

## Capítulo IV

### Elementos de estudio ausentes en Hannah Arendt

Las ausencias conceptuales del modelo agonista arendtiano dan espacio a la introducción de nuevos elementos que tornan el modelo más adaptable a una lectura histórica precisa, en este caso, de la de la Unión Europea. La búsqueda de nuevas nociones que aseguren un despliegue del modelo arendtiano apuntan a la noción espacial que Arendt nunca integró en su trabajo: el presente junto con la voluntad, concebida como la capacidad mental básica, que desde mi punto de vista describe en mejores términos la estadía o el paso de los hombres por este espacio entre pasado y futuro.

El elemento catalizador de la dinámica arendtiana cifrada principalmente en un juicio evolutivo, es la voluntad alojada en el tiempo presente y en el espacio de transición que media entre el espacio público y el espacio privado. Más allá del juicio *per se*, o la continuación de su actualización mediante la capacidad pensamiento político desplegado en ambas esfera; o en todo caso, más allá de esta dinámica entre el pasado y el futuro existe un tercer elemento que a mi parecer activa toda la dinámica arendtiana. Dicho elemento tiene una dimensión espacio-temporal y puede ser identificado igualmente con una capacidad mental básica. La noción que desencadena este proceso, es coincidentemente con Arendt, un juego de perspectivas, que identifico como un gran *inter-est*, es decir, la aplicación extrapolada de la idea de espacios, que *relate and bind*.

El *inter-est* arendtiano será aplicado no ya, en lo particular al espacio público, o al espacio privado para instrumentalizar así la existencia de la alteridad en un juego agonístico. La idea de espacios que median será aplicada al espacio que resta entre lo público y lo privado. La única diferencia, es que en la concepción que trato de conformar, no existe la alteridad en el espacio de transición. Formalmente, este gran *inter-est* no contiene estrictamente algo, constituye sólo vacío. Precisamente es la falta de alteridad lo que permite identificarlo con la voluntad y con el tiempo presente. Luego entonces la misma idea de espacios es utilizada para explicar la ausencia de alteridad. El gran *inter-est* es el tiempo que media entre las dos nociones temporales rescatadas en Arendt, y también el espacio que media entre los dos espacios abordados en su trabajo.

Como se había referido con anterioridad Arendt no aborda formalmente las implicaciones de su trabajo con respecto a la tercera y última noción restante, el presente. De acuerdo a la idea central de Burke, en su artículo intitulado 'Vögelin, Heidegger, and Arendt : Two's a company, three's a crowd'<sup>1</sup> y algunos de los argumentos esbozados por Canovan en su artículo 'Socrates o Heidegger ¿ Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics'<sup>2</sup>, Arendt presenta distintas etapas o facetas que permiten a algunos teóricos de la ciencia política, identificarla como premoderna, algunos otros la colocan junto a Jürgen Habermas quien reivindica aún el proyecto no concluso de la modernidad y finalmente otros tantos que la estudian como posmoderna. Lo importante

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Canovan, Margaret, 'Socrates o Heidegger ? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics', *Social Research*, vol. 57, no. 1, primavera 1990, p. 135-167.

de dichos trabajos es que distinguen los momentos o trazos que permiten realizar las asociaciones precedentes.

En *Los Orígenes del Totalitarismo* se observa una Arendt inscrita aún en la modernidad, en tanto que en *The Human Condition* se le percibe como en la búsqueda de una *sprungphilosophie* o en la búsqueda del comienzo que otorga sentido a lo político. Por lo que resta su última obra *The Life of the Mind*, comenzada ya por inicios de los años setenta se advierte ya una Arendt más bien posestructuralista.

En ambas situaciones se observa una postura sea ya en el pasado, o bien en el presente. No obstante existe una gran cantidad de ensayos y trabajos públicos en los años sesenta que refieren una situación ambigua de transición. Finalmente ésta es la parte, más interesante y complicada de toda su obra. Ya que en la primera parte la apuesta por lo público, lo político o fundador de la experiencia humana es claro y sin titubeos. Arendt esboza una clara preferencia por el espacio de la natalidad, por la esfera dirigida hacia el futuro, por los individuos imbuidos en una dinámica plural. Asimismo, la segunda parte es también complicada, sin embargo queda inconclusa y ello le resta coherencia o integridad a la propuesta. En su última obra, la apuesta, como señalaba Burke, por una posmetafísica resta inconclusa y por tanto falta de fuerza estructural. De manera que la complejidad se ve reducida a los embates de una interpretación que procure intuir los resultados de su trabajos póstumo los más acertadamente posible.

No obstante el marco, las nociones fundamentales y las principales líneas de análisis que habrían de dar forma y sustancia a su último trabajo se encuentran trazadas en esta fase de los años sesenta. Mucho de lo que habría de conformar la tercera parte de *The Life of the Mind* acerca del juicio está contenido en los ensayos que muestran a una Arendt reconciliada con la condición presente del ser humano. Sin embargo su pensamiento no es consistente, delinea la evolución de una mente activa, llena de dinamismo, que en ciertos momentos pareciera desplegar algunas contradicciones o incongruencias, tal y como señala Benhabib en su artículo intitulado ‘Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative’.<sup>3</sup>

Pero más allá de ser incongruente, Arendt revela el carácter de una reflexión comprometida fuertemente de manera simultánea tanto con el futuro, como con el pasado. Por lo tanto de pronto encontramos en un mismo ensayo, supóngase tratarse del artículo ‘Thinking and Moral Considerations’, una Arendt que esboza o dibuja lo moral como una construcción social y avanza la dinámica del juicio colectivo lograda a través del entendimiento kantiano. Como también se advierte una Arendt que entrevé una moral de corte individual, en el momento en que explica cómo Sócrates y su rechazo al exilio comprueban aquella premisa que sostiene: “It is better to suffer wrong than do wrong which, as we saw, rests on the insight that it is better to be at odds with the whole world than, being one, to be at odds with myself.”<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Benhabib, Seyla, ‘Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative’, *Social Research*, vol. 57, no. 1, p167-197.

<sup>4</sup> Arendt, Hannah, *Responsability and Judgment*, (New York :Schocken Books, 2003), p. 100.

Arendt misma y su reflexión durante los años sesenta, materializan en mi opinión, la dinámica arendtiana, o también reconocida como juego de perspectivas. Más que una incongruencia, ella describe una trayectoria repetitiva y natural de todo ser humano. De pronto al analizar un hecho, regularmente de la vida política estadounidense, que implica una entrada en lo público, tómese por ejemplo 'Eichmann in Jerusalem: A Report on The Banality of Evil', escrito en 1966, Arendt despliega un juicio doblemente conformado, pero momentáneamente con una carga en su seno de mayor mutualidad. En otras ocasiones, considérese el caso del 'Men in Dark Times', comprendido en su obra *Between Past and Future*, Arendt comunica un juicio con mayor carga de individualidad. La diferencia radica en la esfera original donde habría de ser generado tal juicio o conclusión narrativa.

Evidentemente el primer caso, había colocado a Arendt en el centro de una dinámica de entendimiento. En tanto que el segundo dibuja una dinámica emplazada en el seno de lo privado, que supone más bien un proceso de comprensión. El primero se explica gracias a que Arendt retoma su unicidad y confronta de manera antagónica tanto a los juicios potenciales presumidos del lado de los nazis, en este caso del acusado, como también los juicios potenciales de la comunidad judía. Igualmente por lo que resta el segundo caso se observa un desdoblamiento de Arendt en dos, al interior mismo de su propia reflexión: una Arendt con fuertes influencias de Heidegger, en conflicto con una Arendt con trazos de Heidegger y Jaspers. El proceso de pensamiento político se desarrolla aquí, en la esfera privada, con el ánimo de desembocar luego en un juicio de tipo individual.

Este breve ejemplo comprueban lo que Mary Mc Carthy,<sup>5</sup> quien ordenara y editara las notas de su posible capítulo acerca del juicio en su obra póstuma, identificara como el circuito del pensamiento: “It might well have concerned among other things to describe a form of reflective thinking distinguished from philosophy by drawing its impetus from public life and feeding back into the world.”<sup>6</sup> Ello pueda igualmente explicarse por el hecho de que finalmente el juicio siempre va a ser un factor desequilibrante ya que va a acentuar o mantener un nivel de cierta alteridad en cada contexto alternativamente. No obstante está en él, el buscar el equilibrio. Como afirma R. Beiner: “ Judgment is caught in the tension between the *vita activa* y la *vita comtemplativa*.”<sup>7</sup> En conclusión, Arendt refleja más esta tensión que la inconsistencia argumentada por Benhabib.

Ahora bien, las nociones que se suponen habrán de asegurar un despliegue del modelo arendtiano son la idea del presente, el gran *inter-est*, y la voluntad. Luego entonces es posible dilucidar las implicaciones que sus características endosan al modelo arendtiano. Finalmente se puede esbozar una dinámica tentativa de este nuevo elemento que permite entender cómo puede ser asegurado el inicio o comienzo del modelo arentiano.

---

<sup>5</sup> Mc Carthy, Mary, ‘Editor’s Postface’ in Arendt, *Life of the Mind 1*; R Beiner, ‘Interpretative Essay’ in Arendt, *Kant’s Political Philosophy*.

<sup>6</sup> Canovan, Margaret, ‘Socrates o Heidegger ? Hannah Arendt’s reflections on philosophy and politics’, *Social Research*, vol. 57, no. 1, primavera 1990, p. 135-167.

<sup>7</sup> Beiner, R. , ‘Interpretative Essay’ en Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions on Radical Democracy*, (London : Verso, 1992), p. 140.

El momento presente es efímero e intangible, se diluye de nuestras manos para el momento en que acabemos de pronunciarlo o representarlo en nuestra mente. Como le expresa Arendt en la introducción de su obra *Between Past and Future*:

The past is never dead, it is not even past. This past moreover, reaching all the way back into the origin, does not pull back but presses forward, and it is, contrary to what one would expect, the future which drives us back into the past. Seen from the viewpoint of man, who always lives in the interval between past and future, time is not a continuum, a flow of uninterrupted succession; it is broken in the middle, at the point where he stands; his standpoint is not the present as we usually understand it but rather a gap in time which his constant fighting, his making a stand against past and future, keeps in existence.<sup>8</sup>

Lo anterior sugiere una brecha, un espacio vacío que define al presente. Tanto el pasado como el futuro son descriptibles por ellos mismos en términos de fuerzas con dirección contraria, por lo tanto con una localización física en un plano de fuerzas. No sucede así con el presente, que se define en función de las dos fuerzas anteriores. Pero, el punto de colisión entre tales fuerzas pareciera más bien un agujero que conduce al vacío, donde ambas fuerzas se consumen y desaparecen. Por lo que de manera tangible, no se percibe fuerza alguna en el presente, hay una extinción, una desaparición de tales fuerzas. Si bien el presente es vacío, es decir la nada, es algo que desde el momento que siempre está allí, siempre es racionalmente representable.

---

<sup>8</sup> Arendt, Hannah, *Between Past and the Future*, (New York :Viking Press, 1968), p. 11.

Lo curioso de este equilibrio de fuerzas es que las fuerzas constituyen en sí mismas la antítesis propia de su esencia. Es decir el pasado contiene en sí algo de futuro y éste contiene igualmente algo de pasado, debido a que al momento de acudir al encuentro de la fuerza contraria en el presente, es decir al momento de dirigirse a esta brecha, reconocida como presente, el pasado propugna por avanzar hacia el futuro. En otras palabras el pasado extrae su fuerza, su impulso del pasado mismo, pero controversialmente dirige esa fuerza hacia el futuro. Paralelamente el futuro lo hace del más allá, del avenir para proyectarla hacia el pasado.

Igualmente, este plano de fuerzas comprueba la noción arendtiana del juicio como sentido simultáneo de pasado y futuro en su seno. Cuando éste se encuentra en el espacio privado, es decir en el pasado, incluso si obtiene su fuerza, su capacidad de desencadenar la alteridad a partir de los trazos importados del espacio público, es decir del futuro, el juicio es simultáneamente futuro y pasado, ponderadamente más futuro que pasado. En tanto logre franquear el proceso de pensamiento político y desembocar en una comprensión de tipo individual, el juicio habrá desembocado a su vez en lo presente, habrá fluido hacia un tipo de agujero o vacío donde ya no existe fuerza alguna, es decir, ya no existe la alteridad, el antagonismo. Donde existe, pues el equilibrio y por tanto una ausencia de movimiento.

De manera inversa cuando el juicio se encuentra en el espacio privado, es decir en el futuro, éste obtiene el impulso de los trazos integrados en su seno en el espacio contrario, es decir de la fuerza que obtiene del pasado, del espacio privado. El juicio es



simultáneamente pasado y futuro, ponderadamente más pasado que futuro. Pero toda vez que el juicio haya franqueado el proceso de pensamiento político y desemboque en un entendimiento público, el juicio habrá fluido hacia otro tipo de agujero o vacío donde ya no existe fuerza alguna, y se elimina toda alteridad. El equilibrio es nuevamente alcanzado y por tanto se presenta una vez más la ausencia de movimiento.

Pero las implicaciones prácticas del *inter-est* son en gran medida mucho más fáciles de explicar en términos espaciales. El espacio de transición supone una ausencia tanto del otro, como de los otros:

Isolation can be natural condition for all kinds of work where I am so concentrated on what I am doing that the presence of others, including myself, can only disturb me. Isolation can also occur as a negative phenomenon: others with whom I share a certain concern for the world may desert me. This happens frequently in political life. On the other hand, I can be very bored and very lonely in the midst of a crowd, but not in actual solitude, that is, in my own company, or together with a friend, in the sense of another self. This is why it is much harder to bear being alone in a crowd than in solitude.<sup>9</sup>

Lo que Arendt trata de concluir aquí es el carácter propio de la desolación que difiere tanto de la soledad, como del aislamiento. Mientras que el primero es condición necesaria para el proceso de pensamiento político en la esfera privada, el segundo aparece en la referencia como una condición del *Homo Faber* conducente a una mayor concentración

---

<sup>9</sup> Arendt, Hannah, *Responsability and Judgment*, (New York :Schocken Books, 2003), p. 98.

que mejore los resultados del *Homo Faber*. No obstante esa tercer condición de desolación es innatural ya que el individuo no se encuentra imbuido en una actividad que lo distraiga de la compañía, en una comunión con el objeto; o bien, en un proceso de dialogo que alterne distintos tipos de compañía. En este caso, el individuo se ve impedido, imposibilitado para establecer contacto con el otro, los otros (humanos) o lo otro (cualquier objeto).

Si el individuo se ve impedido de acceder a la esfera pública y no puede encontrar la compañía de los otros, y si éste se encuentra igualmente abstraído de la compañía de él mismo. Aquí, el individuo se encuentra finalmente privado de toda compañía, de la alteridad:

If I am addressed by one person only and if, as sometimes happens, we begin to talk in the form of dialogue about the very same things either one of us has been concerned about while still in solitude, then it is as if I now address another self. And this other self, was rightly defined by Aristotle as the friend. If, on the other hand, my thought process in solitude stops for some reason, I also become one again. Because this one who I now am is without company, I always reach out for company of others-people, books, music- and if they fail me or if I am unable to establish contact with them, I overcome by boredom and loneliness. For this I do not have to be alone.<sup>10</sup>

Por lo tanto, el espacio de transición es la negación de toda alteridad. Arendt alcanza a identificar esta ausencia completa de la alteridad con el retiro material del mundo, que el encuentro con las ideas supone en Platón:

---

<sup>10</sup> Arendt, Hannah, *Responsability and Judgment*, (New York :Schocken Books, 2003), p. 98.

The philosopher experience of the eternal, which Plato called *Arrethon* (unspeakable) and Aristotle *aneu logou* (without word) and which later was conceptualized in the paradoxical *nunc stans* (standing now) can occur only outside the realm of human affairs and outside the plurality of men, as we know from the Cave in Plato's republic, where the philosopher, having liberated himself from the fetters that bound him to his fellow men, leaves the cave in perfect singularity, as it is neither accompanied nor followed by others.<sup>11</sup>

Lo que resulta luego interesante es la imposibilidad de tal situación. En el capítulo anterior se había precisado que el hombre no podía permanecer en ausencia de la alteridad, debido a la condición humana misma, es decir, a la existencia de la conciencia y la existencia material de los hombres en lo plural y no en lo singular. Desde lo político, si morir es el cesar de estar en medio de los hombres, la experiencia de lo eterno, de lo inmaterial, es luego una especie de muerte. Lo único que separa a esta situación de la verdadera muerte es que no tiene carácter terminal. Ya ninguna criatura viviente puede soportar esta situación incluso por un instante. Luego entonces la estadía o permanencia del individuo en dicho espacio supone un tipo de muerte que la tornan insostenible.

Por lo que resta a la voluntad, Arendt señala que el objetivo de la voluntad es la voluntad misma, como en todo caso, el de la vida es vivir. Arendt designa como *powerfulness*<sup>12</sup> a lo que le es inherente a la voluntad. Sin importar cuál es o pueda ser su objetivo. De aquí, si el objetivo es humildad no es menos poderosa la voluntad, que si su

---

<sup>11</sup> Arendt, Hannah, *Between Past and the Future*, (New York :Viking Press, 1968), p. 57.

<sup>12</sup> Nietzsche Friedrich, *La voluntad del poderio*, (Madrid : Edaf, 1980), p. 62.

objetivo es el dominar a los otros. La primera causa de voluntad es un exceso de fuerza que solo espera el ser usada sin importar en qué forma o con qué objeto. La segunda causa de la voluntad es insignificante si se compara con la fuerza, Arendt precisa que es un pequeño incidente que habrá de liberar tal cantidad de fuerza.

Ahora bien en tanto que la mente se divide en dos para realizar el proceso de pensamiento político. Como ya se demostró, esto parece más adecuado para una forma de diálogo, no sucede así con la voluntad. Si el pensamiento político tanto en la esfera pública como privada; o por su parte, el juicio tomado como entendimiento en lo público o comprensión en lo privado, necesitaban de una dualidad o desdoblamiento en el contexto o ellos mismos, en el caso del juicio; en sentido más preciso, necesitaban de la alteridad, no sucede igual con la voluntad. Ésta se supone debe conducir a los individuos hacia la acción y para tal efecto se debe ser invariablemente uno.

En otras palabras, una voluntad dividida contra sí misma, como lo plantea gran parte de la tradición cristiana, no puede resultar adecuada para motivar de forma decidida o propulsar hacia la acción. Por el contrario, en tanto la mente esté dividida no logrará juntar la fuerza necesaria para emprender un nuevo comienzo.

Toda vez introducidos los principales elementos que serán abordados es posible abundar de manera más profunda sobre esta noción de *metaxy*. El gran *inter-est* conformado por presente y voluntad es tan intangible como efímero porque allí no existe el paso del tiempo, ni alteridad que de cuenta del paso de tal tiempo o el despliegue

fenomenológico del quien. El presente como ya fue señalado es un punto de quiebre, pero no un transcurso, un continuo, es sólo eso, un punto, no una secuencia de puntos. Es por ello que se argumenta que el gran *inter-est* es efímero desde el momento que no se extiende en el tiempo, no obstante es identificable o representable, en la mente humana.

De la misma manera, el gran *inter-est* es intangible ya que al no existir la alteridad, no hay espacio de aparición posible. No hay otros que puedan dar cuenta de la existencia de alguien más. Incluso si el individuo se alojara en este espacio, no habría nadie que pudiera probarlo, ni él mismo. Finalmente, este *inter-est* no es fenomenológicamente aprensible y por lo tanto racionalmente más difícil de representar debido a la ausencia inicial de una aprehensión física por medio de los sentidos. Luego entonces, este *inter-est* extrapolado es producto de una racionalidad.

Debido a la condición humana, desarrollada anteriormente, los hombres no pueden por lo tanto estar allí por mucho tiempo. En tanto que animales políticos, los individuos no pueden permanecer en desolación privados de ellos mismos y de los otros. La voluntad es pues el punto detonador de las otras capacidades mentales que efectivamente se despliegan en un tiempo propiamente extendido y en un espacio igualmente configurado.

Pese a la aparente inestabilidad de tal noción activadora de la dinámica arendtiana, son pues las primeras dos capacidades mentales abordadas, el juicio y el pensamiento, quienes le otorgan cierta estabilidad a la voluntad. Por ejemplo considérese

la dinámica de esta noción tridimensional como una mecánica de fluidos. Toda vez que se ha asistido al espacio público, se ha realizado un pensamiento representativo, y por tanto, desarrollado en conjunto un juicio público, no existe ningún desequilibrio entre el yo externo y los otros.

El juicio como ya se explicó ha dejado de constituir movimiento, es decir, no es más lo que su naturaleza propia presupone. Momentáneamente existe un equilibrio perfecto entre el yo externo y los otros. Pero este equilibrio elimina toda alteridad, movimiento o fuerza, presentándose una inmovilidad que fija al individuo en un estado de transición, de vacío. Lo único que conforma este equilibrio es una acumulación enorme de fuerza estática. Podría pensarse que el individuo fue expulsado del espacio público debido a que ya no encuentra allí la alteridad. Pero el ser expulsado del espacio público, supone un movimiento que no puede ya existir, porque el equilibrio es la ausencia de movimiento. El individuo simplemente se encuentra en un estado inmaterial, intangible, que para términos prácticos, ha se ha identificado con una posición espacial entre el espacio público y el privado, en el gran *inter-est* que pronto habrá de rechazarlo debido nuevamente a la ausencia natural, en este espacio, de la alteridad, que no obstante le es innatural al ser humano.

Consecuentemente, si el individuo ingresara nuevamente al espacio público se sentiría nuevamente desolado y regresaría al *inter-est* que automáticamente lo re-expulsaría. Luego entonces, la ausencia de alteridad en la esfera recientemente frecuentada forja al individuo a dirigirse allá dónde el juicio de valor recientemente

integrado encuentra o provoca un desequilibrio, es decir a la esfera dónde pueda encontrar la alteridad y por tanto no sentirse solo.

En sí, toda esta dinámica semeja una mecánica de fluidos. La dirección del movimiento va a ser definida por el desequilibrio entre el nivel de dos recipientes interconectados. El juicio y su portador el yo externo habrán de dirigirse natural e irremediamente, si han de querer superar la innatural desolación o inmovilidad producto del equilibrio alcanzado en alguna de las dos esferas, hacia la esfera que presente cierto nivel de desequilibrio. Para tratar allí de encontrar un equilibrio que constituya a su vez un nuevo desequilibrio en la esfera contraria. Esta dirección naturalmente determinada del movimiento constituye la conclusión del modelo.

Finalmente, el modelo agonista de lo político supone un equilibrio entre el espacio público y el espacio privado, entre la mutualidad y la individualidad, entre el futuro y el pasado, entre la política y la filosofía, entre el hacer y el pensar. El juicio es quien franquea, comunica una y separa estas lógicas contrarias. Este actualizante actualizador equilibra y da continuidad al modelo político.

Históricamente, la ciudadanía representa la materialización práctica del equilibrio entre lo público y lo privado, entre la mutualidad y la individualidad. Pero como ya ha sido discutido el balance que este debiera de establecer entre lo público y lo privado no ha sido consistente en gran parte de la vida política de Occidente. La ciudadanía europea representa de nuevo el balance entre el espacio nacional o privado y el espacio europeo o

público. Este nuevo balance entre lo nacional y lo europeo encabeza una larga lista de fuerzas o lógicas contradictorias.<sup>13</sup> La ciudadanía europea encarna un balance ante todo temporal. La sociedad posmoderna, instalada en el tiempo presente, busca un equilibrio entre el pasado y el futuro, entre el pasado común y la promesa agotada de la modernidad. A su vez, la ciudadanía europea representa un equilibrio entre un espacio privado extendido pero carente de sentido y un espacio público reducido y desarticulado ya de los centros de decisión.

Para aplicar este modelo bidimensional de lo político a la realidad europea sugiere ampliar el modelo a una noción tridimensional observada en Clarke y Bourdieu, para poder así realizar una lectura posestructuralista del espacio público y privado del individuo europeo. Una fragmentación de dichos espacios tanto en lo vertical como en lo horizontal sugiere una red de micro espacios que se superponen, para ampliar los espacios de identificación y diferenciación. Esta red de espacios relacionados en distintos niveles aporta una imagen nítida tanto del proto-espacio público europeo, como de las sociedades posmodernas europeas, que conforman este nuevo animal político, la Unión Europea.

Fragmentar el espacio público en la escena nacional, es decir, de manera horizontal supone una noción de micro-campos aportada por Bourdieu al campo de la sociología que es definida como *micro-champs* que pertenecen a un sistema más general,

---

<sup>13</sup> Mouffe, Chantal, (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, (London : Verso, 1992), p. 96. Mouffe, Chantal, (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, (London : Verso, 1992), p. 96. Vease referencia no. 47.



pero que cuentan con sus propios actores y obedece sus propias reglas.<sup>14</sup> Por lo que respecta al plano vertical, Clarke supone una multiplicación de micro espacios públicos de manera vertical.<sup>15</sup> Ello presupone la superposición de esferas de interacción, es decir, la integración de distintos niveles de identificación y diferenciación. Desde la esfera escuela, la ciudad, la región, el país y por último la esfera europea.

Lo anterior presupone multiplicar los equilibrios, intensificar la búsqueda de balance y sobre todo conformar un individuo más plural, más comprensivo, más humano. En tanto más espacios con lógicas de contradicción existan, el individuo tendrá que juzgar y comprender en más niveles, en más campos. No se pretende por ello extender la capacidad de juicio o ampliar la moral del individuo, y recuperar una moral que dé orden y forma a la pluralidad. Una ciudadanía tridimensional constituye una potenciación y una mayor aceptación de la condición humana de pluralidad y libertad, incluso en comparación con otras democracias como Estados Unidos y Japón. De manera que incitar a juzgar y comprender en mayor medida, sólo se traduce en una invitación a ser más verdaderamente político, a ser más humano. El individuo que intenta la búsqueda de equilibrio en distintos espacios, sugiere Clarke, habrá de ser más versátil, más flexible, más inquisitivo, habrá pues de tener una modo de vida más reflexivo,<sup>16</sup> más coherente. Finalmente una ciudadanía ampliada supone mayor sentido a la existencia del individuo.

---

<sup>14</sup> Bourdieu, Pierre, *La distinction*, (Paris, Seuil, 1971).

<sup>15</sup> Clarke, Paul B., 'Between the Public and the Private', en Clarke y Linzey, (eds.), *A dictionary of Ethics, Theology and Society*, (London: Routledge, 1996).

<sup>16</sup> Vease la referencia no. 48.

La ciudadanía europea supone, desde mi punto de vista, esta implosión de la búsqueda de equilibrios. La superposición de esferas de identidad y diferencia tanto al interior de las sociedades nacionales posmodernas, como a la escala de la Unión Europea, supone un ensanchamiento de la noción de ciudadanía, un enriquecimiento de la vida individual y plural de los individuos europeos. Por lo tanto la ciudadanía europea representa un nuevo equilibrio entre lo público y lo privado, entre el futuro posnacional y el pasado wesfaliano.