

Capítulo I

Concepto de lo político en Hannah Arendt

El concepto arendtiano de lo político es una proposición radicalmente innovadora que supone un rescate de la capacidad humana, que supone el poder hacer coexistir la individualidad y la mutualidad en plena libertad. Para ello, Hannah Arendt lanza a los individuos en el espacio público, rescata de manera paralela nociones temporales y define algunas nociones espaciales que difieren de las nociones espacio-temporales clásicas o contemporáneas.

La autora rechaza la propuesta de la modernidad y redefine al futuro como un espacio de natalidad, de nuevos comienzos, donde la acción y la interdependencia por ésta generada, proyectan verdaderamente a los hombres en el futuro. La acción: “Alone is the exclusive prerogative of man; neither a beast nor a god is capable of it, and only action is entirely dependent upon the constant presence of others.”¹ Ella también rechaza la tradición entendida como autoridad del pasado sobre el presente, rescatando un pasado que si bien fragmentado, sigue allí ayudándonos aún a ubicar el presente.

A su vez, Arendt rechaza la pretensión universalista de la filosofía, afirmando la incapacidad del hombre para el descubrimiento de la verdad absoluta, de manera que al refutar la apropiación racional de la realidad, ella acomete contra el núcleo de la

¹Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1958), p. 22.

modernidad: el racionalismo universal. Por lo tanto, ella sugiere la construcción de narraciones colectivas que tomen el lugar anteriormente ocupado por la verdad, sin descalificar la tarea de su búsqueda, pero sí la pretensión de llegar a poseer una verdad última. Dicha construcción de narraciones colectivas otorga simplemente sentido a la existencia plural del individuo:

Life, in its non-biological sense, the span of time each man has between birth and death manifests itself in action and speech, both of which share with life its essential futility. The 'doing of great deeds and the speaking of great words' will leave no trace, no product that might endure after the moment of action and the spoken word has passed... (Thus) acting and speaking men need the help of 'homo faber' in his highest capacity, that is the help of the artist, of poets and historiographers, of monument-builders and writers, because without them the only product of their activity, the story they enact and tell, would not survive at all.²

De aquí, se puede precisar que son las acciones divisibles en actos y palabras quienes llenan el espacio entre la vida y la muerte. Tales acciones serían tan fútiles como las palabras, hechos, vida y muerte de los individuos de no ser por su rescate o proyección en el avenir a través de la narrativa o el mito. Así pues, las acciones hechas narrativas otorgan sentido a la noción inmaterial de la vida, la existencia. Consiguientemente, *men* – y no *man*– requieren de la pluralidad, de hombres altamente desarrollados, artesanos, *Homo Faber*³ que puedan recuperar el sentido de lo humano, generado al interior de un cuerpo social y proyectarlo en el futuro en beneficio de toda la humanidad.

² Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London : University of Chicago Press, 1958), p. 51.

³ *ibid*, p. 136. Arendt identifica tres niveles de desarrollo de los hombres a través del resultado de sus acciones. En primer lugar, ubica al *Animal Laborans* (p. 79) quien supone satisface las necesidades diarias

En otras palabras, esta construcción de sentido es dual: se conforma tanto al interior del individuo como al exterior del mismo, en la sociedad. Además de sentido, dichas narraciones colectivas establecen, lo que Arendt maneja como un mundo en común, que llena el espacio que une y separa a los individuos, conformando algo que nos trasciende y salva del olvido, de la perennidad, ayudando a sobrellevar nuestro miedo a la muerte:

The common world is what we enter when we are born and what we leave behind when we die. It transcends our life span into past and future alike; it was there before we came and will outlast our brief sojourn in it. It is what we have in common not only with those who live with us, but also with those who were here before and with those who will come after us. But such a common world can survive the coming and going of the generations only to the extent that it appears in public.⁴

El concepto de lo político arendtiano es una proposición radicalmente innovadora que sobrepasa el debate teórico entre los liberales y los comunitarios. Desde un enfoque posestructuralista, éste logra superar la inerte deconstrucción posmoderna, al proponer un rescate de la libertad humana a través de la inmersión en un espacio público de aparición y una noción de acción. Al mismo tiempo, la autora sugiere una reconsideración del

de subsistencia, busca la manera de proveerse de techo y alimento a partir de la fuerza de sus músculos. En todo caso, es el labor y no la razón o el entendimiento lo que Arendt señala como la distinción entre el hombre y los demás animales. (Arendt retoma aquí la distinción elaborada por Hume e ignorada por Marx). El *Animal Laborans* no produce o avanza nada, sus resultados son tan fútiles como la vida misma, es decir, no hay permanencia o durabilidad en dicha expresión de lo humano. En segundo término denomina al *Homo Faber* (p. 136) quien crea un universo de objetos con el trabajo de sus manos. La principal diferencia entre éste y el anterior se localiza en el hecho de que el *Animal Laborans* labora y se “mezcla con”, en tanto que el *Homo Faber* trabaja “sobre”. Así pues, éste produce un mundo propio de objetos, fija un mundo objetivo entre él y la naturaleza. Por último éste logra proyectarse en el tiempo ya que sus objetos permanecen a diferencia de él. Ir a la referencia no. 40 en la página 12.

⁴ Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1958), p. 54.

espacio de lo social, actualmente considerado como el espacio de lo político. Para lograr lo anterior, Arendt esboza de las implicaciones de la fenomenología en Heidegger, de la ontología participatoria⁵ con la que el filósofo en cuestión nunca quisiera comprometerse.

A partir de la disonancia existente entre la subordinación del espacio público al espacio privado desplegado a lo largo de toda la tradición cristiana y la subordinación del espacio privado al espacio público observada en la tradición helenística debido a que cómo describe Paul B. Clarke:

Generally the tradition has tended, although not without contestation, to place the public above the private. Thus in the pantheon, in Antigone, in Solon and even in the relation between Adam and God, where Adam was forced to reveal the reason for seeking a space away from God, the private was ultimately taken to be subservient to the public.⁶

Arendt emprende una lucha contra la tradición occidental en pensamiento político. A lo largo de su obra, ella busca la recuperación del valor y la confianza en nuestros sentidos, que la conducen a dos importantes conclusiones. En primer lugar, la autora establece un rechazo de las verdades absolutas y en consecuencia una afirmación o explicación de la realidad como construcción social, es decir, como algo contingente. En segundo lugar, desencadena la recuperación no sólo del otro, sino de los otros, es decir la pluralidad, que

⁵ Canovan, Margaret, 'Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics', *Social Research*, vol.57, no. 1, Primavera 1990.

⁶ Clarke, Paul B., 'Between the Public and the Private', en Clarke y Linzey, (eds.), *A dictionary of Ethics, Theology and Society*, (London: Routledge, 1996), p. 85.

sería respectivamente lo permanente. Desde ambas nociones, de lo contingente y lo permanente, ella construiría su concepción de la condición humana.

Por otra parte, resulta complicado estudiar el trabajo de Arendt debido a su difícil puesta en contexto. Su trabajo es difícilmente asociado con una escuela teórica o tradición de pensamiento, Dagmar Barnouw sugiere en su artículo intitolado 'Speaking about modernity: Arendt's construct of the political': "She was less subject in general to the seduction of theories or of the theory instead of practice, and often shrewder about motivations underlying her own and others intellectual positions."⁷ De acuerdo a Elisabeth Young- Bruehl, en su biografía acerca de Arendt, lo anterior puede ser explicado debido al momento o punto de inflexión en la filosofía continental, que tenía lugar en la Alemania de entre guerras. De esta manera, la autora incursiona en el estudio de la filosofía cuando las bases de la ontología clásica eran cuestionadas con gran agudeza por Martín Heidegger.⁸

A la par, Margaret Canovan⁹ describe cómo Arendt dudaba acerca de la motivación inicial del filósofo enunciada por Sócrates y tergiversada por Platón. La tarea del filósofo debía ser la materialización de una mayéutica, es decir del dialogo sostenido con la alteridad,¹⁰ que es en sí, un comportamiento político de valor intrínseco. Así pues, el filósofo debía ayudar a establecer un espacio de discusión que constituía en sí, un

⁷ Barnouw, Dagmar, 'Speaking about Modernity: Arendt's Construct of the Political', *New German Critique*, Primavera/Verano 1990, no. 50, p.21-40. Ver el ensayo de Hannah Arendt, 'Men in Dark Times', sobre Hermann Broch, Walter Benjamín y Bertolt Brecht.

⁸ Young-Bruehl Elisabeth, *Hannah Arendt, for Love of the World*, (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 214-235.

⁹ Canovan, Margaret, 'Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics', *Social Research*, vol.57, no. 1, Primavera 1990.

¹⁰ Alteridad: del latín *alteritas*. Condición de ser otro. Otredad: Fil. Condición de ser otro.

mundo en común¹¹ apreciable *per se* y no por sus resultados evidentes o tangibles. Luego entonces, ella intenta alejarse de la versión modificada de esta tarea, formulada por Platón en el mito de la caverna y las ideas eternas incuestionablemente sólo accesibles al ojo del filósofo.¹²

Toda vez que Arendt se aleja de la filosofía y se dispone a la reflexión de lo político, cuida indistintamente, de no ser parte de las dinámicas intelectuales cifradas en ideas dominantes o campos de resonancia descritos por Pierre Bourdieu¹³ o Edward Said.¹⁴ Al respecto Barnouw indica: “The most remarkable aspect of Hannah Arendt’s contribution to the tradition of Western political thought has been consistently independent, fully articulated position from which she spoke.”¹⁵

Su trabajo adquiere valor debido a su constante búsqueda de perspectiva con respecto a la filosofía o la política, a su espíritu crítico independiente y autónomo no sólo con respecto a la tradición occidental en términos generales, o con respecto a las tradiciones de pensamiento nacionales, en términos particulares,¹⁶ o bien, en términos amplios con respecto a la tradición continental.¹⁷ Además su obra sobresale a la par por su método narrativo particularista a lo que Hans Jonas agrega:

¹¹ Arendt Hannah, ‘Philosophy and Politics,’ *Responsability and Judgment*, (New York: Schocken Books, 2003), p. 81-84. Vease la definición de “mundo en común” en la página 3 y la referencia 4.

¹² Platón, *La república*, (México: UNAM, 1959).

¹³ Boudieu, Pierre, *Méditations Pascaliennes*, (Paris: Seuil, 1997).

¹⁴ Said, Edward, ‘Antagonistas, públicos y seguidores y comunidad’, en Hals Foster (ed.) *La posmodernidad*, (Barcelona, Kairos, 1985).

¹⁵ Barnouw, Dagmar, ‘Speaking about Modernity : Arendt’s Construct of the Political’, *New German Critique*, Primavera/Verano 1990.

¹⁶ Young- Bruehl, Hannah Arendt: For Love of the World, p. 220-245, 269-273.

¹⁷ Algunos autores consideran a Arendt como un puente entre la filosofía continental y la filosofía anglosajona. Vease Norman, E., ‘Radical Agonism’ en *The Political Self*, Disertación Doctoral, Essex,

One of the great women of our century. I think I stay in consent with her when I say ‘women’ and not ‘thinker’ or ‘person’ (sexless evasion)”. Stressing her feminity, he pointed out that she considered men the weaker sex, “more removed from the intuitive grasp of reality, more subject to the deception of concepts, therefore more prone to illusion and less perceptive of the ambiguity and admixture of shadows in the human equation, thus actually to be protected.¹⁸

Lo anterior explica la instrumentalización de la tendencia a lo particular y la extrema sensibilidad para percibir el mundo que Arendt desplegara a lo largo de su vida. De esta manera, Arendt irrumpe en el mundo académico y deconstruye no sólo definiciones y conceptos creados por la modernidad, sino que a su vez, desarticula nociones particularmente masculinas de lo político, que ejemplificaban entre otras cosas, la muerte significativa de otro. Al respecto el mismo Hans afirma que:

Arendt remains one of the very few women who have contributed significantly to the tradition of philosophical discourse, and she is the only one among them who has focused her reading and writing in that tradition so single-minded on the question of the political. She developed specific conceptual and narrative strategies to articulate an area of experience which has traditionally been accessible mainly to men, presented almost exclusively by male speech and action, and defined by thought of men.¹⁹

1999. y Margaret Canovan, *Arendt and the politics of plurality*, *Telos: Otoño 1993*, Artículo 97, p. 172. De cualquier manera, resulta extremadamente difícil asociar a Arendt tanto con algunas de las escuelas prominentes en Alemania (Escuela Francfort) o con otras en Francia (Existencialistas).

¹⁸ Hans Jonas, ‘Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt’s Philosophical Work,’ *Social Research*, vol. 44, 1977, p. 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

Por otra parte, cuando Arendt argumenta una rehabilitación del pasado no intenta reivindicar un determinismo histórico, así Seyla Benhabib²⁰ establece: “She objects to this trap of historical understanding and maintains that the future is radically undetermined.”²¹ Más adelante, Benhabib explica que la pérdida de la tradición, en Arendt, no implica a su vez la pérdida de la noción del pasado, puntualizando que aún cuando la tradición esté rota, incluso cuando el pasado no sea ya autoritario, éste vive dentro de nosotros y no podemos evitar ubicarnos con respecto a él. Por lo que todo intento de escape resulta infructuosamente inocente.

Así pues, Arendt retoma el pasado como responsabilidad y no ya como autoridad: “The responsibility towards this memory as the most precious yet precarious cultural achievement.”²² Indistintamente, ella precisa qué es lo que nos resta de aquél: “What has been lost is the continuity of the past... What you are left with is still the past, but fragmented past which has lost its certainty of evaluation.”²³ Con lo último acerca de la certeza y la evaluación o alternatively el juicio, la autora entreteje una justificación para la necesidad de crear nuevas narrativas.²⁴ El no tener ya la autoridad (en el caso de la tradición) o la certeza (en caso del método científico) para evaluar situaciones enfrenta a los individuos ante una nueva situación: la necesidad de la construcción plural de sentido.

²⁰ Benhabib, Seyla, ‘Hannah Arendt and the redemptive power of narrative’, *Social Research*, Primavera 90, vol. 57, p. 167.

²¹ Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1958), p. 243.

²² Barnouw, Dagmar, ‘Speaking about Modernity: Arendt’s Construct of the Political’, *New German Critique*, Primavera/Verano 1990, no. 50, p.21 -40.

²³ Arendt, H. *The Life of the Mind*, (Florida: Harcourt Brace and Company, 1978), p. 212.

²⁴ Benhabib, Seyla, ‘Hannah Arendt and the redemptive power of narrative’, *Social Research*, Primavera 90, vol. 57, p. 167.

Porque si bien, tanto la tradición como el método científico fueron en su momento propiamente construcciones de sentido, no lo fueron en términos plurales. En todo caso se trató de una construcción particular de sentido, propuesta o impuesta, como universal. Finalmente, se menoscaba el valor de la ciencia como búsqueda y conquista de la verdad absoluta. Al igual que otros posestructuralistas, para este efecto Jean Francois Lyotard, Arendt desconfía de las grandes teorías y de los discursos sistematizadores.

Su método parte de los hechos singulares, ella misma señala: “What separates my approach from Vögelin is that I proceed from facts and events instead of intellectual affinities and influences.”²⁵ El mayor ejemplo de lo anterior es su artículo, que más adelante conforma el núcleo de otro de sus libros, sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén.²⁶ Allí, Arendt prueba no tener método o construcción racional, al establecer la evidencia, y hacer un juego mayéutico, para así provocar a la reflexión.

En general, Arendt propone con respecto a la filosofía clásica: “We must discover and ploddingly pave anew the path of thought.”²⁷ Sugiere ir más allá de una simple metafísica reestructurada.²⁸ Ella propone una posmetafísica en su último trabajo *The Life of the Mind* para justificar su regreso al estudio de la filosofía formal y reafirmar el carácter irreversible de la fenomenología, es decir, de la recuperación de nuestros sentidos y por ende del otro. Así, Arendt se une a los posmodernos en su esfuerzo por

²⁵ Arendt, Hannah, ‘The Origins of Totalitarianism: A Reply’, *The Review of Politics*, January 1953, p. 80. Véase Vögelin, Eric, ‘The Origins of Totalitarianism,’ *The Review for Politics*, 15 (January 1953), p.53., citado en Francis J. Burke.

²⁶ Véase Arendt, Hannah, ‘Thinking and Moral Considerations’, ‘The Deputy: Guilt by Silence’, *Auschwitz on Trial, Responsibility and Judgment*, (New York :Schocken Books, 2003). Véase Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem; a report on the banality of evil*,(New York: Viking Press, 1964).

²⁷ Arendt, H. *The Life of the Mind*, (Florida: Harcourt Brace and Company, 1978), p.210.

²⁸ Habermas, J. , ‘The Unfinished Project of Modernity’

desmantelar la metafísica y la filosofía de todas sus categorías.²⁹ John Francis Burke lo explica a continuación: “This dismantling is not a vendetta against metaphysics, but simply a recognition that loss of the tradition is a factor of our history its legacy can only be engaged in a post-metaphysical way.”³⁰

El hecho de estar nuevamente “en el mundo”³¹ y que éste sea habitado por “los hombres” y no por “el hombre”, para así intentar una posmetafísica es de suma importancia para Arendt, quien intenta: “To trace back modern world alienation, its twofold from the ecae into the universe and from the world into the self.”³² Con lo cual, ella pretende reencontrar los equilibrios entre lo contingente y lo permanente, entre lo privado y lo público, cuestionándose si debe la emancipación y la secularización de la Edad Moderna, que comienza con el alejamiento de un dios que era el padre de los hombres en el cielo, terminar con un repudio aún más drástico por la tierra que es la madre de todas las cosas vivientes debajo del cielo.³³

Las implicaciones de la recuperación de nuestros sentidos y consecuentemente de la alteridad son tres. Primeramente, el pensar no produce verdad alguna, o en todo caso resultados tangibles; así pues, cualquier metafísica que se planee, en el futuro deberá

²⁹ Arendt, H. op. cit., p.211.

³⁰ Burke, Francis, J., ‘Vögelin, Heidegger and Arendt: Two is a company, three is a crowd?’, *Social Science Journal*, 1993, vol. 30, p. 83.

³¹ Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London : University of Chicago Press, 1958), p. 31.

³² Ibid., p. 6.

³³ Ibid, p. 2.

renunciar a esta presunción, como sucediera con el mismo Heidegger hacia el final de su vida.³⁴

En segundo lugar, el pensar produce sentido³⁵. Para entender esto hay que recurrir al planteamiento de Jacques Derrida³⁶ sobre el “otro constitutivo”, simultáneamente se entiende que todo está construido como diferencia y que el ser no puede ser concebido como pura presencia u objetividad. Chantal Mouffe y Ernesto Laclau señalan que cualquier objetividad social está construida sobre actos de poder y esto significa que cualquier objetividad social es finalmente política y muestra las huellas de actos de exclusión que gobiernan su propia constitución.³⁷ Esto implica luego, que el sentido sea tomado por la verdad, cuando éste ha sido socialmente construido. Finalmente la última implicación del pensar es el desencadenamiento de la capacidad de juicio (no del juicio propiamente).

Por ende, aunque aparentemente esta condición terrenal convierta al pensar en una actividad con valor intrínseco, sin consecuencias aparentes por lo que respecta a la verdad, el pensar en la posmetafísica arendtiana tiene consecuencias potenciales para el sostenimiento del individuo en comunidad,³⁸ ya que otorga razón de ser al hecho mismo

³⁴ Canovan, Margaret, ‘Socrates or Heidegger ? Hannah Arendt’s reflections on philosophy and politics’, *Social Research*, vol.57, no. 1, primavera 1990, p. 32-167.

³⁵ Arendt, H. *The Life of the Mind*, (Florida: Harcourt Brace and Company, 1978), p. 62.

³⁶ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, (Barcelona : Anthropos, 1989).

³⁷ Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, (London: Verso, 1985).

³⁸ Es importante resaltar “el sostenimiento del individuo en comunidad” para que el juicio sea efectivamente imprescindible. Ya que de no ser así, se podría entonces traer a discusión la necesidad del juicio y por tanto de una moral colectiva en Nietzsche, F., en su obra *Más allá del bien y del mal*. Con lo que se escaparía a la condición espacio temporal de los hombres y el individuo podría vivir como lo hacen los ascetas, para quienes no es ya necesario una distinción del bien y del mal.

de la pluralidad, y puede afinar las distinciones que los individuos realicen entre el bien y el mal, más allá de la costumbre y morales socialmente aceptadas.

Otra de eje conceptual del trabajo de Arendt es la concepción espacial de lo político. El espacio público delimitado o espacio de aparición es fundamental para la noción agonista arendtiana o radical de lo político y contraria al espacio privado. La distinción entre ambos espacios es por ella descrita a continuación:

Throughout his life man moves constantly in two different orders of existence: he moves within what is his own and he also moves in a sphere that is common to him and his fellowmen. The 'public' , the concerns of the citizen, is indeed the common good because it is located in the world which we have in common without owning it. Quite frequently, it will be antagonistic to whatever we may deem good to ourselves in our private existence.³⁹

Particularmente el espacio privado es definido por ella de la siguiente manera:

The distinctive trait of the household sphere was that in it men lived together because they were driven by their wants and needs. The driving force was life itself- the penates, the household gods, were according to Plutarch, 'the gods who make us live and nourish our body'- which, for its individual maintenance and its survival as the life of the species needs the company of others. That individual maintenance should be the task of the man and species survival the task of the woman was obvious, and both of these natural functions, the labor of man to provide nourishment and the labor of the woman in

³⁹ Arendt, Hannah, 'Public Rights and Private Interests', en *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, Mooney and Stuber, (eds.) (New York: Columbia University Press, 1974), p. 104.

giving birth, were subject to the same urgency of like. Natural community in the household therefore was born in necessity, and necessity ruled over all activities performed in it.⁴⁰

Por lo que respecta al espacio público Arendt precisa lo siguiente:

The public realm, as the common world gather us together and yet prevents our falling over each other, so to speak... Worldlessness as a political phenomenon is possible only on the assumption that the world will not last, which may intensify the enjoyment and consumption of the things of the world, all manners of intercourse in which the world is not primarily understood to be the 'koinon' , that which is common to all. Only the existence of a public realm and the world's subsequent transformation into a community of things which gathers men together and relates them to each other depends entirely of permanence, If the world is to contain a public space, it cannot be erected for one generation and planned for the living only; it must transcend the life-span of mortal men.⁴¹

Luego entonces, Arendt describe lo político como una dinámica teatral, donde predomina la acción, la revelación de los **proagonistas** única y exclusivamente a través de su interacción directa con cada uno de los otros protagonistas. La raíz agón indica una parte de la pieza de teatro en la Grecia antigua. Como explica Emma Norman en *The Political Self*:

⁴⁰ Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London : University of Chicago Press, 1958), p. 30.

⁴¹ Ibid., p.54.

The scene of the agon is distinguished from other parts of the play by the absence of structural constraints within the dramatic arena. The self-disclosure of the characters and the interpretation of the spectator is conditioned only by the parameters revealed previously in the play. The agon itself, places no formal constraints upon this human interaction: it is substantive to the highest degree. Yet it requires an otherwise unconditioned space in which action and speech can be engaged in freely, before their empowering qualities dissipate or before it is again restrained by formal structures when the chorus re-emerge.⁴²

En teoría, señala Norman, el agonismo promueve la posibilidad de, activa y directamente, expresar nuestras opiniones y construir argumentos concernientes a las condiciones en que cada uno debe conducir su vida. Igualmente, el agonismo radical implica la posibilidad de una correlativa extensión de la autonomía de los individuos mediante la participación directa, la discusión y la deliberación acerca de las condiciones comunes en las cuales la vida debe ser conducida.⁴³

Asimismo, el ser político arendtiano es antagonista en un sentido agonista, ya que la defensa de los juicios y la participación activa en la pelea por la propia supervivencia/identidad requieren de la confrontación.⁴⁴ Pero dicha confrontación es superada y complementada por un juego de perspectivas que supera la diferencia posmoderna y constituye una mentalidad extendida en términos de Immanuel Kant. Al respecto Arendt puntualiza: “When citizens actually confronted one another in a public space, so that they could examine an issue from a number of different perspectives,

⁴² Norman, Emma, *The Political Self*, (Doctoral Dissertation, Essex, 1999), p. 136.

⁴³ Norman, Emma, *The Political Self*, (Doctoral Dissertation, Essex, 1999), p. 136.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 137.

modify their views , and enlarge their standpoint to incorporate that of others.’⁴⁵ Esto coloca la confrontación en una primera, pero no única etapa de la relación con el otro; sin detenerse aquí, Arendt va más allá en su búsqueda de la relación no sólo con el otro antitético, si no con la pluralidad, es decir, los otros.

No obstante, la pretensión de superar el antagonismo, la tensión existente entre la mutualidad y la individualidad, según enuncia Mouffe, debe permanecer en el centro de todo modelo político. Pero más allá de una tensión, es la búsqueda de equilibrio que ésta entraña, lo que desde su postura constituye la mejor garantía contra los excesos tanto del liberalismo como del marxismo, o en todo caso, contra el comunitarismo.:

La tension entre la logique de l’identité et la logique de la différence, qui fait de la démocratie pluraliste un régime particulièrement adapté au caractère indéterminé et indécidable de la politique moderne. Mais loin de nous en plaindre, il faut nous en réjouir. Car l’existence de cette tension entre la logique de l’équivalence et celle de la différence, entre les principes d’égalité et de liberté, qui constitue la meilleure garantie contre toute tentative de réaliser, soit une suture définitive, soit une totale dissémination . Gardons-nous donc de la supprimer, car cela conduirait à l’élimination du politique et à la négation de la démocratie. Entre la visée d’une complète équivalence et celle d’une pure différence, l’expérience de la démocratie moderne réside dans la reconnaissance de ces logiques contradictoires ainsi que dans la nécessité de leur articulation.⁴⁶

Por lo tanto, un enfoque posestructuralista, o bien pluralista, que coincide con la noción arendtiana de lo político debe tratar de articular dichas contradicciones que anteriormente

⁴⁵ Arendt, Hannah, *Between the Past and the Future*, (New York: Viking Press, 1968), p. 220.

⁴⁶ Mouffe, Chantal, (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, (London: Verso, 1992), p. 96.

fueron rechazadas o ignoradas. Por ello, resulta de suma importancia reconocer tales lógicas contradictorias y tratar de formular su articulación en el espacio y tiempo público. A lo largo del tiempo esta síntesis simbólica ha sido investida en la construcción política de la ciudadanía. De acuerdo a Clarke, ésta habría de generar un modo más reflexivo de existencia entre la tensión del espacio público y el espacio privado:

The citizen self, I shall argue, is a model of the self that lives in and arises out of the tensions of Western society. It is a natural outcome of those tensions but one that exhibits the tensions of that society: tensions that permit, among other things, a thoughtful mode of being.⁴⁷

Sin embargo, una noción puramente antagonista de lo arendtiano, en el sentido de Carl Schmitt, nos muestra que: “Each participant is in a position to judge whether the adversary intends to renege his opponent’s way of life and therefore must be repulsed or fought in order to preserve one’s own form of existence.”⁴⁸ Luego entonces, la llave para efectuar la distinción propuesta, es la palabra preserve, que reduce a Schmitt al simple sostenimiento de un status quo, en el supuesto de éste como un conjunto de sentidos. En tanto que la noción arendtiana materializa una actualización evolutiva de dichos sentidos al interior de un cuerpo político. Esta actualización evolutiva es un cambio inclinado a la expansión del sentido inicial y del mundo percibido, concluyendo en un mejoramiento de la forma de vida compartida.

⁴⁷ Clarke, Paul B., ‘Between the Public and the Private’, en Clarke y Linzey, (eds.), *A dictionary of Ethics, Theology and Society*, (London: Routledge, 1996), p. 83.

⁴⁸ Strong, Tracy, p. XVI (int.) Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, (Chicago and London: Chicago University Press, 1996).

Finalmente el agonismo apunta a una confrontación de nuestra identidad con la de otros para lograr descubrir los puntos frágiles de nuestra propia identidad e integrar lo mejor, no sólo, de la de aquél que se encuentran frente a nosotros, si no de aquél que está a su lado y de la misma manera, del otro que se encuentra simultáneamente al lado de éste último y así sucesivamente a todo nuestro alrededor. El trazo principal de esta dinámica, nos indica Phillip Hansen, es la comprensión que involucra el compromiso con el mundo, con los otros, pero no la inmersión en éste.⁴⁹

Por lo tanto, la comprensión o la capacidad de ponerse en los zapatos de aquél que está a nuestro lado, hecho algunas veces manejado por Arendt como pensamiento representativo es la materialización de lo político en Arendt. Luego entonces, este entendimiento es posible cuando se comparan los posibles, y no sólo, los juicios efectivamente sostenidos por los otros. Así logra cada uno ponerse en el lugar de cualquier otro.

Al identificar este pensamiento representativo con las opiniones políticas, Arendt nos previene de adoptar automáticamente el punto de vista de los otros, para así evitar materializar la tiranía de las mayorías:

I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent; that is, I represent them. This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else, and hence look upon the world from a different perspective; this is a question neither of empathy, as though I tried to be or to feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority but of being and thinking in my own identity

⁴⁹ Hansen, Phillip, Hannah Arendt : History, Citizenship, Politics, (Cambridge : Polity Press, 1993), p. 208.

where actually I am not. The more people's standpoints I have present in my mind the more valid my final conclusion, my opinion.⁵⁰

Por lo que el pensamiento representativo observa una relación directa con el punto anterior acerca de la fenomenología y la verdad o propiamente dicho, sentido socialmente construido, ya que entre más representativo sea el anterior, más válido será el juicio emitido por un individuo de manera concluyente en lo colectivo. Arendt lo precisa de esta manera: "The particular issue is forced into the open that it may show itself from all sides, in every possible perspective, until it is flooded and made transparent by the full light of human comprehension."⁵¹

Lejos de este espacio de aparición/reflexión, Arendt abunda sobre otra noción espacial aún más compleja el *inter-est* o, el espacio entre, que relaciona al mismo tiempo que separa a los hombres. Esta noción espacial es como una mesa colocada en medio de aquellos que se sientan a su alrededor.⁵² Pero este *inter-est* no es un espacio vacío, aquello que de acuerdo a Christopher Lasch y Canovan resta entre los individuos es mejor entendido como un mundo que subyace entre ellos.⁵³

⁵⁰ Arendt, Hannah, *Between Past and the Future*, (New York :Viking Press, 1968), p. 241.

⁵¹ Arendt, Hannah, *Between Past and the Future*, (New York :Viking Press, 1968), p. 241.

⁵² Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London : University of Chicago Press, 1958), p. 52.

⁵³ Canovan, Maria, *Politics as Culture*, p. 634, citado por D'Entrevès, Mauricio, "Hannah Arendt and the Idea of Citizenship" in Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions on Radical Democracy*, (London, Verso, 1992) p. 153. Vease la página 3 la referencia 4 dónde es introducido el término 'world' o 'common world' en sentido estricto para Arendt.

Mientras que Eric Vögelin coloca de manera vertical el punto *metaxy* entre lo trascendente y lo inmanente,⁵⁴ Arendt lo aterriza de manera horizontal y lo aplica específicamente al espacio público. Pero lo que Arendt no logra hacer, es ensanchar completamente la aplicación de esta noción espacial al espacio que media entre el espacio público y el espacio privado, o bien, concluir una narrativa que lo situé al interior del espacio privado. Precisamente a partir de la ausencia teórica de un gran *inter-est* se plantea la tesis de este trabajo.

La ausencia teórica en Arendt no resulta controversial sino instructiva y conduce a una reafirmación de la necesidad de distancia, de un juego agonístico de perspectivas, que permita construir una narración y un juicio sobre los efectos observados. Pese a que Arendt se alojó todo el tiempo en este espacio entre lo público y lo privado, entre la filosofía y la política, espacio que defino y manejaré como el gran *inter-est*, ella no pudo realizar una narrativa del lugar donde ella estaba ubicada.⁵⁵ Paralelamente a Heidegger, Arendt no pudo dilucidar las implicaciones de propio trabajo.

Asimismo, en tanto que para Vögelin los orígenes del totalitarismo se situaban en la pérdida del *inter-est* vertical, para Arendt éstos se situaban en la pérdida de dicho *inter-est* de forma vertical.⁵⁶ Con o sin religión, con un Dios muerto o resucitado, existe el *inter-est* y por tanto la solidaridad. Por lo tanto, es el desvanecimiento de este *inter-est*,

⁵⁴ Vögelin, Eric, 'The Origins of Totalitarianism,' *The Review for Politics*, 15 (January 1953), p. 53. Citado en Francis J. Burke.

⁵⁵ La prueba de la condición de *metaxy* que Arendt experimentó es su trabajo de la década de los sesenta es su artículo 'Truth and Politics,' *New York*, Feb. 25, 1967, pp. 48-88, reimpreso y alargado en la edición de *Between de Past and the Future*, (New York: Viking Press, 1968) . Así mismo el artículo intitulado 'Thinking and Moral Considerations: A Lecture,' *Social Research* 33 (Otoño 1971): 417.

⁵⁶ Burke, Francis J., 'Vögelin, Heidegger, and Arendt : Two's a company, three's a crowd ?', *Social Science Journal*, vol. 30, no. 1, 1993, p.83-98.

en la mitad del siglo XX, lo que desencadena la reflexión en Arendt acerca de dicha noción espacial.

El segundo elemento eje del planteamiento arendtiano es la pluralidad definida no sólo como la condición *sine qua non*, sino la condición *per quam* existe toda vida política.⁵⁷ La prueba más tangible de la existencia de la pluralidad como efecto dominante en la tierra es el dialogo que llevamos a cabo con nosotros mismos, luego entonces el hombre se encuentra dividido en una dualidad, es decir, contiene la pluralidad en su propia y más íntima conformación “Nothing perhaps indicates more strongly that man exists essentially in the plural than when his solitude actualizes his merely being conscious of himself... into duality during the thinking activity.”⁵⁸

⁵⁷ Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1958), p. 7.

⁵⁸ Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, (Florida: Harcourt Brace and Company, 1978), p. 178.