

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.69707>

Pinilla Cañadas, Scheherezade. “La empresa troyana y la pregunta por el quién en el pensamiento de Hannah Arendt.” *Isegoría* 54 (2016): 119-145.

El artículo de Scheherezade Pinilla aborda la crítica al concepto de *polis* que se encuentra en la obra de Hannah Arendt, según la cual esta noción se funda en una postura nostálgica con respecto a la democracia en Grecia, influenciada por la cercanía intelectual de esta autora con Heidegger, en lugar de responder a las problemáticas del desarrollo político contemporáneo. Pinilla pretende mostrar que esta crítica perdería su fundamento, si se considera no solo la manera como Arendt analiza las consecuencias del totalitarismo en una especie de “contra-Heidegger”, sino en sus referencias al héroe de los poemas homéricos, y cómo surge este dentro de la comprensión de la comunidad política en la épica griega.

Respecto de la separación con respecto a Heidegger, Pinilla se basa en la consideración de los siguientes conceptos: *vita activa* y autenticidad, el héroe griego y su relación con la comunidad, las diferencias del héroe arendtiano y el *Dasein* de Heidegger, así como la pregunta por el quién que permite una referencia a la pluralidad. En este último punto, la reflexión gira en torno a las similitudes entre Agustín y Arendt, para responder a las críticas que esta recibe de Rancière por su nostalgia del helenismo.

En primer lugar, frente a la *vita activa*, es importante la aclaración de que no se trata de una forma de dar continuidad a la idea del “estar arrojado” de Heidegger,

pues la *vita activa* en Arendt representa una manera de relacionarse el humano con el mundo mediante la creación y el desarrollo de sus posibilidades. Se trata más bien de la forma como se desarrolla cada actividad humana, mediante la cual Arendt encuentra el sustento para su reflexión sobre la pluralidad y la autenticidad de cada ser humano. Por su parte, la autenticidad en Heidegger se entiende a partir de la relación que el *Dasein* tiene con el mundo en el que “está arrojado”; un mundo que condiciona su existencia, pero sobre el que aún tiene posibilidad de acción. El *Dasein* decide ponerse frente a él para separarse de quienes simplemente padecen las circunstancias de la existencia.

Aunque la diferencia la explora Pinilla un poco más al hablar del ser-para-la-muerte de Heidegger en relación con el héroe griego que estudia Arendt, quizá sería importante aclarar que la clave está en la distinción entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, que en Arendt hacen parte de la experiencia del nacimiento y la muerte que tiene el ser humano. Quizás sea en este punto donde se encuentran los matices suficientes para separar o unir a Arendt y Heidegger.

Otro aspecto que se tiene en cuenta es la relación del héroe griego con la comunidad, para estudiar el “carácter político del heroísmo” (124). Para una mejor relación entre ambos, Pinilla comienza por mostrar que Arendt estudia al héroe como lo concibió la época de Homero: no como un semidiós, sino como un hombre libre que encuentra lo auténtico de su ser en el desarrollo de sus capacidades y habilidades –dentro de la comunidad a la que pertenece y a la cual representa–, de modo que el destino

del héroe se vincula con el destino de su comunidad. Este héroe es ante todo el protagonista de una historia, un héroe literario que desarrolla su historia personal en medio de su comunidad.

Además de lo anterior, Pinilla establece una vez más una separación entre Arendt y Heidegger. Es aquí donde se vuelve clave la distinción entre la *vita activa* (referida antes), como posibilidad de creación y manifestación de la acción humana desde su nacimiento, y el *Dasein* como un ser-para-la-muerte, condición en la que ve su posibilidad máxima y sobre la cual se hace consciente para desarrollar lo propio de su existencia. El héroe que Arendt explora es uno que ve en sí mismo la posibilidad de crear, actuar y pensar, y que no ve la muerte como el límite para la resonancia de sus acciones (cf. 127)

Después de esta descripción de la distancia con Heidegger, Pinilla se propone relacionar la concepción del hombre libre arendtiano con las estructuras homéricas. De encontrarse, podría responderse a la crítica que señala que Arendt permanece en un estadio de nostalgia del mundo griego. Para ello se parte de la idea de que Arendt ve en el estudio de la *polis* griega y del héroe de Homero una forma de comprender la transformación de lo político; la primera forma de un sentido de universalidad y pluralidad, de transmitir estas experiencias como una memoria del mundo de las primeras comunidades griegas, del origen de la *polis* (cf. 130).

Ahora bien, es importante definir qué partes de la lectura de Homero le permiten a Arendt realizar este estudio. Pinilla rastrea en la invocación de las Musas, en el canto II de la *Ilíada*, la primera mención de la multitud, de “los

muchos” que se van a ver afectados por Aquiles (cf. 484-493). Estos muchos del canto II, siguiendo a Castoriadis, son parte del concepto del “guerrero colectivo”; esa integración de los hombres en un solo cuerpo que avanza para luchar, y en medio de los cuales surge el héroe como aquel que quiere ser mejor y que ve en el desarrollo de su individualidad una forma de ser libre, un héroe que desea “manifestarse realmente” (134).

Así, el héroe griego muestra una relación entre el “hacerse visible” propio de la autenticidad y el espacio político. Para Pinilla, a esto se refiere Arendt cuando define la isonomía como el derecho que todos los griegos tienen a participar de la vida política dentro del espacio de la *polis*. Un espacio restringido a unos pocos (oligarcas o aristócratas), y en el que un personaje como Tersites, que se atreve a increpar a Agamenón en el canto II, no es rechazado por sus palabras, sino porque se decide a ingresar en un campo político que está restringido a unos pocos o destinado a los mejores.

El análisis del héroe y del caso de Tersites lleva a Pinilla a la pregunta por el quién, dentro del pensamiento de Arendt, y de esta manera establece una conexión con Agustín de Hipona. El quién se hace patente –nace– de las relaciones y acciones que surgen de la pluralidad humana. La pregunta por el quién en Agustín y en Arendt pone de relieve que este no es patente para la persona misma, sino para los demás, lo que da lugar a un vínculo con los otros: son ellos los que definen quién es alguien; algo que para la persona es inmediato y a veces, por eso mismo, inexplorado. Por esta razón, la autenticidad del héroe griego (quién es) se encuentra en la manera como este se

expone a sí mismo ante los otros, cuando se sale de su fuero interno y se revela mediante su acción y su discurso (cf. 138). De lo que se sigue que Tersites es también un héroe, pues lo que lo hace irrumpir en el mundo es su fealdad y la cobardía tras sus reclamos a Agamenón. Los muchos reconocen la particular apariencia de Tersites y lo impropio de su reclamo, a pesar de que, dentro del mundo de la lucha y el honor, él no sea reconocido como un héroe en el mismo sentido que Aquiles o Héctor.

Sin embargo, incluso si se acepta que Arendt se separa de Heidegger en su exploración de la pregunta por el quién de Agustín, para comprender al héroe que encuentra su carácter auténtico al destacarse en la pluralidad del mundo (el hecho de que el nacimiento y la muerte permanezcan como formas en las que se hacen patente para los seres humanos todas sus posibilidades) no basta separar el héroe griego arendtiano del *Dasein* de Heidegger. Quizá la respuesta esté en el cambio de la pregunta por el *qué*, que define la existencia del *Dasein*, por la interrogación por el *quién*. En este sentido, podría hacerse más profunda esta separación. Tersites es un héroe por irrumpir en el mundo del discurso y ponerse frente a los muchos, tanto como Aquiles y Héctor lo son por buscar en la lucha, el honor o sus pasiones una manera de destacarse dentro de la multitud. Pero son los otros quienes los distinguen, porque son los espectadores de ese quién que se manifiesta; mientras que en Heidegger la posibilidad de la muerte es la que determina que el *Dasein* se defina a sí mismo como un ser de posibilidades y que quiera destacarse de los otros. Es en este punto donde creería que

se encuentra la distinción, y no tanto en la comprensión que de Tersites pueda tener Rancière.

Bibliografía

Homero. *Iliada*. Trad: Ignacio García Malo. Buenos Aires: Biblioteca Virtual, 2010.

Laura Flórez León

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá - Colombia

lflorez1512@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.69811>

Cómo enriquecer la palabra ajena.

Reflexiones sobre la justicia testimonial en respuesta al comentario de Lina Camacho. "La injusticia epistémica y la justicia del testimonio." *Ideas y Valores* 66. 164 (2017): 393-399.

Afortunadamente, pese a la mediación de la comunicación en la sociedad del espectáculo contemporánea, seguimos discutiendo la comprensión de los aspectos axiológicos y los compromisos éticos involucrados en la enunciación válida. Siempre resulta apreciable la atención a los enunciados de los otros, a contracorriente de la circulación acelerada de información impersonal; también hay que agradecer, como una virtud epistémica reconocible, la interpretación cuidadosa de los argumentos ajenos y la resistencia a la edición selectiva de la palabra del otro, práctica frecuente en los medios de masas. En ese sentido, espero corresponder atentamente a la respuesta de Lina Camacho a mi artículo "La injusticia epistémica y la justicia del testimonio", y no malinterpretar su argumentación sobre mi posición