding among conversation partners on the basis of validity claims raised in speech acts, narrative action, in Arendt’s theory, is action embedded in a ‘web of relationships and enacted stories’” ( Benhabib, 2003: 125).

La “acción discursiva”, entendida desde el modelo narrativo, es considerada como una construcción de los individuos que necesariamente debe hacerse pública ante los demás agentes participantes de tales acciones. De este modo, toda acción narrada y construida como el sentido que funda la historicidad de los agentes involucrados, necesita de una instancia volitiva. La “voluntad” regula las acciones narradas de los individuos, cuyo fin consiste en evaluar y *proyectar* éticamente los actos cometidos. Pero también ese aspecto ético reside en establecer normas de acuerdos entre los individuos, en los que las acciones sean evaluadas y juzgadas a partir de sus consecuencias.

En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles, hablando acerca de las acciones voluntarias e involuntarias, menciona que toda “acción voluntaria” se ejerce en la medida en que el objeto de esa acción sea elegido. Dicho objeto tiene fin pero pensado en un momento determinado y bajo circunstancias particulares (Cfr. *Ética nicomáquea*: 1110a 12 - 15). La elección depende de un estado necesariamente voluntario del agente que ejecute la acción. Así sucede también con los actos justos o injustos que necesitan de la instancia volitiva del individuo: “el acto justo y el injusto se distinguen por su carácter voluntario o involuntario (...). Llamo voluntario (...) a lo que hace uno estando en su poder hacerlo y sabiendo, y no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace” (*Ética nicomáquea*: 110b). En función de los actos voluntarios, Aristóteles menciona que el agente de dicho acto debe ser *prudente*. El “prudente” tiene por objeto lo que es justo y bueno para el hombre. Pero Aristóteles afirma: “la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para ese fin” (1144a 5-10). Esto lleva a pensar que la prudencia o *phronesis* es la evaluadora y normativa de cada caso cuyo fin resulte saber lo que se debe hacer o no según el caso. Posteriormente, Kant va a decir que el obrar no debe ejecutarse con miras a un fin sino que lo bueno y lo malo, según los casos, debe estar sostenido por un principio regulativo de la razón, y que debemos actuar bajo esos principios. Kant funda la idea del imperativo categórico como un mandato de la razón, que necesita actuar conforme al deber y no persiguiendo un fin determinado.

Estas concepciones, que Arendt retoma y reconstruye en su modelo de acción, resultan cruciales para la comprensión de cómo se deben comportar los individuos en el marco de una comunidad “racionalmente” organizada. Pero siguiendo a Aristóteles y en función de lo que más le importa destacar a Arendt, la *recta acción* es aquella que actúa dependiendo de lo que es oportuno en cada caso particular. Las acciones “prudentes” se orientan también al juicio y al entendimiento práctico de los casos particulares. Por eso, el filósofo griego dice: “todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan sobre las cosas prácticas” (1143a 35). La *prudencia* tiene como objeto lo que es justo. Además, implica la condición de juzgar particulares de manera reflexiva, acerca de algún acontecimiento en

particular. Esta idea de cómo es posible juzgar casos particulares para subsumirlos a un universal, la encuentra Arendt en la tercera crítica de Kant. La procedencia del interés de la autora en cuanto a por qué resulta necesario juzgar no requiere pensar en términos políticos, sino que obstruye y perturba el camino de la comprensión política. Por este motivo, las consideraciones de Arendt acerca de lo que significa juzgar no se reducen al campo de la justicia como tal, sino que se aplican a los casos en lo que resulta oportuno juzgar desde lo narrado, según los casos históricos que lo demanden. Ese narrar de quien ha vivido un acontecimiento a juzgar depende de su facultad comprensora de los hechos. Pero, ¿con qué fin Arendt argumenta que la facultad de juzgar particulares necesita de una crítica reflexiva acerca de los hechos? Con el propósito de pensar las acciones humanas como acciones éticamente correctas, en las que exista responsabilidad y compromiso del agente narrador.

Tanto la idea de “prudencia” como la de “juicio” son reconstruidas por Arendt en la medida en que “mi” existencia en el mundo como agente de acción me obliga a reflexionar acerca de lo vivido y acontecido históricamente. Lo que nos hace pensar, para la filósofa, es la reflexividad de los actos cometidos acerca de lo sucedido: “Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención, y, por ello, se convierte en una suerte de acción” (Arendt, 2002: 214). Por medio de la “suerte de acción” se juzgan los casos acontecidos e importan en la medida que se quiera demostrar la autenticidad de las experiencias reales de los individuos. La acción, como categoría específica de convivencia humana, debe ser narrada e interpretada por aquellos agentes que juzgan, y, a su vez, debe ser comunicada especificando quién narra lo sucedido. Mediante el “quien” se inicia un proceso que comienza develando las significaciones históricas y acontecidas por los individuos. Lo importante para el modelo de “acción” en Hannah Arendt es mostrar que esta es una “acción comunicativa”, que tiene que ser revelada en el espacio público y político. Lo “comunicativo” debe ser ejercido como principio regulador para, posteriormente, narrar un hecho cometido; esto es posible gracias a los juicios o la capacidad de juzgar. El motivo por el que la acción adquiere legitimidad pública cuando se narran los hechos, es la carencia de fin en toda acción humana. El acto es el producto auténticamente creado por el hombre en la medida en que su producción sea compartida desde el lenguaje o discurso.

En tal sentido, la *phronesis* aristotélica cobra relevancia desde el momento en que es en sí misma una actividad razonable, puesto que “hace falta *phronesis* para cualquier actividad en la que estén en juego cosas que los hombres tienen la capacidad de alcanzar o no” (Arendt, 2002: 292). Para Arendt, la acción tiene como condición ser un fin en sí mismo y así ser aplicable consecuentemente con los preceptos que dicta la razón. Esta “razón” no es *a priori* (o sea independiente de la

experiencia entendida en el sentido kantiano del término), sino que presupone las narratividades, los discursos y los presupuestos intencionales de quienes ejecutan determinado acto. En la filosofía, al igual que en Aristóteles, además de la *phronesis*, está la *proaíresis*; es decir, lo planificado que debe ser previamente deliberado. La acción, entonces, entendida desde las narratividades y a partir de cómo los hombres desean aparecer históricamente, tiene la condición de deliberación, no respecto a los fines, sino en función de los medios para alcanzarlos (Cfr. *Ibíd.* 293). La *proaíresis* se ejerce desde el espacio de aparición de los agentes que narran la historicidad de los actos cometidos y en los medios que se han ejecutado para alcanzar aquello que debe ser juzgado de los actos cometidos.

Ahora bien, este espacio libre en el que se piensan los medios para un fin dado resulta ser restringido. Deliberar acerca de los medios que elegimos para alcanzar un fin tiene consecuencias no deseadas. El fin que escapa a los medios que lo regulaban es llamado, por Arendt, imprevisible. Esta relación de fines y medios se muestra claramente en las implicaciones éticas de la acción. Desde allí, pensar en un modelo ético narrativo en Arendt presupone las figuras que corresponden a dicho discurso transmitido, que son los agentes encargados de emitir los hechos sucedidos. El principio usado para actuar es el principio que rige un juicio. Tal juicio narrado es el del “espectador” (el quien) que, como tal, ha participado y sido cómplice de las desventuras sucedidas históricamente. Desde esta perspectiva, Arendt muestra que todo análisis ético del discurso narrado, teniendo en cuenta la voluntad de los individuos involucrados, reconoce tácticamente pretensiones de validez que pueden ser resueltas discursivamente. Lo que es necesario destacar en tal modelo ético es la idea de que estas pretensiones de validez implican la comunicabilidad de los actos cometidos, o los principios por medio de los cuales una acción es narrada. “La comunicabilidad” que exige la existencia de los otros (pluralismo) determina la validez de los juicios por medio de un acuerdo para los actos que resultan ser injustos o justos (Cfr. Arendt, 2009: 128-129). Para la autora, los juicios emitidos y narrados por quienes son espectadores, en donde interviene un comportamiento moral a juzgar (al igual que la acción), nunca fueron los preocupantes en la época moderna (salvo lo que trabaja Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar*). Con el surgimiento de los estados totalitarios, se demuestra que los hombres pueden actuar cometiendo crímenes sin reflexionar acerca de sus consecuencias (Cfr. Fonnegra, 2006: 204). El monopolio ideológico que condiciona la reflexividad de los individuos tiene como fin un objetivo específico.

Los movimientos políticos que aparecen en la Modernidad tienen como ideología establecer un principio de dominación calculable para los fines que se persigan. Arendt, si bien piensa en los estados totalitarios como instancia de decaimiento político-ético, también plantea la dificultad de no poder validar las categorías políticas en las que los agentes adquieren participación pública. Este aspecto ontológico de la política en Arendt resulta ser necesario para pensar qué es

legítimo juzgar y qué no en la sociedad civil, con respecto a los actos “moralmente malos” y socialmente destructores. Habermas critica esta concepción de Arendt, explicando que desconoce los nuevos retos políticos de la sociedad civil y que, por tanto, su propuesta carece de sentido (Cfr. Habermas, 2000: 214).

El mundo confiable y objetivo se determina por la intención de establecer acuerdos que resulten objetivamente válidos. Esta “objetividad” es la intersubjetividad, que no depende de un agente dominante para orientar las acciones de los hombres, sino de un espacio de aparición en donde los discursos y la palabra cobran relevancia. En el espacio de las relaciones intersubjetivas, se trata de actuar políticamente en función de acuerdos en asuntos comunes. Si ningún acto resulta *previsible* en función de sus fines, es porque cada acción es única y contingente, y su realidad no se deduce de leyes objetivas de la naturaleza con las que se puedan explicar los sucesos históricos, independientemente de los sujetos que ejecutan la acción. Esto sucede con el origen de los totalitarismos, por ejemplo, donde toda norma reguladora de acción que venía ejerciéndose adquiere su ruptura en la conformación del *ethos*. El fenómeno totalitario en Arendt rompe con la idea de compartir premisas tácitas de convivencia humana, como por ejemplo determinar qué es el bien humano o cuál es la naturaleza de la acción.

Resulta importante destacar que toda consecuencia de una acción en el modelo teórico arendtiano se rige por su aspecto ético-político. Puesto que las conductas de los hombres son las que “crean” las normas sociales, resulta relevante considerar que esas normas se ejecutan y realizan en función de las acciones que históricamente los individuos han experimentado.

## CONCLUSIÓN

El presente trabajo ha pretendido abordar argumentativamente una disciplina poco trabajada e incluso inexistente en Arendt: la ética. A partir de la reconstrucción acerca del significado de lo político y acción, tanto la idea de narratividad como la de juicio han servido como soporte estructural para mostrar que toda implicación política exige acciones individuales. Ello se ha demostrado con los comportamientos individuales que conforman el criterio de lo “plural”, mediante la responsabilidad como ciudadano. Esas acciones responsables dependen de las capacidades de los individuos en tanto agentes éticos. A partir del significado reconstruido de la *phronesis*, Arendt no nota que el trasfondo del significado de lo “justo” implica un reconocimiento de valores intrínsecos a cada comunidad.

Seyla Benhabib ha trabajado la perspectiva del juicio yacente en el modelo de *phronesis*, considerando que lo justo se sostiene a partir del ideal kantiano del *sensus communis* (Cfr. Benhabib, 1988). Sin embargo, Benhabib sigue notando en Arendt que el sostén fundamental de toda argumentación política reside en

un común acuerdo y que este sigue siendo político. La relación entre acción y juicio pierde legitimidad cuando se pierde el contacto con casos particulares, bajo el carácter universal de una determinada acción. Para que esto sea posible, pensar, a mi criterio, en términos de narración o de lo enunciado a partir del modelo de *phronesis* aristotélica, permite reivindicar también un juzgar desde lo narrativo. Este juzgar proveniente del modelo kantiano del juicio reflexionante que mencionábamos; denota una acción discursiva como principio regulativo de toda acción. El punto importante que proviene de Kant es analizar bajo qué supuesto Arendt comprende las funciones “reflexivas” compartidas en un mundo en común. Estas funciones exigen un cierto comportamiento respecto al otro, que puede ser considerado como parte de la responsabilidad, la voluntad y la reflexividad de los individuos entre sí. La tesis de este trabajo propuso, pues, repensar la categoría normativa-ética del juzgar reflexivo, por medio del discurso narrativo en el ámbito político.

A partir de allí, juzgar narrativamente no solo implica pensar en términos políticos, sino también éticos. Porque precisamente remite hacia dónde conduce una acción y cuáles son sus consecuencias prácticas en una comunidad política. Las pretensiones de validez de un juicio cotejan, más allá de aspectos prácticos de los individuos, acciones que implican un comportamiento en particular. Estos comportamientos son evaluados en el ámbito de lo público (¿necesariamente político?) que mediante la acción narrativa se pueden dilucidar.

Las características éticas en el modelo arendtiano de acción son múltiples. Tanto que podría desprenderse un modelo de acción ética, en donde la comunicación resulte el factor esencial para la comprensión de aquello que Arendt llama “reflexionante” y que remite concretamente a Kant<sup>2</sup>. La idea de una reflexión acerca de los juicios conlleva no solo a pensar estructuralmente como proveniente de nuestras facultades cognitivas para llevarlo al ámbito de lo público (Cfr. Arendt, 2009: 150), sino que crea un problema: el de saber si esas estructuras son capaces de aplicarlas a los casos particulares y, de ser así, en qué medida.

Haber detectado un problema ético desde lo narrativo en la autora no significa desvincularla de las profundas preocupaciones políticas de su tiempo, sino que implica “cristalizar conceptualmente aquello que para ella ya era una conclusión: que las acciones de crueldad humana nos pueden sorprender por la rapidez y sistematicidad con que son orquestadas” (Lara, 2009: 75). Desde esta perspectiva, ofrecer una visión crítica de los fundamentos morales de los juicios permite comprender el paradigma político contemporáneo: el de cuestionarse por qué actuamos como actuamos◊

---

<sup>2</sup> Algunos de los que trabajan la idea de acción ética desde el punto de vista discursivo son: Habermas, quien con respecto a Arendt ha escrito *El concepto de poder en Hannah Arendt* (1976) y *La historia de dos revoluciones* (1966), y Hans Jonas en *El principio de responsabilidad* (1995).

## REFERENCIAS

- Arendt, Hannah (2002). *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2008). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles (1997). *Política*, Barcelona: Altaya.
- Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea*, Madrid: Gredos.
- Benhabib, Seyla (1988). *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought*, Harvard: Political Theory.
- Benhabib, Seyla (2003). *The Recluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Fonnegra Osorio, Claudia Patricia (2006). "Hannah Arendt. El juicio y la acción", En: *Revista Co-herencia*, Vol. 3, N.º 5, Medellín: Universidad Eafit, pp. 203-219.
- Habermas, Jürgen (2000). *Perfiles filosófico-políticos*, México: Taurus.
- Lara, María Pía (2009). *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona: Gedisa.
- Prior Olmos, Ángel (2009). *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Volpi, Franco (1999). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", *Revista Anuario filosófico*, N.º 33, Navarra: Universidad de Navarra, pp. 315-342.