

Capítulo II

Una noción innovadora

Por otra parte, Arendt se aleja tanto del debate entre los liberales y “comunitaristas”, como a su vez toma cierta distancia con respecto a la propuesta posmoderna. Al desencantar la propuesta moderna y, simultáneamente, separar el pasado de la tradición, Arendt estructura su noción del *inter-est* en el espacio público que establece una noción espacio-temporal que difiere de las nociones espacio-temporales tanto liberales como “comunitaristas”. Sin concentrarse en el pasado, que guarda una relación directa con lo “comunitarista”, como tampoco en el futuro y lo liberal, Arendt refiere, sin así pretenderlo, un presente que equilibra al pasado y al futuro y profundiza sobre la relación entre ambas nociones: entre el pasado comunitario y el futuro individual o liberal.

De la misma manera la autora en cuestión difiere de los posmodernos. Aún sin haber formalmente abundado sobre el valor y función del presente en su dinámica agonista, Arendt elabora toda su narrativa desde tal posición. En ocasiones, pareciese colocarse en el futuro para discutir sobre el pasado e, inversamente, colocarse en el pasado para abundar sobre el futuro; es decir, colocarse en el mundo abstracto, de las ideas para tratar sobre lo contingente del mundo y, así, posicionarse en el mundo de lo factual para abundar sobre el mundo de lo permanente, de las ideas. No obstante, Arendt permanece claramente en un gran *inter-est*, en el espacio que media entre el pasado y el

futuro. Es pues, en la frontera de lo político y de lo filosófico, desde donde Arendt se esfuerza por construir una narrativa que reivindique la capacidad humana de lo político.

La distinción entre Arendt y el discurso liberal gira en torno a tres problemáticas. La primera diferencia entre ambos es el tratamiento distinto de la libertad. Mientras que en Arendt ésta se despliega en el espacio público, en los liberales la libertad se observa sólo en el espacio que resta en la esfera privada. En segundo lugar, existe una distancia entre ambos debido al tratamiento del conflicto. En Arendt, el antagonismo es el elemento necesario que pone en marcha su dinámica agonista, en tanto que para los liberales el conflicto es algo que puede evitarse al interponer la razón, o bien, la justicia. Por último existe una discrepancia entre el espacio en que se despliega lo político. Para Arendt, éste se despliega en el espacio público, cuando para los liberales este se despliega en un espacio reducido al estado y a una mínima estructura burocrática.

La primera disimilitud acerca de la libertad es el elemento crucial que separa a Arendt tanto de los liberales como de los “comunitaristas”, y que constituye su mayor argumento contra la tradición occidental de pensamiento. La libertad para Arendt es uno de los dos trazos que delinear la condición humana. Por lo tanto, la noción de libertad constituye uno de los dos ejes que sostienen su construcción de lo político. El rasgo único de su noción de libertad se explica gracias a la relación que Arendt establece entre ésta y la *vita activa*, que Arendt obtiene del estudio de la Grecia clásica. Para ella, la libertad se despliega en el espacio público, justo frente a los otros, en medio de la pluralidad.¹

¹ Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London : University of Chicago Press, 1958), p. 122.

Arendt desasocia la noción de libertad de la esfera privada. Ella identifica a Platón como el culpable de esta distorsión, quien ante los eventos desencadenados por el juicio de Sócrates y el peligro que corría por entonces la vida del filósofo, conforma una construcción de lo político que subordina lo plural a lo individual. Pero su estrategia no sólo pone a salvo su cabeza, sino que define lo político como una relación de sumisión entre gobernante y gobernado y otorga el poder a unos cuantos sobre el conjunto de individuos:

The age-old distinction between ruler and ruled... has asserted itself again; once more, the people are not admitted to the public realm, once more the business of government has become the privilege of the few, who alone may 'exercise their virtuous dispositions'... The result is that the people must either sink into lethargy... or preserve the spirit of resistance to whatever government they have elected, since the only power they retain is the 'reserve power of revolution'.²

Para ello, Platón desplaza el desprendimiento de la verdad, de la opinión pública originada en el espacio de lo plural, al espacio de lo individual, al cielo de las ideas, donde sólo el filósofo podía acceder. Para descalificar o invalidar por completo el entendido de lo político en la Grecia clásica, Platón no sólo desplaza el descubrimiento de la verdad, éste desplaza a su vez el despliegue de la libertad, al establecer que la libertad puede alcanzarse en el mundo abstracto de las ideas gracias a la razón, donde se es libre de las necesidades materiales del cuerpo o la presencia física de los otros seres

² Arendt, Hannah, *On Revolution*, (New York: Viking Press, 1965), p. 237-238.

humanos. Clarke denota de manera precisa las implicaciones en occidente de este desplazamiento de la verdad al espacio privado:

The non- public domains, no matter how important they might be in actual living, were not domains of freedom. By contrast freedom in the era of individualism, as that developed in Europe, came to be understood in predominantly private terms and in the development of civil society.³

La libertad abandona, con Platón, el mundo de lo tangible, la polis, para sumergirse en el mundo del espíritu. Más adelante, esta concepción será retomada por la tradición judeocristiana que amplía con San Agustín, la brecha comenzada por Platón, a partir de esta noción de libertad, entre el cuerpo y el espíritu:

The fall of the Roman Empire plainly demonstrated that no work of mortal hands can be immortal, and it was accompanied by the rise of the Christian gospel of an everlasting individual life to its position as the exclusive religion of Western mankind. Both together made any striving for an earthly immortality and futile and unnecessary. And they succeeded so well in making the *vita activa* and the bios politicos the handmaidens of contemplations that not even the rise of secular in the modern age and the concomitant reversal of the tradition hierarchy between action and contemplation sufficed to save from oblivion the striving for immortality which originally had been the spring and the center of the *vita contemplativa*.⁴

³ 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. 87. Vease la p. 2-3 sobre la disonancia entre la tradición cristiana y la tradición helenística.

⁴ Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London : University of Chicago Press, 1958), p. 21.

La libertad así concebida en Platón define profundamente la tradición occidental de pensamiento, en específico las escuelas racionales, dentro de las que se despliega el liberalismo. Lo anterior da paso al desarrollo de una racionalidad o racionalización del mundo, es decir, a la aprehensión o explicación del mundo en términos de la razón humana o de las capacidades espirituales o inmateriales y fundamenta una encarnizada desconfianza hacia los sentidos físicos, que nos ponen en contacto con el mundo exterior.

Se origina luego, una inmersión en el espíritu y un desprecio por todo lo que se refiera al cuerpo, lo contingente o perenne. Los hombres abandonan el mundo de lo factual, de la pluralidad para sumergirse en el mundo de lo permanente, de lo universal y finalmente en la individualidad del espíritu que da paso a la construcción política del liberalismo. Al describir lo anterior Arendt sostiene que esta subordinación de la *vita activa*, a la *vita contemplativa* y consecuentemente el presupuesto de la edad de la razón: *Cogito ergo sum* muestran una inversión histórica más allá de una verdad absoluta.

Conjuntamente con otros críticos,⁵ Arendt señala que la racionalidad no es universal sino un particular presumido como el anterior. Schmitt, coincide con ella acerca de la ambigüedad que reside en este hecho y avanza la noción de una racionalidad limitada.⁶ Pero Schmitt sólo representa la punta del iceberg que comienza a asomar en la República de Weimar. Éste afirma que la tradición liberal no tiene ya los recursos intelectuales para asumir los retos del mundo moderno, lo que para muchos parece abrir la puerta al posmodernismo, o propiciar un ambiente en la Alemania de entre guerras, que

⁵ Véase Mac Intyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality ?*, (London : Verso, 1982).

⁶ Strong, Tracy, (int.) Schmitt, Carl, *The Concept of the Political* (Chicago and London : Chicago University Press, 1996), p. XXI.

pondría en entre dicho, no sólo la tradición liberal, sino con ella, la modernidad en Heidegger y más adelante, la tradición misma en Arendt.

Para Schmitt, la aberración más delicada del liberalismo es la subordinación de lo político al servicio de las libertades individuales y de su libre asociación.⁷ Aunque Schmitt percibe muchas otras instrumentalizaciones de lo político en función del individualismo, que le permiten afirmar el eclipse de lo político en la democracia liberal, él no va hasta la raíz del problema, que es la inversión en la noción de libertad. Si bien él no es capaz de hacer tal regresión, Schmitt realiza una proyección que advierte sobre el riesgo de la temporalidad de la democracia liberal, al tomarse la asociación anteriormente esbozada (entre las libertades individuales y lo político) como el significado último de lo político. Ya que toda vez que las libertades individuales han sido alcanzadas y son ampliamente contempladas, se acaba el fenómeno de lo político, presentándose así el eclipse de lo político.

Otro argumento con respecto a la libertad que separa aún más a Arendt, no sólo del discurso liberal, sino también de algunos de sus propios críticos es que ella resalta en su concepción de lo político una noción positiva (libertad para) originada en su espacio público, como un espacio de nuevos comienzos. El problema de los liberales es entonces, su noción negativa de la libertad (libertad de) originada en el espacio privado, con el fin de definir o marcar la distancia entre el individuo y los otros individuos a su alrededor.

⁷ Schmitt, Carl, *The Concept of the Political* (Chicago and London: Chicago University Press, 1996), p. 45.

El mismo Marx resalta la paradoja liberal con respecto a los derechos y las libertades ya que motiva una estéril confrontación, a efecto de habilitar las obligaciones de cada uno. Como lo indica Schmitt: “Rights are not rights unless they are fought for and won.”⁸ Pero el problema no provocación, o el hecho de fomentar la confrontación, el punto clave es que esta libertad negativa no logra escapar de la lógica del antagonismo, es decir, la gente hace uso de su libertad sólo para ampliar, fijar, congelar distancias entre el individuo y su adversario. El problema de esta constante confrontación legal no es el antagonismo que ella entraña, sino las distancias que ella busca establecer. El antagonismo no se convierte en otra cosa, es decir, en la lógica liberal el antagonismo no sirve de base para un agonismo, como sucede en Arendt. La confrontación tiene dos caras: atracción y repulsión y parece que el liberalismo aborda la segunda y trata, como se verá delante, de ignorar la primera.

El segundo elemento de discrepancia es la evasión liberal del conflicto o la negación de lo antagónico comprendido en el concepto agonista de lo político. Es necesario recordar que el antagonismo es una parte importante, pero no única de lo agonista. Por lo tanto, lo político no es exclusivamente un espacio donde: “Each participant is in a position to judge whether the adversary intends to negate his opponent’s way of life and therefore must be repulsed or fought in order to preserve one’s own form of existence.”⁹

⁸ Strong, Tracy, p. XXVI, (int), en Schmitt, Carl, *The Concept of the Political* (Chicago and London : Chicago University Press, 1996). Véase también Berlin, Isaiah, Two concepts of Liberty,

⁹ Strong, Tracy, p. XVI, (int), en Schmitt, Carl, *The Concept of the Political* (Chicago and London : Chicago University Press, 1996).

De manera que pese a la negación de la confrontación por parte de los liberales, señalada por Schmitt, las relaciones dialécticas en términos de Hegel o bien, en la lógica de Derrida: “The necessary constitutive outside and the contingent identities”¹⁰ existen de manera permanente. Es importante concluir, acerca de la confrontación, que su negación o exclusión de alguna teoría no elimina su mera existencia, tal y como asevera Mouffe en su artículo intitulado ‘Democracy, Power and the Political’.¹¹ Además, este no es un trazo propio a los liberales sino más allá a la tradición misma, en palabras de Friedrich Nietzsche:

To the extent that human beings try, through rationalism, to overcome their contingent particularity and strife-torn moral diversity, to the extent that they try to orient their lives by hopes for peace and certainty or agreement rooted in permanence and universality, they are seeking to flee the fundamental experience. Thus entire western tradition can be seen as dominated or haunted by such an effort to escape from life, or experience or Being.¹²

Asimismo, Mouffe, sugiere que: “The liberals argue that liberal thinking negation of antagonism is made unrecognized and hidden behind appeals to rationality.”¹³ A través de un acuerdo racional acerca de la preponderancia de la justicia y por tanto de la moral, los liberales pretenden eliminar todo indicio de confrontación. En su libro intitulado *Political Liberalism*, John Rawls intenta resolver el eclipse de lo político ya denunciado

¹⁰ Mouffe, Chantal, ‘Democracy, Power and the Political’ en Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, (Princeton : Princeton University Press, 1996), p. 247.

¹¹ Mouffe, Chantal, ‘Democracy, Power and the Political’ en Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, (Princeton : Princeton University Press, 1996), p. 253.

¹² Nietzsche citado en Pangle, T., *The Ennobling of Democracy*, p. 38.

¹³ Mouffe, op. cit., p. 244.

en Schmitt, al anteponer no ya la razón, sino la moral al concebir su pluralismo razonable. Es necesario presentar la definición de lo razonable para así desprender lo que restaría como no razonable: “Those who have realized their moral powers to a degree sufficient to be free and equal citizens in a constitutional regime, and who have desired to honor fair terms of cooperation and to be fully cooperating members of society.”¹⁴ Lo cual nos indica que la frontera entre lo razonable y lo no razonable es la aceptación tácita de los principios liberales, por lo que Rawls advierte necesario el ser moral, para poder ser político. El problema de los liberales es pues cómo eliminar o excluir a los enemigos de la justicia en nombre de las fuerzas oscuras de la racionalidad.

Finalmente esta eliminación o simple descalificación de los no racionales, demuestra la permanente existencia del antagonismo, ya que un neutro presumido racional y justo se confronta contra injustos o irracionales. Además, la presunción de un neutro a título universal sólo prolonga el error de la modernidad. Precisamente aquí, reside el valor de la comparación entre los liberales y Arendt, ya que ésta propone abandonar estos intentos de validación de un particular occidental como verdadero y último universal. Para así, atrevernos a descubrir, poco a poco, nuestros particulares más próximos, es decir, a confrontar la pluralidad, a título de tan sólo una búsqueda del tan anhelado universal. Luego entonces, se hace necesario un nuevo enfoque, que en palabras de Mouffe advierte la importancia del enfoque arendtiano: “A perspective informed by

¹⁴ Rawls, John, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993), p. XVIII.

post-structural provides a much better theoretical framework to grasp the specificity of modern democracy than rationalistic approaches.”¹⁵

El último argumento a favor del agonismo arendtiano frente al discurso liberal es la incapacidad de la *procedural democracy* de materializar lo político. Según Norman, en *The Political Self*, si lo político supone la idea de un amplio espacio público que se extiende más allá de los confines de los asuntos del estado y su estructura burocrática, entonces el liberalismo fracasa al querer materializar lo político.¹⁶

Por lo que resta a la distancia entre Arendt y los “comunitaristas”, el punto focal vuelve a ser su noción de libertad y cómo ésta constituye un lazo flexible y no rígido, debido a que el *inter-est* es alternativamente un espacio que “relate and bind.”¹⁷ En el caso del espacio público liberal, los individuos ingresan al espacio público sólo para defender sus derechos y formalizar o fijar así, una distancia entre ellos y cada uno de los demás. En el caso contrario, los individuos ingresan en el espacio público siempre y cuando reafirmen los lazos de pertenencia y eliminen toda separación entre el individuo y el grupo. Los lazos de pertenencia (llámense étnicos, lingüísticos, religiosos o históricos) les impidan tomar perspectiva frente al grupo y de esta manera intentar emprender una acción autónoma, o bien, moverse libremente más allá del movimiento mismo del grupo o comunidad. Así pues, esta doble distancia que su *inter-est* implica es en palabras de Canovan:

¹⁵ Mouffe, Chantal, ‘Democracy, Power and the Political’ en Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 255.

¹⁶ Norman, Emma, *The Political Self*, (Doctoral Dissertation, Essex, 1999), p. 138.

¹⁷ Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1958), p. 156.

Arendt's conception of the public realm is opposed not only to society but also to community: to 'Gemeinschaft' as well as to 'Gesellschaft' (...) valuing warmth, intimacy and naturalness in private life, she insisted on the importance of formal, artificial public realm in which what mattered was the people's actions rather than their sentiments; in which the natural ties of kinship and intimacy were set aside in favor of a deliberative, impartial solidarity with other citizens.¹⁸

Por lo anterior se induce que los lazos de intimidad y proximidad no pueden nunca presentar un carácter político. La participación política en Arendt discute acerca del establecimiento de relaciones de civilidad y sociabilidad. De otra manera se pierde el valor de lo público de la imparcialidad. Arendt lo ejemplifica con el caso judío argumentado que su lazo de intimidad fue adquirido a precio de un *worldlessness* que es en cierta medida un tipo de barbarismo. Dado que dichos lazos representan sustitutos psicológicos para remplazar la pérdida de lo común, del mundo.¹⁹

Consecuentemente, Arendt no rechaza el hecho de ser individuos culturalmente definidos y participar o acceder al espacio público como tales, pero es necesario anteponer una cierta teatralidad que disimule nuestros trazos más particulares, en función de una mejor distinción o separación de lo privado y lo público. Tal y como lo sugiere Richard Sennett en su obra *The Fall of Public Man*²⁰. En favor también de una mayor inclusión, Arendt sugiere: "A non exclusive human solidarity which would support the

¹⁸ Canovan, *Politics as Culture*, p. 632 citado por D'Entrèves, M., 'Hannah Arendt and the Idea of Citizenship', en Chantal Mouffe(ed.), *Dimensions on Radical Democracy*, (London, Verso, 1992) p. 151.

¹⁹ Arendt, Hannah, 'Men in Dark Times', (New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1963) p. 13.

²⁰ Sennett, Richard, *The Fall of Public Man* (Madrid: Alianza, 1982).

relative permanence of living together on this earth as naturally cultural beings.”²¹ El problema es que, generalmente, como bien señala Nietzsche: “To define oneself and one’s self people or culture, is to rank oneself and one’s people or culture over (or under) and against others.”²² Debido a lo anterior resulta de vital importancia anteponer la solidaridad y la civilidad a los lazos comunitarios.

Finalmente la distancia entre Arendt y la escuela posmoderna resta más difícil a trazar, debido a que al final de su carrera, la autora asiente de manera expresa una conexión con aquella: “I have clearly joined the ranks of those who for long time have been attempting to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories, as we know them from the beginning in Greece until today.”²³ Pero aún así, existe una distinción entre Arendt y los posmodernos, ya que mientras que éstos subvierten los dos principios centrales de la Ilustración: el poder del lenguaje de configurar el mundo y el poder de la conciencia de formar algo, Arendt retoma tanto el lenguaje como la conciencia haciéndolos interdependientes en su noción del juicio: “Un pensamiento en acción en el espacio público.”²⁴

Debido al rescate de estos dos principios de la Ilustración, la discusión en el trabajo de Arendt acerca de los posmodernos gira en torno a tres elementos. El primer elemento es la noción temporal enmarcada por el fenómeno posmoderno: el tiempo

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

²² Pangle, Thomas, L. *The Ennobling of Democracy : The Challenge of Postmodern Age*, (Baltimore : The Johns Hopkins University Press), p. 36.

²³ Arendt, H. *The Life of the Mind*, (Florida: Harcourt Brace and Company, 1978) , p. 211.

²⁴ Esta noción será ampliada en el capítulo siguiente.

presente y su tratamiento en algunos de los autores más prominentes como Jean Francois Lyotard y Jean Baudrillard. El segundo elemento es la deconstrucción arendtiana del tiempo y las actividades racionales de la mente (juicio, pensamiento y voluntad), en comparación con la deconstrucción lingüística posmoderna. Por último, la noción arendtiana de mundo en relación con la de epistemes en Michel Foucault.

El más profundo contraste entre Arendt y los posmodernos es su aproximación al problema del tiempo. Arendt como ya se había expuesto, en la primera parte de este capítulo, realiza una deconstrucción de la tradición y de la modernidad, que nos permita el rescate de los puntos de referencia temporales irremediablemente necesarios para ubicar el presente y conformar un sentido temporal completo.

Hasta ahora, los hombres no habían sido capaces de concebir un espectro temporal completo y equilibrado debido a que la inmersión en la tradición los distraía del tiempo presente y debilitaba la noción de futuro; como a su vez, el constante escape hacia el mañana y el progreso cifrados por la modernidad, desvanecían la sensación del pasado. Finalmente la condición posmoderna, la inversión de energía a lo contingente del momento no se pone en tela de juicio, Arendt misma es resultado de éste. Pero el tratamiento de esta nueva condición humana, en lo presente, difiere entre los sujetos en cuestión. Arendt inicia con una deconstrucción del pasado y futuro, para proponer luego, reconstruir progresivamente un presente que se actualiza constantemente en un juego de perspectivas entre las otras dos nociones temporales. Por su parte, los

posmodernos realizan una deconstrucción del presente y resquicios de los *grands récits perdus*. Sin proponer algo, no hacen más que avanzar un nihilismo inmóvil.

Para Frederic Jameson la pérdida de la narrativa es equivalente a la pérdida de nuestra capacidad para situarnos históricamente. De aquí, un diagnóstico del posmodernismo como esquizofrénico, lo cual significa que lo caracteriza un sentido de la temporalidad colapsado.²⁵

Por una parte, Baudrillard reflexiona sobre la disolución contemporánea del espacio y el tiempo. Escribe éste:

Que en un mundo de simulación se pierde la causalidad : el objeto ya no sirve como espejo del sujeto, y ya no hay una escena privada o pública, sino sólo información obscena. En efecto, el yo se convierte en un *esquizo*, una pura pantalla para todas las redes de influencia. Pero hoy ya no existen la escena y el espejo. Hay, en cambio, una pantalla y una red. En lugar de la trascendencia reflexiva del espejo y la escena, hay una superficie no reflexiva, una superficie inmanente, donde se despliegan las operaciones, la suave superficie operativa de la comunicación.²⁶

Esto demuestra que algunos posmodernos hacen eco de esta pérdida espacio-temporal que confluye en una reducción o desaparición de la capacidad de representación; que permitía a los individuos indagar en el pasado, donde el presente era sólo representado y, correspondientemente, explorar el futuro donde también el presente era

²⁵ Jameson, Fredric, 'Posmodernismo y sociedad de consumo' en Foster, Hal, La posmodernidad, (Barcelona: Kairós, 2002) p. 168.

²⁶ Foster, Hal, La posmodernidad, (Barcelona: Kairós, 2002) p. 22.

irremediamente representado. Pero los posmodernos se quedan atrapados en estas aparentes dinámicas del presente. Hal Foster señala que esta anticipación de un futuro no definido y el culto de lo nuevo significan de hecho la exaltación del presente. La conciencia del tiempo nuevo, que accede a la filosofía en los escritos de Henri Bergson, hace más que expresar la experiencia de la movilidad en la sociedad, la aceleración en la historia, la discontinuidad en la vida cotidiana. El nuevo valor aplicado a lo transitoria, a lo elusivo a la efímero, la misma celebración del dinamismo, revela el anhelo de un presente impoluto, inmaculado y estable.²⁷

Al estructurar su discurso a partir de esta pérdida representativa, algunos posmodernos permanecen encantados o estupefactos ante lo incertidumbre de lo contingente y restan como mero portavoz de lo contingente que se despliega a su alrededor. El pensador posmoderno es víctima y participa en esta dinámica de la comunicación, dejándose llevar, sin estructurar una narración que problematice acerca de las implicaciones de esta dinámica y le permita guardar la perspectiva que salve su propia posición frente al problema.

Así pues los posmodernos llegan a afirmar todo es igual y que nada es mejor, con lo que se afirma, según Amy Allen,²⁸ que es demasiado tarde para oponerse al impulso de la sociedad industrial. Las consecuencias funcionales de este tipo de pronunciamiento, no pueden soslayarse, ya que contribuyen a reafirmar la situación actual, las contradicciones y la pérdida de sentido en la realidad. Por lo que la mera descripción despojada de

²⁷ Ibid., p. 24.

²⁸ Allen, Amy, 'Power, Subjectivity, and Agency : Between Arendt and Foucault', *International Journal of Philosophy Studies*, vol. 10, no. 2, mayo 2003, p131-150.

proposición, tiende a constituir la propia reproducción material del sistema social, económico y cultural dominante. Esta extensión o continuación del *status quo* que contrae el relativismo posmoderno es entonces, un reconocimiento de la tragedia que para ellos constituye la condición humana.

Por otra parte, si finalmente todo es una construcción social, también lo es la tragedia endosada por los posmodernos. Arendt propone salir al encuentro de lo humano, el recuento de los otros en el espacio público y el recuento de nosotros mismos en la esfera privada. Ella sugiere encontrar sentido en la única certidumbre posible al hombre: la compañía del otro, y el paso del tiempo. El otro lo percibimos por medio de los sentidos y al tiempo por medio de la razón.

Mientras que el planteamiento posmoderno desemboca luego en la indiferencia generalizada debido a la inaccesibilidad a la verdad o significado, Arendt desemboca en una fenomenología humanista, ya que el no poder acceder a la verdad, no impide el poder estar rodeado de otros, en búsqueda no ya de significado, sino de sentido.

Asimismo, Arendt instrumentaliza el lenguaje en función de la intersubjetividad, y no la intersubjetividad que presupone la comunicación en función de las tiranías del lenguaje.²⁹ El individuo y el otro, que espera al otro extremo del proceso de comunicación son, para ella, fines en sí mismos. La inestabilidad del significado es deconstruido por Arendt en una dinámica espacio-temporal (que será detallada en el siguiente capítulo) conducida por el individuo y sostenida por la pluralidad, elementos

²⁹ Barthes, Roland, *La nouvelle critique*, (Paris: Seuil, 1998).

totalmente subjetivos. La movilidad o inestabilidad del lenguaje ayudan al individuo a autodefinirse, a reafirmarse en pluralidad, y no es la inestabilidad del lenguaje la que define al individuo.

Por último en lo que respecta a Foucault y sus arqueologías del saber³⁰, éste sostiene que no hay fundamentos de lo social que puedan ser aprehendidos más allá del contexto o el episteme determinado. Esto implica que la concepción del episteme no pueda ser conocida sino por aquellos que actúan en ella. Arendt argumenta que la única finalidad de su construcción agonista de lo político es, más allá de entender, es comprender aquello que nos precede y nos procede. Tal y como lo expresa Norman:

Whereas politics concerns the ability to see beyond both self and immediate others, toward a view of the world that is larger than both our own individual narrative and the present historical and cultural community. This is where the Arendtian view reached beyond the purview of the liberal-communitarian debates.³¹

En vista de lo anterior, es posible concluir que mientras el individuo, en Foucault, es víctima del sistema y no puede tomar perspectiva de sus circunstancias, con el ánimo de intentar comprender aquello que le es contingente y lo que posiblemente le sea permanente; el individuo en Arendt, es al mismo tiempo actor y producto del sistema. Así se tiene la libertad de emprender un esfuerzo para actuar y comenzar modestamente un cambio de su futuro inmediato en el sistema en que interactúa. Al mismo tiempo, se espera que el individuo arendtiano pueda emprender la acción de comprender el mundo

³⁰ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, (México : Siglo XXI, 1977).

³¹ Norman, Emma, *The Political Self*, (Doctoral Dissertation, Essex, 1999), p. 224-226.

que le precede, toda vez desarrollada esta capacidad política del pensamiento representativo. Por lo que es posible afirmar que el hombre dispone de la capacidad de conocer los epistemes anteriores.

Si bien Arendt no estudia la interfase entre lo público y lo privado, esto le permite tomar perspectiva y capturar relaciones que indudablemente condicionan el presente. Pero definitivamente, ella no formaliza el estudio de dicha interfase, por lo que todo aquello que en Arendt lo refiera, se trata pues de implicaciones colaterales a su trabajo.

Lo anterior quiere decir que a pesar de haber textualmente expresado su inclinación hacia la escuela posmoderna, Arendt difiere de ésta. Arendt no mata, por simple olvido, la relación o referencia de los hombres ni con el futuro, ni con el pasado, como en cierta medida hacen los posmodernos, gracias a una relación, a una conexión activa entre los dos tiempos. De manera que esta nueva condición presente de los hombres, su resignación al presente, el olvido del gran escape moderno, no significa una inmovilidad o muerte del hombre en el presente, una muerte en el vacío.³²

La dinámica del presente, no precisamente la inmovilidad posmoderna, depende, en Arendt, de la movilidad propia tanto del pasado, como del futuro. El dinamismo de ambas esferas guarda una dependencia indirecta entre ambas y directa con el presente³³. Pero éstas, a su vez, observan una relación de dependencia aún más fuerte con la

³² Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, (Barcelona: Editorial Anagrama, 1988).

³³ Dinamismo a desarrollar en el segundo capítulo.

movilidad misma que se genera en el espacio de transición que personalmente manejare como el tiempo presente.³⁴

Luego entonces, Arendt realiza su trabajo en un tipo de *metaxy* horizontal que no necesariamente determina, ni sus implicaciones formales acerca del pasado y del futuro, como tampoco las implicaciones colaterales o finales de su trabajo. En otras términos, pese a realizar la mayor parte de su reflexión desde el espacio de transición, que media entre el pasado y el futuro y declararse expresamente posestructuralista, Arendt no efectúa ninguna reflexión sobre el presente, como sucede con los posmodernos. Además, sus reflexiones no padecen ni del nihilismo, ni del inmovilismo posmoderno. Asimismo, las líneas de análisis trazadas por Arendt, abordadas en el siguiente capítulo, no despliegan el pesimismo encontrado en los posmodernos.

³⁴ Relación a demostrar en el tercer capítulo.