

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Nuevas estrategias de repolitización para el espacio político.
Una propuesta desde la fenomenología política de Hannah
Arendt**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Sergio Quintero Martín

Director

Juan Antonio Fernández Manzano

Madrid
Ed. electrónica 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Nuevas estrategias de repolitización para el espacio político. Una propuesta desde la fenomenología política de Hannah Arendt

MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

Sergio Quintero Martín

Director

Juan Antonio Fernández Manzano

Madrid, 2019

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía



**Nuevas estrategias de repolitización para el espacio
político. Una propuesta desde la fenomenología política
de Hannah Arendt**

**New Strategies of Repolitization for the Political Space. An Approach
from Hannah Arendt's Political Phenomenology**

Sergio Quintero Martín

Madrid, 2019

Director

Juan Antonio Fernández Manzano

© Sergio Quintero Martín, 2019

¡Oh, mi yo! ¡Oh, mi vida!

*“¡Oh, mi yo! ¡Oh, vida!... de sus preguntas que vuelven,
del desfile interminable de los desleales, de las
ciudades llenas de necios,
de mí mismo, que me reprocho siempre (pues,
¿quién es más necio que yo, ni más desleal?)*

*De los ojos que en vano ansían la luz, de los objetos
despreciables, de la lucha siempre renovada,
de lo malos resultados de todo, de las multitudes
afanosas y sórdidas que me rodean,
de los años vacíos e inútiles de los demás, yo
entrelazado con los demás,
la pregunta, ¡Oh, mi yo!, la pregunta triste que
vuelve — ¿qué de bueno hay en medio de estas
cosas, oh, mi yo, oh, vida?*

Respuesta

*Que estás aquí — que existe la vida y la identidad,
que prosigue el poderoso drama, y que puedes contribuir con un verso”*

(Walt Whitman)

A Blanca

Agradecimientos

Me gustaría agradecer, en primer lugar, a todas aquellas personas que han hecho posible la realización de este trabajo, arrojando algo de luz en los momentos de incertidumbre y oscuridad con sus aportaciones, por breves o pequeñas que pudieran parecer. Gracias por el apoyo, la constancia y el afecto recibido. De una manera más concreta, querría agradecer:

A Juan Antonio Fernández Manzano, director de la tesis y principal promotor de este trabajo. Su apoyo incondicional y su interés por esta investigación me han facilitado una guía en este arduo camino. Las reuniones y las conversaciones, que trascendían esta investigación, para discutir sobre el carácter poliédrico de la Filosofía.

A los profesores que, con su aportación, han colaborado y orientado mi investigación. Quiero agradecer a Fina Birulés y a Antonio Campillo por nuestras breves, aunque fructíferas, reuniones que avivaron mi interés por el pensamiento y la figura de Hannah Arendt. Gracias también, y especialmente, a Emilio Roger Ciurana por estos años de amistad y ayuda desde Valladolid, dándome la posibilidad de poner a prueba mis conocimientos.

A la Universidad Complutense de Madrid, por el apoyo institucional para la elaboración de este trabajo, así como por los congresos y los seminarios que, desde la Asociación TALES, hemos podido organizar. En este sentido, quiero agradecer especialmente a las secretarías de la Facultad de Filosofía por su paciencia, comprensión, dedicación y las facilidades prestadas en el ámbito burocrático, a pesar de mi torpeza.

A mis compañeros y amigos de la Asociación TALES por su apoyo y complicidad en estos años y por las inolvidables experiencias que hemos disfrutado juntos. Gracias por los ánimos, las risas y las conversaciones sempiternas.

Y, por último, a la inestimable ayuda de mi familia. A mis padres, Arancha y Antonio, por estar ahí y darme la oportunidad de crear. A mi hermana, Eva, en quien siempre encuentro un apoyo. Y, especialmente, a mi tía Esmeralda por abrirme las puertas a la Filosofía.

ÍNDICE

Resumen / Summary	15
Resumen	17
Summary	23
Nota preliminar sobre los procedimientos de citación	29
Prólogo	31
Capítulo 1. La despolitización del espacio político: el vaciamiento de <i>lo público</i> en la era global	47
Introducción	49
1.1. La <i>Neolebenswelt</i>	52
1.1.1. La narración normativa del mundo contemporáneo	52
1.1.2. La deconstrucción de la <i>Neolebenswelt</i> : el poder inteligente	58
1.1.2.1. El emotivismo de la autoridad posmoderna	64
1.1.2.2. El <i>materialismo honesto</i> del consumismo	67
1.1.2.3. La confesionalidad del panóptico digital	71
1.2. El diseño del mundo global	77
1.2.1. El noble mito del neoliberalismo	77
1.2.2. La arquitectura del <i>mundo occidental</i> : la globalización amurallada y el nacionalismo económico	81
1.2.3. El ejemplo de Singapur: el capitalismo autoritario	83
1.3. Conclusiones	86
Capítulo 2. La fenomenología política de Hannah Arendt	91
Introducción	93
2.1. <i>Retornando a Hannah Arendt</i>	97
2.1.1. La génesis del pensamiento arendtiano	97
2.1.2. La recuperación del imaginario simbólico arendtiano	103
2.1.3. <i>Was ist Politik?</i>	110

2.2. La vinculación espacial de la política: el <i>Zwischen-Raum</i>	117
2.2.1. El <i>retorno al</i> lugar de los asuntos humanos	117
2.2.2. El espacio político en el mundo moderno	124
2.2.2.1. El elitismo del espacio a-político	125
2.2.2.2. La segregación del espacio político	126
2.2.2.3. El orden social	129
2.2.2.4. La maleabilidad de la opinión pública	130
2.2.2.5. La tecnificación del poder político	132
2.2.2.6. La sacralización del Estado-nación	134
2.2.2.7. El mesianismo ideológico	137
2.2.3. El vaciamiento de la vida pública ante el fenómeno del totalitarismo	137
2.3. La libertad como la <i>raison d'être</i> de la política	143
2.3.1. La pregunta hermenéutica por la libertad	143
2.3.2. El desenvolvimiento contemporáneo del <i>no-ser-libre</i>	151
2.4. El <i>factum</i> de la pluralidad	154
2.4.1. El <i>thaumadzein</i> por la pluralidad	154
2.4.2. El desarrollo del <i>nosotros político</i>	160
2.4.3. La enajenación del mundo: la metáfora del <i>mundo-desierto</i>	164
2.5. Las diferentes dimensiones del concepto arendtiano de «política»	168
2.5.1. La polisemia del fenómeno de lo político	168
2.5.2. La dimensión ontológica de la política: la <i>primera natalidad</i>	171
2.5.3. La dimensión antropológica de la política: el triunfo del <i>animal laborans</i> y del <i>homo faber</i>	174
2.5.4. La dimensión histórica de la política: la <i>segunda natalidad</i>	178
2.6. Conclusiones	184

Capítulo 3. El arte de la política **193**

Introducción	195
3.1. La reformulación de la fenomenología política	201
3.1.1. Pensar la política desde el <i>realismo utópico</i>	201
3.1.2. La política más allá de los límites arendtianos	207
3.1.2.1. La hermenéutica de la violencia	213
3.1.2.2. La física del poder	221
3.1.2.3. La recuperación del republicanismo de matriz aristotélica	226

3.1.3. El arte de la política	233
3.2. La arquitectura del marco filosófico para la política	239
3.2.1. La topología del espacio político	239
3.2.1.1. La <i>escalera política</i>	250
3.2.2. Los elementos para una nueva cultura política	258
3.3. Conclusiones	266
Capítulo 4. Conclusiones	274
4.1. La incongruencia discursiva de la <i>Neolebenswelt</i>	276
4.1.1. La <i>matriz de Fukuyama</i>	276
4.1.2. La distorsión de la realidad en el mundo global	283
4.2. La recuperación de <i>lo</i> político	289
4.2.1. Los criterios para una estrategia de repolitización	289
4.3. El oasis	307
4.3.1. Pensar en el futuro	307
Bibliografía	312
Bibliografía principal	314
Bibliografía secundaria	333
Contenido web	344
Filmografía	344

Resumen / Summary

Nuevas estrategias de repolitización para el espacio político. Una propuesta desde la fenomenología política de Hannah Arendt

Resumen

Esta investigación explora la fenomenología política de Hannah Arendt, estudiando su pertinencia como base teórica y filosófica, para formular estrategias de repolitización dentro del espacio político. Siguiendo su investigación, la tesis principal de este trabajo se centra en concebir el fenómeno de *lo político* como un constructo artificial fruto de la participación conjunta, y no como una realidad antropológica nacida del gregarismo humano. Para entender a Arendt, es necesario entender que su reflexión sobre la política no es una cuestión accidental, sino que se circunscribe a un proyecto más amplio para la *revalorización del mundo* valiéndose de las cuestiones que a ella le suponían una preocupación vital. Continuar con el legado de Arendt lleva implícita otra tesis, a saber: el análisis de la *fragilidad* de nuestro tiempo revela, de manera evidente, que vivimos en un mundo carente de política, construido para satisfacer los intereses corporativos del sistema económico. Para complementar esta tesis se abordarán ideas como la deconstrucción del marco teórico-político del mundo global, la recuperación de la filosofía de la *acción* y de la tradición republicana, así como la elaboración de una arquitectura del espacio político que incluya formal y materialmente al conjunto de los miembros de una comunidad. El último apartado de nuestra investigación, a modo de conclusión, es la visibilización de una serie de pautas para elaborar estrategias concretas de repolitización que sirva como elemento vertebrador de futuros modelos políticos de convivencia.

Objetivos

El primer objetivo de este trabajo es conocer y comprender la especificidad de nuestro tiempo y aproximarnos de manera institucional y política a los desafíos que surgen en el mundo global. El segundo objetivo, consiste en analizar los principales conceptos que forman la fenomenología política de Arendt para comprobar la pertinencia de su propuesta de repolitización, la *felicidad pública*, en la actualidad. El tercer objetivo, se basa en la presentación del marco teórico y filosófico de una estrategia fenomenológica de repolitización del espacio político que supere las *fragilidades* de nuestro tiempo.

Metodología

La metodología empleada a lo largo de esta investigación se fundamenta en la lectura, el análisis y el comentario de textos y materiales gráficos filosóficos. Como se trata de una investigación filosófica, la labor principal es la recopilación de textos, sobre los cuales se realizan una serie de notas para contrastar las ideas con distintos autores y corrientes de pensamiento. Para desarrollar esta metodología hemos articulado tres vías:

1. La perspectiva sistémica: es un método de investigación y síntesis de información basada en una estructura, o mapa a modo de herramienta conceptual, que nos permite tener una visión mereológica y de conjunto del marco teórico, permitiendo una contextualización más clara y eficaz de la información.
2. La deconstrucción como herramienta filosófico-hermenéutica de análisis conceptual basado en dos momentos:
 - a. La genealogía, donde se produce un ejercicio arqueológico orientado a rastrear críticamente un concepto, una idea, un problema o un autor hasta sus orígenes. El análisis posterior se realiza teniendo presente su elemento y forma original.
 - b. La contextualización, donde se produce un ejercicio de actualización y rehabilitación de dicho concepto, idea, problema o autor al marco de referencia contemporáneo. La intención de este proceso es dar vigencia al pasado ante las preocupaciones actuales como parte de un discurso crítico o como parte de la *revalorización del mundo*. A lo largo de la contextualización se puede añadir la descripción progresiva del proceso histórico de transformación hasta la actualidad o simplificar el proceso detallando su estado actual para compararlo con el momento original. En ambos casos se trata de un ejercicio hermenéutico de retorno sobre el concepto, la idea, el problema o el autor para recuperarlos como herramienta filosófica debidamente actualizada.
3. La ecología de la *acción*: es un método de actuación basado en el principio ecológico de *acción*, es decir, en el hecho de pensar la cultura y la sociedad como la ecología (restringida) piensa el medio ambiente. En este modo de pensar la realidad del mundo se integran los desafíos contemporáneos, no como cuestiones aisladas, sino desde una perspectiva sistémica y mereológica. La realidad es concebida como parte de un ecosistema global interconectado. Las repercusiones de la *acción* ecológica afectan transversalmente a los seres humanos y a la totalidad del entorno en el que viven.

Por medio de este trabajo hemos intentado realizar una aproximación no digmática a los problemas políticos transnacionales. Estas vías metodológicas nos abocan a reflexionar sobre nuestro tiempo a

través del cuestionamiento de las diferentes categorías, valores y prejuicios heredados que imperan en el mundo global. Por esta razón, podemos abrir una vía de investigación mediante la cual pensar exhaustivamente el tema central de nuestra investigación, la relación de la *espacialidad* con el fenómeno de *lo político*, de una forma original y sin restricciones dogmáticas.

Resultados

El análisis de la fenomenología de Arendt, donde elabora su comprensión reflexiva sobre la política, nos permite exponer los siguientes resultados:

- En Arendt hay un fuerte interés por el fenómeno de *lo político* que recorre transversalmente su obra. La forma en la que Arendt entiende la política se cimienta en la recuperación de la filosofía de la *acción* y del republicanismo, formando parte, de manera *sui generis*, de las tradiciones del neo-aristotelismo y el neo-republicanismo, respectivamente.
- El recorrido no sistemático del pensamiento arendtiano también nos ha permitido comprender mejor la importancia de los autores y las tradiciones que influyeron en Arendt. La fenomenología política es la herramienta apropiada que Arendt encuentra para su proyecto de *revalorización del mundo*, donde las influencias más importantes y decisivas se encuentran en la filosofía de Martin Heidegger y Karl Jaspers, y en la tradición republicana de matriz aristotélica, puesto que le permiten elaborar sus principales categorías filosóficas (*acción*, *participación*, *vita activa*, pluralidad, comunicación, libertad).
- La visión de Arendt por la política no es unitaria, sino que ha ido modificándose a lo largo de los años, incorporando la recepción de textos y, sobre todo, de los problemas que a ella le suscitaban un interés vital. Por ejemplo: la cuestión judía, el totalitarismo, el concepto de mal, la idea de amistad, la filosofía griega y romana, el tema de los derechos civiles en Estados Unidos, y el problema de la violencia, entre otros.
- La falta de prescripción politológica es una acción premeditada en Arendt, puesto que su interés no es tanto la filosofía política como sí lo es la teoría política. La política arendtiana está vinculada a la participación conjunta y espontánea de los seres humanos en un espacio de aparición común.

Como consecuencia de la exposición a la *fragilidad* de nuestro tiempo, desde la perspectiva arendtiana presentamos varios resultados, a saber:

- La fenomenología arendtiana nos ayuda a vislumbrar el progresivo vaciamiento político de la vida pública en el mundo global, siendo sustituida por una jerarquización socio-económica cada vez más férrea.
- La deconstrucción de las fuentes del poder del mundo occidental nos lleva a preocuparnos por el problema esencial de nuestro tiempo: la imposición de una nueva subjetividad humana, basada en un proceso de adiaforización [*adiaphorization*], servidumbre y autoexplotación.
- La arquitectura actual del mundo pone de manifiesto la fractura social, económica, territorial e ideológica imperante que establece un fenómeno global de *apartheid* tecnológico. El punto central de esta arquitectura está relacionado con la reproducción específica del imperativo del capital y su lógica expansionista.
- La violencia se yergue como el elemento vertebrador de la convivencia humana, reduciendo la política a una autoridad *ad baculum*. En este sentido, el funcionamiento del mundo global se encuentra supeditado al mito del neoliberalismo.

La comprensión de esta realidad global, junto con la fenomenología arendtiana y la comparación con las reflexiones posteriores sobre la repolitización del espacio político, nos conducen a los siguientes resultados:

- La fenomenología arendtiana está vinculada con las propuestas contemporáneas de autores como Martha Nussbaum y Seyla Benhabib, como muestra el hecho de que en ambas podemos encontrar ideas que subyacen a la visión de la política defendida por Arendt. Por ejemplo: la importancia de la implicación participativa en la vida pública, la reformulación del valor del Estado, la *fragilidad* de una ciudadanía unitaria en un mundo global, etc.
- Las diferentes formas de presentar una estrategia de repolitización dentro del espacio político deben tener como elementos en común la aceptación de la pluralidad, la eliminación de las restricciones participativas, la segregación espacial y las condiciones materiales que imposibilitan la implicación en la vida pública como la penuria, el filisteísmo y el excesivo uso de los ecosistemas virtuales.
- El marco filosófico en la estrategia que proponemos está basado en una visión de la política multinivel que mantiene los valores de participación, pluralidad y libertad política desde el ámbito local hasta el ámbito transnacional y global.
- El neo-republicanismo y la filosofía de la *acción*, presentes en la fenomenología arendtiana, esconden en su fondo un activismo y un asociacionismo que resultan esenciales para la comprensión de la política como no dominación, la elaboración de una cultura política versátil y la comunicación entre el pluralismo político.

- La propuesta sostenida tiene un carácter contextual y provisional, abierto al debate siempre que acepte radicalmente la pluralidad, la diferencia y la incertidumbre que subyacen en el diálogo y la *acción* políticos.

Los resultados que culminan nuestra investigación, a modo de conclusiones finales, son los siguientes:

- La incongruencia y la falta de capacidad *autopoiética* y hermenéutica de la narración imperante en el mundo global, impide una resolución efectiva de los desafíos transversales y sesga la comprensión y el diagnóstico de la realidad por medio de un diagnóstico.
- La elaboración de las pautas generales para una estrategia concreta de repolitización del espacio político conjugando las tesis anteriormente mencionadas.
- La validez de la fenomenología política como herramienta para reflexionar sobre el futuro y el devenir de la pluralidad.

Conclusiones

En Arendt encontramos una novedosa reflexión sobre el fenómeno de *lo político*, que se va conformando de manera complementaria a su proyecto de *revalorización del mundo*. La originalidad de la fenomenología arendtiana se encuentra, a nuestro juicio, en el diálogo intencionalmente inacabado con su interlocutor y, sobre todo, con ella misma, que genera más preguntas que respuestas. Arendt pone el foco de atención de sus reflexiones sobre teoría política en aquellos elementos olvidados o, deliberadamente, ignorados por la tradición filosófica occidental. Este trabajo ha tratado de recoger las mejores intuiciones y postulados arendtianos sobre la política para continuar con su investigación fenomenológica, pero contextualizándola a nuestro mundo global. La propuesta de esta investigación recoge, además, el pensamiento de diversos autores contemporáneos para elaborar nuestra reflexión distanciándonos de propuesta arendtiana para contextualizar el valor de la política desde nuestro tiempo. La reflexión sobre el fenómeno de *lo político* nos sirve para traspasar el estatismo y el pensamiento acrítico que envuelve nuestro mundo y elaborar estrategias de repolitización para el espacio político que se está abriendo globalmente.

New Repolitization Strategies for the Political Space. An Approach from Hannah Arendt's Political Phenomenology

Summary

This research explores the political phenomenology of Hannah Arendt. It is an analysis of its relevance as a theoretical and philosophical basis, to formulate a repolitization strategy within the political space. Following her research, the main thesis of this work focuses on conceiving the phenomenon of the political as an artificial construct of intersubjective participation, and not as an anthropological reality of human gregariousness. It is necessary to understand Arendt that her reflection on politics is not an accidental matter, but that the phenomenon of politics is circumscribed to a broader project to the *revaluation of the world* through the treatment of issues that for her were a vital concern. Continuing with Arendt's legacy carries another implicit thesis, namely: the analysis of the *fragility* of our time reveals, in an evident way, that we live in a world lacking in politics, built to satisfy the corporate interests of the economic system. To complement this thesis, ideas such as the deconstruction of the theoretical-political framework of the global world, the recovery of the philosophy of *action* and the republican tradition will be addressed, as well as the idea that the architecture of the political space should formally and materially include set of members of a political community. The last section of our research, by way of conclusion, is the elaboration of a strategy of re-politicization for the political space that serves as the backbone of future political models of coexistence.

Objectives

The first objective of this work is to show the relevance of Arendt's political phenomenology as a tool to address and solve the concrete political problems that emerge as a consequence of the specificity of the global world. The second objective is based on deconstructing the theoretical and argumental base of the instrumentalized discourse that imposes a way of understanding reality through the cultural superiority of Occident. The third objective is to present the theoretical and philosophical framework of a strategy for a political space re-politicization to overcome the *fragility* of our time and to think about new political forms of coexistence.

Methodology

The methodology used throughout this research is based on reading, analysis and observation of philosophical texts and graphic material documentaries. As it is a philosophical investigation, the main task is the compilation of texts, on which a series of notes are made to contrast the ideas with different authors and currents of thought. To develop this methodology we have articulated three ways:

1. The systematic perspective: it is an investigation and synthesis of information method based on a structure, or map as a conceptual tool, that allows us to have a mereologic and overall vision of the theoretical framework, allowing a more clear and effective contextualization of information.
2. Deconstruction: is a philosophical-hermeneutic method of conceptual analysis based on two moments:
 - a. Genealogy, where an archaeological exercise is produced aimed at critically tracking a concept, an idea, a problem or an author to its origins. The subsequent analysis is done keeping in mind its original element and form.
 - b. Contextualization, where an exercise of updating and rehabilitation of said concept, idea, problem or author to the contemporary frame of reference takes place. The intention of this process is to give validity to the past in the face of current concerns as part of a critical discourse or as part of the revaluation of the world. Throughout the contextualization you can add the progressive description of the historical process of transformation to the present or simplify the process by detailing its current status to compare it with the original moment. In both cases it is a hermeneutic exercise of return on the concept, the idea, the problem or the author to recover them as a philosophical tool duly updated.
3. The ecology of *action*: it is a method of action based on the ecological principle of *action*, that is, in the fact of thinking about culture and society as ecology (restricted) thinks about the environment. In this way of thinking about the reality of the world, contemporary problems are integrated, not as isolated questions, but from a systemic and mereologic perspective. Reality is conceived as part of an interconnected global ecosystem. The repercussions of ecological *action* affect transversely to humans and the totality of the environment in which they live.

Through this work we have tried to make a non-systematic approach to transnational political problems. These methodological ways lead us to reflect on our time through the questioning of the

different categories, values and inherited prejudices that prevail in the global world. For this reason we can open a research channel through which to think thoroughly about the central theme of our research, the *spatiality* of the phenomenon of politics, and, therefore, the political reality, in an original way and without dogmatic restrictions.

Results

The analysis of Arendt's phenomenology, where she elaborates her reflexive comprehension on politics, allows us to present the following results:

- In Arendt there is a strong interest in the phenomenon of politics that crosses her work transversally. The way in which Arendt understands politics is based on the recovery of the philosophy of *action* and republicanism, forming part, *sui generis*, of the traditions of neo-Aristotelianism and neo-republicanism, respectively.
- The non-systematic journey of Arendtian thought has also allowed us to better understand the importance of the authors and the traditions that influenced Arendt. Political phenomenology is the appropriate tool that Arendt finds for her project of *reevaluation of the world*, where the most important and decisive influences are found in the Martin Heidegger' and Karl Jaspers' philosophy, and in the republican tradition, since they allow her to elaborate her main philosophical categories (*action*, participation, *vita activa*, plurality, communication, freedom).
- Arendt's vision for politics is not unitary, but has been modified over the years, incorporating the reception of texts and, above all, the problems that a vital interest aroused her, such as: the Jewish question, totalitarianism, the concept of "evil", the idea of friendship, Greek and Roman philosophy, the issue of civil rights in the United States, and the problem of violence, among others.
- The lack of a political prescription is a premeditated action in Arendt, since she is not that much interested in political philosophy than in political theory. The Arendtian policy is linked to the joint and spontaneous participation of human beings in a space of common appearance.

As a result of the exposure to the fragility of our time from the Arendtian perspective we present several results, namely:

- The Arendtian phenomenology helps us to perceive the progressive political emptying of public life in the global world, being replaced by an ever more rigid socioeconomic hierarchy.

- The deconstruction of the power sources in the Occidental world leads us to worry about the essential problem of our time: the imposition of a new human subjectivity, based on an *adiaphorization* process, servitude and self-exploitation.
- The current architecture of the world reveals the prevailing social, economic, territorial and ideological fracture that establishes a global phenomenon of technological apartheid. The central point of this architecture is related to the specific reproduction in the imperative of capital and its expansionist logic.
- Violence stands as the backbone of human coexistence, reducing politics to an authority *ad baculum*. In this sense, the functioning of the global world is subject to the Neoliberalism myth.

The comprehension of this global reality, relative to the Arendtian phenomenology and the comparison with the later reflections about the re-politicization of the political space, lead us to the following results:

- The Arendtian phenomenology is linked to the contemporary approaches of authors such as Martha Nussbaum, Seyla Benhabib and Slavoj Žižek, as shown by the fact that in all of them we can find ideas that underlie Arendt's vision of politics, for example: the importance of *active* participation in public life, the reformulation of the value of the State, the *fragility* of a unitary citizenship in a global world, etc.
- The different ways of presenting a strategy of re-politicization within the political space should have as common elements the approval of plurality, the elimination of participatory restrictions, spatial segregation and material conditions that preclude involvement in public life, for example: extreme poverty, philistinism, and excessive hours of work.
- The philosophical framework in the strategy we propose is based on multilevel policy vision that maintains the values of participation, plurality and political freedom from the local level to the transnational and global level.
- The neo-republicanism and the philosophy of *action*, present in the Arendtian phenomenology, hide in its background an activism and an associationism that are essential for the communication of a versatile political culture and connected with the diversity of the world.
- The sustained approach to understand the phenomenon of politics as an artificial construct involves radically accepting human plurality and, as a consequence, accepting the hermeneutic work of openness to difference and the uncertainty that entails dialogue and political action.

The results that culminate our investigation, by way of final conclusions, are the following:

- The incongruity and lack of *autopoietic* and hermeneutic capacity of the *Neolebenswelt* narrative to engage transnational challenge determines the understanding of reality through an inaccurate and biased diagnosis.
- The elaboration of the general guidelines for a strategy of re-politicization for the political space in the global world, using what we have learned from Arendt's phenomenology, from the authors in which we have deepened and from the deconstruction of our time.
- The validity of political phenomenology as a tool to reflect on the future and the becoming of humans.

Conclusions

In Arendt we find a novel reflection about the phenomenon of the politics, which is shaped in a complementary way to its project of revaluation of the world. The originality of the Arendtian phenomenology is, in our opinion, in the intentionally unfinished dialogue with its interlocutor and, above all, with herself, which generates more questions than answers. Arendt puts the focus of his reflections on political theory on those elements forgotten or, deliberately, ignored by the western philosophical tradition. This work has tried to collect the best Arendtian insights and postulates about politics in order to continue with her phenomenological research, but contextualizing it to our global world. The proposal of this research also includes the thought of authors linked and influenced by her, showing the richness and diversity of the reflections about politics. In this way we have been able to criticize the main authors of the occidental philosophical tradition, especially Thomas Hobbes and Carl Schmitt, and their defense about the contemplative vision of politics, and, at the same time, we have distanced ourselves from the Arendtian phenomenology to rethink the value of politics from our time. The reflection about the phenomenon of the political serves to transfer the statism and the uncritical thinking that surrounds the global world and to elaborate a strategy to repolitize it. In addition, reflection about politics introduces us to the Gordian knots of philosophy (ecology, feminism and transhumanism) that must be overcome to be able to think about the future.

Nota preliminar sobre los procedimientos de citación

Para evitar confusiones y agilizar la lectura utilizaremos una serie de abreviaturas sobre las obras imprescindibles de Hannah Arendt en relación a nuestro trabajo. En cambio, no haremos anotaremos abreviadas para aquellas obras a las que nos hemos referido en contadas ocasiones, debido a que empeoraríamos el estudio del texto. De todas formas, la bibliografía final, tanto la principal como la secundaria, contienen la información completa de las obras citadas.

En lo referente a las obras de Arendt, mencionaremos aquellas obras que nos han servido para configurar lo que podríamos llamar el *corpus arendtiano* de la fenomenología política.

Índice de abreviaturas

CH = *La condición humana* (1958/2016a)

CK = *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982/2003)

CR = *Crisis de la República* (1972/1998b)

DF = *Diario filosófico 1950-1973* (2018a)

DHA = *De la historia a la acción* (1995)

EJ = *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (1963/1999)

EPF = *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961/1996)

HTO = *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968/1990a)

KM = *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (2007)

OT = *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a)

PP = *La promesa de la política* (2016b)

QP = *¿Qué es la política?* (1993/2015)

SR = *Sobre la revolución* (1963/1988)

VE = *La vida del espíritu* (1978/2016c)

Prólogo

Prólogo

Nuestra investigación tiene como objetivo el estudio pormenorizado del fenómeno de *lo político* y, especialmente, de la vinculación que guarda con la *espacialidad*, medio por el que se manifiesta en el mundo. Para realizar esta tarea continuaremos con la línea de pensamiento no-sistemático que marca la fenomenología política de Hannah Arendt. Nuestra primera aproximación a la ecléctica fenomenología arendtiana es deudora, en buena medida, de los fragmentos de una obra proyectada durante la década de los años cincuenta del siglo XX que jamás vio la luz: *Einführung in die Politik, o Introducción a la política*. Estos fragmentos y notas fueron recopilados, editados y presentados por la socióloga alemana Ursula Ludz, componiendo un texto póstumo de Arendt bajo el título *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß* (1993). En español se tradujo cuatro años después por Rosa Sala Carbó como *¿Qué es la política?* (1993/2015), añadiendo Fina Birulés una completa introducción al pensamiento arendtiano. Originalmente, la obra proyectada por Arendt no era una introducción política al uso para presentar un estudio de la ciencia o de la teoría política. Su intención fue “llevar al interior (*intro-ducere*) de las experiencias políticas genuinas” (Kohn, 2016: 12). A pesar de la brevedad de esta obra póstuma, las referencias a varias de sus obras más relevantes, tanto publicadas como en proceso de elaboración en ese momento, nos conectan transversalmente con su pensamiento fenomenológico: *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a), *La condición humana* (1958/2016a), *Sobre la revolución* (1963/1988), *Eichmann en Jerusalén* (1963/1999), varios de los ensayos que formarían la obra *Entre el pasado y el futuro* (1961/1996), y otra obra que no vio la luz pero que Arendt planificó durante la misma década de los cincuenta y que iba a llevar por título *Elementos totalitarios en el marxismo*. En su proyecto fenomenológico, Arendt persigue comprender el *factum* de la ruptura y el abismo que surge entre la tradición filosófica y la *fragilidad* de la realidad histórica tras la descomposición de la política con el totalitarismo.

La recepción de la obra de Arendt nunca ha estado exenta de polémica, ya fuera por su vida personal y sus declaraciones, o por la controversia que generaron varias de sus obras, como por ejemplo fue el caso de *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963/1999). Una controversia sobrevenida por la cuestión que Arendt describe sobre el colaboracionismo de algunos miembros de los consejos judíos con el régimen nazi. Esta controversia ignora la pertinente crítica filosófica que subyace en la propia obra, puesto que el mal no puede ser simultáneamente banal y radical. Como señala la propia Arendt al final de esta obra: “Cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente.

Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth” (EJ: 433). A raíz del encargo que la revista *The New Yorker* le hace para cubrir el juicio de Eichmann, Arendt revisó su idea del mal radical, de cuño kantiano y presentada en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a), para señalar que el mal cometido por los seres humanos sin motivo ni convicciones, es decir, por seres humanos que rehúsan ser personas, tiene unas consecuencias políticas mucho más graves que si se trata de un mal radical. De hecho, en las sociedades totalitarias esta nueva forma de mal que describe Arendt condujo a su colapso moral. Esta fue la base en torno a la que elaboró su noción de «banalidad del mal», “acuñada para describir los hechos monstruosos que fueron perpetrados por las personalidades burocráticas débiles, anónimas, tales como los altos funcionarios nazis” (Moran, 2011: 287). A pesar de que posteriormente quedó plasmado que Eichmann no fue aquel pobre burócrata que únicamente cumplía órdenes, sino alguien fiel a la ideología nazi; Arendt apuntó el foco de atención sobre una cuestión que hasta entonces había pasado inadvertida para la filosofía política, a saber: la existencia de un mal estructural que afectaba y deformaba la comprensión misma de la política y, con ello, la del espacio político. Arendt expuso la posibilidad de que los males más extremos fueran cometidos por las personas más superfluas, como parte de una estructura de deshumanización que les impide realizar juicios morales y, por ende, desintegra la capacidad de pensar por uno mismo [*Selbstdenken*]. Aunque el caso concreto de Eichmann durante los Juicios de Núremberg fuera una farsa, le sirvió a Arendt para revelar la estructura de la banalidad del mal.

La tesis central que subrayaremos en nuestra investigación, siguiendo la intuición que recoge Arendt, es que la política debe ser entendida como un constructo artificial que surge de la participación intersubjetiva en un espacio de aparición y visibilización común, pero no como una realidad antropológica que es inmanente y obvia a la existencia humana como consecuencia del mero gregarismo. La reflexión de Arendt sobre el fenómeno de *lo político* se circunscribe a un interés ulterior en su pensamiento: la *revalorización del mundo*. Este interés se encuentra íntimamente ligado con la idea de recuperar la responsabilidad política para con la diversidad del mundo, “se trata de una responsabilidad que aspira a remodelar el mundo aún sin poder dominarlo, [...] la cuestión de responsabilidad co-responde a la aspiración de encontrar un punto de acuerdo entre la receptividad y la acción, entre acoger y cambiar” (Birulés, 2007: 237). La política no es una tema accidental o baladí en su pensamiento, sino que vertebra el tratamiento de las principales cuestiones que en ella han representado una preocupación vital en algún momento de su vida, entre las que destacaremos la cuestión judía, el totalitarismo, el concepto de «mal», la idea de amistad, la filosofía griega y romana, el tema de la revolución y el problema de la violencia.

Los estudios en torno a la figura y la obra de Arendt se han intensificado en las últimas décadas debido a la reedición de sus principales obras y, en nuestra opinión, con motivo de la obra compilatoria que presentó Dana Villa titulada *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (2001). La importancia de esta obra es que cuenta con la participación los principales especialistas en Arendt, entre los que destacaremos a Margaret Canovan, Seyla Benhabib, Jerome Kohn, George Kateb, Jacques Taminiaux, Maurizio Passerin d'Entrèves, y Richard Bernstein. Además, incluye una importante bibliografía que remite a los trabajos más completos sobre el pensamiento arendtiano. De la amplia base bibliográfica que existe sobre Arendt, resaltamos las obras que hemos utilizado para adentrarnos y contextualizar su pensamiento: *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (1981) de Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (1984) de George Kateb, el texto de Margaret Canovan *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought* (1992), *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (1994) de Maurizio Passerin d'Entrèves, *Hannah Arendt: Política y acontecimiento* (1996) de Anne Amiel, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996b) de Seyla Benhabib, *Hannah Arendt: An Introduction* (1998) de John McGowan, la obra editada por Simona Forti y titulada *Hannah Arendt* (1999), y *El genio femenino: la vida, la locura, las palabras. 1. Hannah Arendt* (2000) de Julia Kristeva.

Junto a estas obras, tenemos que destacar las lecturas complementarias que completan nuestra investigación sobre la fenomenología arendtiana, como son: *Hannah Arendt: Life is a Narrative* (2001) de Julia Kristeva, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (2001) de Simona Forti, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt* (2002) de Margaret Betz Hull, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt* (2007) de Patricia Owens, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship* (2015) de Jon Nixon, la obra conjunta editada por Seyla Benhabib y titulada *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (2010), y las ediciones de tres textos de Jerome Kohn donde complica escritos y ensayos de Arendt: *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (2005), *La promesa de la política* (2016b), y *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975* (2018). Para terminar, en los últimos años, encontramos tres trabajos que corroboran tanto la actualidad del pensamiento arendtiano como la relevancia a la hora de reflexionar sobre desafíos candentes en nuestra realidad: la primera es la obra de Trevor Tchir *Hannah Arendt's Theory of Political Action: Daimonic Disclosure of the 'Who'* (2017), la segunda es de Seyla Benhabib y se titula *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* (2018), y la tercera es *Why Read Hannah Arendt Now?* (2018) de Richard Bernstein.

Asimismo, hemos recopilado los que consideramos los principales estudios que existen en español sobre Arendt y nos sirvieron como punto de partida para adentrarnos en las obras anteriormente mencionadas. Haremos hincapié en las figuras de Fina Birulés y Manuel Cruz, las aportaciones de Antonio Campillo y las traducciones de Agustín Serrano de Haro. En primer lugar, la realización de nuestra investigación no habría sido igual sin la lectura de la introducción que Fina Birulés realiza en la obra *¿Qué es la política?* (1993/2015) y que nos abrió la puerta no solo al pensamiento arendtiano, sino también a las perspectivas que los diferentes especialistas aportan para enriquecer la comprensión de la figura de Arendt. Para ello, Birulés cuenta con las obras recopilatorias de *Hannah Arendt: El orgullo de pensar* (2000) y la segunda edición aumentada de *Hannah Arendt: El legado de una mirada* (2008), donde se recogen las contribuciones de autores como, por ejemplo, los ya citados Margaret Canovan, Seyla Benhabib, George Kateb, Dana Villa y Richard Bernstein, y, además, Martin Jay, Claude Lefort, Hans Jonas, Mary McCarthy y Roberto Expósito. Al mismo tiempo, la cercanía con la que la profesora Birulés habla de Arendt y su forma de entender la política avivó nuestro interés por ahondar aún más en la fenomenología política arendtiana y su preocupación por la *revalorización del mundo*. En segundo lugar, las introducciones que Manuel Cruz realiza de *La condición humana* (1958/2016a) y la obra recopilatoria de ensayos *De la historia a la acción* (1995), traducida por la profesora Birulés, y el enfoque de sus diferentes artículos nos amplía la visión de Arendt sobre la política. En tercer lugar, la relación y la manera de mostrar el pensamiento arendtiano por parte de Antonio Campillo condicionó el hecho de que nos decantáramos por centrar nuestra investigación en la noción de «espacio político», empleando como uno de los textos de referencia el artículo de *Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt* (2002). Por último, en cuarto lugar, el trabajo de traducción de Agustín Serrano de Haro en *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (2005) y en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (2007), nos facilitó profundizar en ensayos y textos que complementan la visión que estamos elaborando de Arendt.

Como podemos apreciar, la labor de recopilación de textos para profundizar en el pensamiento y la filosofía personal de Arendt constituye uno de los puntos clave de nuestra investigación. La continuación que hacemos del legado arendtiano se centra en el análisis de la *fragilidad* de nuestro propio tiempo empleando como herramienta su fenomenología política. De este modo, tomamos en consideración los hitos o acontecimientos históricos de las últimas décadas que han modelado la forma actual del mundo, desde la caída del Muro de Berlín, el Consenso de Washington, el colapso de la URSS y el fin del *apartheid* en Sudáfrica, hasta la crisis bursátil mundial de octubre de 2008 y los movimientos de resistencia e indignación política como las revoluciones de colores, la llamada *Primavera Árabe*, *Occupy Wall Street*, el *15M*, y el movimiento *#MeToo*. Para completar la perspectiva

sistémica sobre nuestra realidad política, recuperamos diversas ideas, conectadas con una heterogeneidad de autores, que serán expuestas conforme avancemos en nuestra investigación. Tal es el caso de la deconstrucción del marco teórico-político del mundo global, la crítica de la fenomenología política de Arendt, la recuperación de la filosofía de la *acción* y de la tradición republicana, y la elaboración de una estrategia de repolitización del espacio político de un modo plural e inclusivo, tanto formal como materialmente. En este punto, la fenomenología arendtiana representa una base teórica y crítica inestimable para reformular los límites de la política en el mundo global.

La elección de Arendt como nuestra pensadora de referencia tiene su génesis en la hipótesis de la que parte nuestra investigación: el Estado contemporáneo, heredero del estado webberiano moderno y construido en un contexto de lógica post-westfaliana y post-totalitaria, se legitima en un diagnóstico erróneo de la realidad política, aspecto que imposibilita una convivencia efectiva e impide el uso de la política para resolver y aproximarse a los problemas comunes. Esta idea se incrementa si resaltamos el hecho de que el espacio para las decisiones globales se está abriendo progresivamente a la toma de conciencia de un entorno cosmopolita e interconectado, pero simultáneamente se encuentra obstaculizada por una férrea concepción de las fronteras y la ciudadanía unitaria que, en última instancia, representa la imposición de una autoridad *ad baculum*. En la actualidad, esta disyuntiva se muestra en la llamada *pax americana* donde Estados Unidos, y sus aliados, subjetivizan el poder para sí, aferrándose a él y autodenominándose como la policía política y los protectores del mundo. Para comprender el espíritu de la época [*Zeitgeist*] en la que vivimos, debemos corregir el diagnóstico de nuestra realidad política de tal modo que incluyamos a la pluralidad como elemento vertebrador en la comprensión de la forma, la validez y el sentido del fenómeno de *lo político*.

Por esta razón, consideramos que el modelo actual de Estado-nación resulta insuficiente para dar cabida y respuesta a los problemas de índole transnacional y global que plantean nuestro *Zeitgeist*. Los desafíos que sobrepasan la capacidad de actuación de los Estados son: la ecología, el sexismo, la pobreza, el racismo, la xenofobia, el hambre, las enfermedades masivas, la violencia, la proliferación armamentísticas, las migraciones, la deslocalización empresarial, la energía, los flujos especulativos de capital, la repartición de recursos materiales y naturales, y el terrorismo. Esto se debe a que sus síntomas y efectos se presentan en los seres humanos de manera transversal y con independencia de las fronteras políticas. Si bien es cierto que debemos resaltar el hecho de que los países ricos e históricamente dominantes sufren con menos dureza las consecuencias de estos problemas que los países pobres y en vías de desarrollo.

La mayor contrariedad y, simultáneamente, la razón de la pertinencia de nuestra investigación es que la existencia actual de los Estados depende de la hibridación que impera entre los poderes políticos y los poderes económicos, como son los mercados bursátiles, las corporaciones transnacionales (CTN) y los *lobbies*. Sin embargo, los desafíos transnacionales y globales no pueden ser resueltos únicamente mediante la actuación individual de un Estado concreto (o un pequeño colectivo de ellos) porque carecen de los medios para realizar una acción efectiva de esa envergadura. Lo único que pueden hacer es solventar las consecuencias y los síntomas inmediatos, pero sin profundizar en sus causas políticas constitutivas. En cambio, el Estado, por su estructuración, sí resulta útil como filial al servicio de las corporaciones, satisfaciendo los intereses y resolviendo los conflictos a favor de los mercados bursátiles y los *lobbies*. Asimismo, los problemas transnacionales tampoco pueden ser atajados por las propias CTN porque esta acción atentaría contra la lógica expansionista y el beneficio constante que requiere el imperativo del capital.

Ante este panorama actual, la figura y el pensamiento de Arendt nos sirven más como fuente de inspiración que como guía. La exégesis que, por medio de su visión *sui generis* de la fenomenología, realiza Arendt de la política, está destinada a resituar el foco de atención de la reflexión política en la hermeticidad de los límites de la filosofía política. La fenomenología política de Arendt realiza una profunda crítica a diversos valores y conceptos que resultan centrales para la tradición filosófica occidental como, por ejemplo, la noción moderna de soberanía, la idea de la subjetivación del poder que culmina en la aparición del fenómeno del totalitarismo, la exclusión participativa de los grupos históricamente desfavorecidos, la consolidación del tabú político, el problema que subyace actualmente en la representación y el filisteísmo, y la sacralización del Estado. El pensamiento de Arendt nos proporciona las herramientas teóricas y filosóficas al margen de dogmatismos, tópicos y sentencias sistémicas, para llevar a cabo una revisión personal de los límites espaciales en los que se circunscribe actualmente el fenómeno de *lo político*. La fenomenología arendtiana orbita en torno a tres cuestiones esenciales: en primer lugar, ¿en qué tipo de mundo queremos vivir?; en segundo lugar, ¿cómo es la concepción de la política que contribuiría a alcanzarlo?; y en tercer lugar, subyaciendo transversalmente en su pensamiento, “¿Por qué hay alguien y no más bien nadie?” (VE: 228).

La presentación del valor que la fenomenología política arendtiana otorga a este trabajo nos acerca a la forma, los medios y el sentido de la política que nos interesa fomentar en el mundo global. Remarcamos la necesidad de pensar el espacio político más allá de una realidad enfangada y al borde, nuevamente, del colapso moral. Actualmente surgen foros globales de debate como el *Foro Social Mundial (FSM)* o el movimiento social *Acción Global de los Pueblos* para fortalecer la comunicación y las estrategias políticas internacionales; así como plataformas ciudadanas, como en el caso de España

con la *Plataforma de Afectados por la Hipoteca* (PAH) o la *Plataforma por la Sexualidad y el Aborto Libres*, que surgen para organizarse y actuar en los entornos locales ante problemas concretos. Del mismo modo, autores como Martha Nussbaum, Seyla Benhabib y Slavoj Žižek reivindican, cada uno a su manera, la necesidad de una reforma profunda y completa del sistema político. Estos casos nos permiten visibilizar el carácter *práxico* del fenómeno de *lo político* como la actividad participativa y abierta que mejor permite abordar los conflictos políticos. Esta concepción general se opone, como sostiene Arendt, a aquella que considera la política como un medio para la perfección teleológica y la universalización de un fin exógeno y ulterior a la propia vida pública.

Por un lado, la política vincula intersubjetivamente a los seres humanos y, como tal, se ubica necesariamente en un espacio caracterizado por la mutabilidad y la imperfección. En cambio, contemplar la política desde una idea de progreso constante y ascendente, conduce a una idealización de la realidad y la negación de los conflictos. A pesar de que la enunciación de los modelos políticos presentes en la tradición filosófica occidental se realizan desde una perspectiva de pureza teórica, como sucede, por ejemplo, con Platón y la república de *Kallipolis* (2003), Agustín de Hipona y la *Ciudad de Dios* (1984), Thomas Hobbes y el *Leviatán* (1651/2011), Immanuel Kant y su confederación de Estados en una paz perpetua (1795/1999), y Carl Schmitt y la teología política (2009); cuando las diferentes tradiciones de la filosofía política (el liberalismo, el comunitarismo y el republicanismo) analizan la posibilidad práctica de construir un modelo político tienden a proponer gobiernos mixtos que conjugan diversos elementos en función de la necesidad, la tradición, el contexto histórico y los conflictos.

La política está en constante construcción y su avance o retroceso está mediado por la forma en que los seres humanos actúan y conciben el mundo. Por esa razón, Arendt se muestra tan crítica y escéptica con las abstracciones que la tradición filosófica hace de la política, como si fuera un fenómeno propio del pensamiento. Sin embargo, el fenómeno de *lo político* no puede ser reducido a una cuestión técnica o a la implementación de un protocolo mecánico de actuación. La política no es una actividad de ingeniería social que requiere un conocimiento específico equivalente al de un cirujano para realizar una operación o al de un marinero para la gobernanza de un barco durante una tormenta. Tampoco puede basarse en una idea predefinida del mundo, en un sentido utópico e inalterable, porque supondría establecer una visión de la política a partir de una imagen distorsionada y sublimada de la realidad. Dentro de esta lógica, los problemas políticos estarían directamente relacionados con la falta de mimesis que el modelo tiene con respecto a la realidad mutable y, como consecuencia, la resolución de los conflictos se efectuaría mediante la modificación de ésta para que progresivamente coincidiera con el ideal impuesto.

Por otro lado, la política no es en sí misma una actividad universal. Si bien es la actividad propiamente humana, no tiene por qué suceder en un sentido teleológico o natural, sino que depende del contexto por medio del cual se articule, así como del cumplimiento de ciertas condiciones formales y materiales que garanticen la existencia de un espacio que lo salvaguarde. Un ejemplo que explica el problema de la idea de la universalidad en la política lo encontramos en el documental *Pervert's Guide to Ideology* (2012), cuando Slavoj Žižek habla de la adaptabilidad y el uso que históricamente se ha hecho del *Himno de la alegría* de Ludwig van Beethoven. Esta melodía ha sido empleada para recrear la apariencia de un entorno de universalidad a partir de una concepción concreta del mundo. Žižek enumera los usos que regímenes de diverso espectro ideológico han dedicado a esta obra, citando los casos de la Alemania nazi, la URSS y la China de Mao Zedong. Incluso en Rodesia del Sur (antes de ser Zimbabue), la selección olímpica de Alemania (cuando el país estaba dividido en la RDA y la RFA) y la Unión Europea (EU). En todos estos casos el *Himno de la alegría* fue o es utilizado como un símbolo de hermandad y de unidad política. En el caso de la UE de un modo extraoficial.

Ante esta capacidad simbólica de adaptación, una idea que se establece como universal en el ámbito político fácilmente puede terminar convirtiéndose en un significante vacío abierto a cualquier posible significado e interpretación. Por esta razón, en la construcción de la universalidad política subyace una trampa dialéctica basada en la aparente neutralidad del referente, que, en realidad, no es tan neutral como en un primer momento se manifiesta. Cuando diferentes regímenes con un espectro ideológico diverso, incluso enfrentado entre sí, apelan a los mismos conceptos y referencias como, por ejemplo, la libertad, la igualdad, la hermandad de todos los pueblos, la democracia, o los derechos humanos; la pregunta que debemos hacernos es: ¿realmente están todas las personas incluidas en ese ideal universal o hay algún individuo o colectivo excluido?

La estructura general de nuestra investigación tiene cuatro coordenadas que nos sirven como eje vectorial para elaborar los capítulos: el primero es la construcción de las fuentes de poder en el mundo global, el segundo es el abordaje de los elementos nucleares de la fenomenología política de Arendt (el poder, la violencia, la libertad, la *espacialidad*, la participación, la *acción* y la pluralidad), el tercero es la reflexión sobre los límites de la fenomenología política para adscribirla en nuestro momento histórico y sus desafíos políticos; y, finalmente, el cuarto es la elaboración de una estrategia de repolitización del espacio político atendiendo a los hitos o consideraciones generales presentados en nuestra investigación.

El primer capítulo consiste en la deconstrucción de las fuentes de poder que de forma hegemónica configuran el mundo global. Para ello, partimos de la preocupación por el estado actual que presenta nuestra realidad política, resaltando la insatisfacción para aproximarse y comprender políticamente

las causas constitutivas de los principales problemas transnacionales y de orden global que trastocan nuestro mundo. El objetivo de este capítulo, a lo largo de sus tres apartados, es mostrar cómo es el espacio político en la actualidad para concluir si realmente es necesario realizar un ejercicio de repolitización y en qué grado. En el primer apartado, desenterramos, como si de un trabajo arqueológico se tratara, los elementos que definen lo que actualmente es el espacio político. Esta labor arqueológica, subdividida en dos epígrafes, comienza describiendo formalmente de lo que hemos denominado como la *Neolebenswelt*: la estructura y el relato originado sobre la base de la superioridad ideológica y cultural del mundo occidental que se impone globalmente en el resto del mundo. La narración de la *Neolebenswelt* presenta una perspectiva sistémica de nuestra realidad política que se nutre de las aportaciones de autores como Manuel Castells, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman y Byung-Chul Han. Las diferentes reflexiones de estos autores nos permiten elaborar una imagen mereológica de la *Neolebenswelt* como el mecanismo narrativo autónomo y autosuficiente que se presenta en las diferentes dimensiones de la vida para el control global del espacio político.

La fuente principal de la *Neolebenswelt* es el poder inteligente, capaz de traspasar los límites del poder disciplinario enunciado por Michel Foucault (1975/2005e). No solo optimiza los métodos de dominación, sino también ahonda en la capacidad de los seres humanos para autoexplotarse. Esta forma de poder subsume la dialéctica del amo y el esclavo por la del empresario de sí mismo. En el segundo epígrafe, analizamos los diferentes elementos que componen el poder inteligente. Sus consecuencias culminan con la transformación del espacio político en un espacio de dominación. Los elementos que posibilitan este cambio son: la autoridad emocional, que emplea la dependencia psicológica en lugar de la represión física; el *materialismo honesto*, que convierte el consumismo en la manera unitaria de construir la subjetividad; y el panopticismo digital, que marca la forma de la dominación y fuerza la acción intersubjetiva, no mediante la participación política, sino empleando la complicidad de los sujetos dominados por medio de la confesionalidad y la transparencia de la vida privada como elemento de control.

La potencia y la efectividad de la *Neolebenswelt* no se encuentran en el uso hegemónico de la violencia para someter y controlar a los seres humanos, aunque sí implementa una atmósfera social de violencia estructural generalizada. La capacidad para superar y englobar otras narraciones sobre el mundo global reside en el diseño bajo el que se presenta la *Neolebenswelt* y que examinaremos en el segundo apartado. Su carta de triunfo no es la violencia, sino la promesa de un horizonte de libertad individual prácticamente ilimitado por medio del mito del neoliberalismo. Este apartado concluye con la exposición de la apariencia arquitectónica del mundo occidental. La forma de hibridación de los Estados con el poder financiero divide el mundo global en dos: una *globalización amurallada* o un

nacionalismo económico. Además, presentamos el experimento para el futuro del espacio político que supone Singapur donde los poderes económicos terminan por subsumir las instituciones y el poder político para convertirse en un Estado-empresa de sí mismo.

Una vez desentrañadas las fuentes del poder de la *Neolebenswelt* y, sobre todo, la transformación que ha sufrido el espacio político, en el tercer apartado presentamos una recopilación de las conclusiones extraídas a lo largo de la investigación para manifestar la idea común de que, efectivamente, se está produciendo un fenómeno progresivo, pero incesante, de despoltización y vaciamiento de la vida pública. La despoltización del espacio destinado a la visibilización de la pluralidad se produce para fomentar la expansión y el beneficio constantes del imperativo sin consciencia del capital, sustituyendo la cultura política por sus propios valores, ideología e intereses. El análisis de la realidad que ofrece la *Neolebenswelt* sirve de punto de partida para trascender y contextualizar el problema acerca de cómo elaborar una estrategia de repoltización para fundar un nuevo espacio político. El objetivo ulterior es el de cuestionar la actual instrumentalización del espacio político. Este primer capítulo sienta las bases para repensar críticamente las categorías políticas de la tradición filosófica occidental.

En el segundo capítulo profundizamos en la fenomenología política de Arendt, tomando como centro gravitacional la idea de la *espacialidad* y, concretamente, la noción arendtiana de *espacio-entre* [*Zwischen-Raum*]. A partir de ella, podemos estudiar a lo largo de seis apartados los diferentes elementos que componen el imaginario simbólico arendtiano: la pluralidad, la libertad, la participación, la *acción*, el poder y la imagen polisémica que presenta de la política. En el primer apartado, retornamos a las bases intelectuales, el léxico y los problemas fundamentales que conforman el proyecto fenomenológico de Arendt, centrándonos en la génesis de su pensamiento para desvelar el elemento nuclear y transversal que cimienta su manera de reflexionar sobre y contra la tradición filosófica occidental.

Estas reflexiones nos acercan a esbozar su concepción polisémica de la política que se establece como inseparable de la vinculación a un espacio, a un *lugar* propio para los asuntos humanos. El segundo apartado recoge la importancia meridiana que el espacio político cobra en la fenomenología arendtiana. No elabora su idea de política de un modo ideal o centrándose en el ámbito contemplativo, sino que entiende que se trata de una actividad que sucede *entre* los seres humanos. Como consecuencia, la política es algo artificial y eminentemente pragmático que debe ser pensado de manera *práctica*. Arendt crítica los elementos que conforman el espacio destinado a la idea moderna de política para demostrar hasta qué punto representan un obstáculo para el *Zwischen-Raum*. Por esa

razón, la visión arendtiana de la *espacialidad* nace para evitar la repetición del fenómeno del totalitarismo, cuyos elementos rastrea en la tradición filosófica occidental.

En el tercer y cuarto apartado analizamos las dos condiciones arendtianas para que la política sea posible: la libertad y la pluralidad, respectivamente. Ambos elementos forman una conjunción inseparable si, como sostiene Arendt, queremos hablar de política. En primer lugar, debemos aceptar como un hecho ontológico y antropológico la pluralidad y, en segundo lugar, hay que asumir la libertad no como una cualidad intrínseca de la naturaleza humana, sino como la posibilidad de visibilizarse y actuar en un espacio creado por los seres humanos para manifestarse en igualdad de condiciones. Por eso, la libertad es aquel vínculo intersubjetivo que los propios seres humanos se otorgan a sí mismos reflejando su diversidad. Arendt enfatiza cómo el fenómeno totalitario y, sobre todo, los resquicios y las prácticas que han llegado hasta nuestros días, han generado una incompatibilidad entre la libertad y la pluralidad con el discurso normativo que subyace en la enajenación del mundo actual.

En el quinto apartado desglosamos la naturaleza polisémica de la política arendtiana y su forma en las diferentes dimensiones de la vida humana. En la dimensión ontológica, la primacía de la *primera natalidad* sirve en Arendt como base sobre la que construir la pluralidad intrínseca que subyace en la política, mientras que en la dimensión antropológica marca la necesidad de establecer un espacio para la libertad, donde se contraponen el desarrollo de la política con el surgimiento del *animal laborans* y del *homo faber*. Ambas dimensiones fomentan progresivamente la creación de la dimensión histórica que, para Arendt, es el ámbito propio de la política, pero que en la actualidad se encuentra mediada por la lógica expansionista del capital, la violencia y la idea instrumental de progreso. Por último, cerramos este segundo capítulo con el epígrafe sexto donde recopilamos las conclusiones y las ideas extraídas para, por un lado, establecer la dimensión de la política arendtiana y, por otro, manifestar los límites de su fenomenología política para elaborar una reflexión sobre nuestro propio tiempo. La renovación del pensamiento filosófico y la comprensión que Arendt tiene de la política nos sirven como herramientas para reflexionar sobre la posibilidad de contrarrestar el fenómeno de despolitización paulatina que vive el espacio político en la actualidad. En efecto, nos interesa cómo Arendt trata como políticos los síntomas y los problemas que a menudo son presentados cuestiones como pre-políticas o sociales desde el pensamiento tradicional. Con ello, coloca el foco de atención en elementos que habían sido marginales para la tradición metafísica como es el caso de la *acción* y la pluralidad.

En el tercer capítulo presentamos la reformulación de la fenomenología política para adecuarla a la realidad de la *nueva ley en la Tierra*, continuando con la labor que propuso Arendt. Para ello dividimos

este capítulo en tres apartados. La idea de actualizar las bases filosóficas se centra en la adecuación de la defensa de la pluralidad en el espacio político y culmina con el análisis topológico y material del mismo. El objetivo de este capítulo es analizar la posibilidad de establecer una estrategia de repolitización que trascienda el colapso de nuestra realidad política. En el primer apartado, contextualizamos el fenómeno de *lo político* desde la perspectiva del *realismo utópico* para presentar los límites de la propuesta de repolitización arendtiana basada en la *felicidad pública*. La reformulación que proponemos de la fenomenológica política está basada en la continuación de la propuesta de Arendt para adecuar la relación entre la violencia, el poder y la política a la realidad material del mundo global. El pilar fundamental de nuestra fenomenología, que actualiza la *felicidad pública* arendtiana, es la presentación de la política como un arte interpretativo.

En el segundo apartado describimos la arquitectura que el espacio político debe presentar, tanto interactiva como institucionalmente, para visibilizar la pluralidad en el mundo global. La *espacialidad* de la política y las bases para la fundación de un *ágora pública global* son repensadas en este punto. La topología del espacio político tiene que estar diseñada para abordar satisfactoriamente los desafíos políticos de nuestro *Zeitgeist*. Para lograrlo, visibilizamos los elementos narrativos que configuran el imaginario simbólico de una nueva cultura política, describiendo la relación versátil y plástica que la política debe mantener con el mundo. Para concluir, el tercer y último apartado es una exposición general de nuestro marco filosófico. El establecimiento de una nueva comprensión de la política renueva las posibilidades para futuros modelos politológicos particulares y el tratamiento político de los desafíos globales. Nuestra investigación pone el foco de atención en las causas constituyentes de la *fragilidad* de nuestro tiempo para fundar un espacio político donde se redima la dignidad de la política. Por medio del análisis del fenómeno de *lo político*, queremos replantear la relación de compromiso que los seres humanos deben albergar con sus propias acciones tanto sobre sí mismos como sobre el mundo.

Para finalizar el recorrido de nuestra investigación, dedicaremos un capítulo, a modo de propuesta y conclusión final, para presentar los criterios generales de una estrategia de repolitización del espacio político que comprenda la política desde la perspectiva de un arte interpretativo. No obstante, no se trata de una prescripción politológica para un modelo político concreto, sino más bien la fundamentación y el filtro de calidad que debe tener un espacio político que acepte radicalmente la pluralidad. Nuestra estrategia se origina en la incapacidad discursiva que posee la *Neolebenswelt* para solventar los problemas derivados de la servidumbre global. La imposición de un encuadre parcial e interesado en satisfacer las ansias del imperativo del capital lastra el futuro del espacio político. Como veremos, las soluciones que aporta la *Neolebenswelt* ponen de manifiesto la necesidad de recuperar *lo*

político, no ya como una cuestión ideológica, sino como una herramienta para hacer partícipes a los seres humanos en la resolución de su futuro. La reflexión sobre el futuro queda paralizada por una comprensión *presentista* de la realidad. La intención que subyace en nuestra estrategia es impedir que las actitudes y las prácticas deshumanizadoras propias del totalitarismo o de otras estructuras de dominación se generalicen en el mundo global y acaben con las posibilidades del fenómeno de *lo político*.

Capítulo 1. La despolitización del espacio político: el vaciamiento de *lo* público en la era global

Introducción

¿Qué hechos políticamente relevantes han acontecido en el mundo desde el fallecimiento de Hannah Arendt?

Responderemos a esta pregunta desde una aproximación hermenéutica y mereológica a los problemas transnacionales y de orden global que afectan la realidad humana en un sentido político. Nos referimos a los problemas, ya mencionados anteriormente, como la ecología, el sexismo, la pobreza, el racismo, la xenofobia, la violencia, el terrorismo, etc. El *leitmotiv* subyacente a estos problemas está relacionado con las cotas de desarrollo que ha alcanzado la razón instrumental y, sobre todo, la égida del imperativo del capital, cuya hibridación tiene la capacidad de ejercer poderosos efectos tanto en la realidad humana como en su percepción.

El análisis hermenéutico de la realidad contemporánea nos obliga a desenterrar genealógicamente los cimientos de las relaciones de poder imperantes. Unas relaciones que responden a lo que Antonio Campillo (2008) describe como la dialéctica histórica entre las estrategias de despolitización y las estrategias de repolitización del espacio político. El mundo contemporáneo se ha convertido en “un escenario estratégico nuevo en la incesante dialéctica histórica entre la dominación –que trata de despolitizar, naturalizar y legitimar el dominio- y la resistencia –que trata de repolitizarlo, historizarlo y problematizarlo” (Campillo, 2008: 268). La acotación espacio-temporal del contexto histórico para nuestra investigación parte del fallecimiento de Hannah Arendt en 1975, pero no se trata de un momento insustancial porque “a partir de la década de 1970 ha venido produciéndose una enorme, concentrada y coordinada ofensiva empresarial para oponerse a los esfuerzos igualitarios que se prolongaron hasta finales del Gobierno Nixon (Chomsky, 2017: 29). La fecha del fallecimiento de Arendt coincide, como veremos, con el desarrollo de la última fluctuación de esta dialéctica histórica ubicada en la fase final de lo que Eric Hobsbawm (1997) denomina *siglo XX corto*,¹ influyendo significativamente en la configuración del paradigma contemporáneo del mundo por sus consecuencias en la última década del siglo XX y el inicio del siglo XXI.

Espacialmente, nuestro análisis se limita a las relaciones de poder del Primer Mundo, es decir, en el entorno occidental, pero sin desoír las relaciones de poder y los movimientos de resistencia que

¹ El concepto de «siglo XX corto» abarca desde 1914 hasta 1991 y fue creado por el antiguo presidente de la Academia Húngara de Ciencias Ivan Berend como continuación de la idea del «siglo XIX largo», que abarcó desde la década de 1780 hasta 1914. No obstante, este concepto fue popularizado por Eric Hobsbawm en su libro *Historia del siglo XX* (1997).

surgen fuera de Occidente. De hecho, el interés por las relaciones de poder del Primer Mundo radica en el condicionamiento que éstas ejercen en el resto del mundo. Así, en el último cuarto del siglo XX, el Segundo Mundo, la esfera de influencia de la antigua URSS, fue subsumida por la atracción del libre mercado del Primer Mundo y el Tercer Mundo se consolidó como el depósito histórico que suministra recursos y materias primas a Occidente. No se trata de un criterio de legitimidad eurocéntrica para legitimar la supremacía en las relaciones de poder de Occidente, sino de describir las fuerzas apolíticas que hacen realidad la subordinación planetaria a los intereses del Primer Mundo. Estos factores que se originan al margen de la política son la naturalización de las relaciones de poder, las estrategias de dominación, los tabúes sociales y la violencia.

Estos límites espacio-temporales nos sitúan en la última etapa de la Guerra Fría. La aludida estrategia de despolitización de la dialéctica histórica se reforzó debido al desmantelamiento y posterior desintegración de la alternativa que constituía la URSS a la dialéctica al binomio capitalismo-democracia. Este hecho, se tradujo en Occidente desde los años noventa en un aumento de la dinámica de *laissez faire* carente de contrapoderes viables de resistencia o control. Al mismo tiempo, desde la muerte de Arendt y, en especial, a partir de la década de los noventa se han fortalecido *nuevas* corrientes políticas y filosóficas que en origen o durante su desarrollo han asumido la lógica del imperativo del capital y la racionalidad instrumental aparejada. Nos referimos a los movimientos de independencia post-coloniales y su transformación en colonias económicas de multinacionales occidentales, a la socialdemocracia determinada por el fin de la URSS, al democratismo² surgido a partir de la oleada democratizadora de los años sesenta y setenta en Estados Unidos con la Carta de los Derechos Civiles y el desarrollo del Estado de bienestar en Europa, y al nacimiento de un nuevo liberalismo fortalecido por la base económica de la Escuela de Chicago y la Escuela de Viena que influyó en el desarrollo del minarquismo, el anarco-capitalismo, la globalización y el nuevo despertar del fascismo en el mundo occidental. Asimismo, en este momento histórico nos encontramos con *nuevos* movimientos sociales que nacen como resistencia a la occidentalización del mundo global, a saber: la teoría feminista y, en especial, el feminismo radical de Kate Millett y Sulamith Firestone, la teoría queer, las asociaciones LGBT+, los movimientos alterglobalización y el ecologismo.

² Con el término *democratismo*, o en términos de Tzvetan Todorov (2012) *mesianismo democrático*, nos referimos al fenómeno patológico de las democracias del mundo occidental basado en la falta de límites sobre sí mismas. La democracia, entendida como democracia liberal parlamentaria, se convierte en maquinaria técnica y administrativa impositiva de sus señas de identidad por la fuerza cuando se derrumbó el bloque socialista al finalizar la Guerra Fría. Esta forma desmesurada de entender la política se ha visto en Kosovo, Irak, Afganistán y Libia, y “consiste en imponer por la fuerza el régimen democrático y los derechos humanos, un movimiento que supone una amenaza interna para los propios países democráticos (Todorov, 2012: 50). En este sentido, la democracia liberal parlamentaria del mundo occidental se concibe a sí misma como la única forma legítima, y por tanto universalizable, de gobierno para los seres humanos.

Esta acotación del contexto histórico nos permite visibilizar las implicaciones políticas de la instrumentalización de la realidad humana y las relaciones de poder que se generan. El imperativo del capital es la instrumentalización de la realidad que obedece a un criterio económico que emplea los mecanismos y las estrategias de poder históricamente existentes para transformarlas en herramientas apoloéticas al servicio de unos intereses corporativos, particulares y privados. No pretendemos caer en un reduccionismo económico, sino presentar una descripción de la genealogía del juego de las relaciones de poder actuales.

En este contexto histórico insertamos la primera aproximación para analizar nuestro objeto de estudio, el espacio político. El despliegue desmesurado de la hibridación entre el imperativo del capital y la razón instrumental transforman el espacio político en un espacio asimétrico global de dominación donde las relaciones humanas están mediadas por un criterio de utilidad mensurable. La forma que adquiere la narración normativa de este momento la denominaremos como la *Neolebenswelt* y está caracterizada por primar el aislamiento subjetivista (y el colectivismo personalista), la estratificación social y la naturalización de las relaciones basadas en la subordinación. La comprensión de la *Neolebenswelt* como un “espacio político” se distorsiona por la culminación del despliegue cultural, histórico e ideológico de la estrategia de despolitización que nace en la década de los setenta del siglo XX. Si bien no podemos concebir a la *Neolebenswelt* como un espacio propiamente político, se trata de la configuración mayoritaria del espacio *entre* los seres humanos en el mundo contemporáneo. De ahí la razón de nuestro interés.

1.1. La *Neolebenswelt*

“Era el mejor y el peor de los tiempos, una edad de sabiduría y de necedad, una época de creencia y de incredulidad, un momento de luz y de tinieblas, la primavera de la esperanza, el invierno del desaliento, todo lo teníamos ante nosotros, nada teníamos ante nosotros”

Charles Dickens (2002: 73)

1.1.1. La narración normativa del mundo contemporáneo

Mediante el neologismo, de reminiscencia husserliana, «*Neolebenswelt*» nombramos el fundamento de validez [*Geltungsfundierung*] y el horizonte de significación del mundo contemporáneo. Edmund Husserl (1936/1990: 149-151) define la *Lebenswelt*, o mundo de la vida, como el lugar o el marco de historicidad al que los seres humanos son arrojados a existir, en tanto que la totalidad del mundo natural e histórico donde se engloban todos los fenómenos (la vida, la cultura, la naturaleza, el sujeto, la historia, etc.), puesto que se trata del “*horizonte constante y fluyente* de todas las acciones vitales, tanto de las naturales, como de las histórico-culturales” (Cristin, 2000: 79). En Husserl, el mundo de la vida es “el mundo histórico concreto, con sus tradiciones y sus representaciones variables de la naturaleza, vinculadas precisamente con las circunstancias históricas y es, al mismo tiempo, el mundo de la experiencia sensible inmediata, correlativa a la naturaleza espacio-temporal”³ (Iribarne, 2008: 39-40). En este sentido, la *Lebenswelt* husserliana equivale al “auténtico ámbito de la formación del sentido (*Sinnbildung*) y de la significatividad” (Novella Suárez, 1998: 109). El concepto de Husserl se corresponde con una abstracción empleada para insertar la labor de la *praxis teórica* de las ciencias dentro de unos límites que la vida no puede trascender.

Nuestro interés por la *Lebenswelt* trasciende la comprensión husserliana para mostrar la manifestación ideológica de una narración que tergiversa la comprensión de la realidad, por medio del énfasis en la preeminencia de la cultura occidental en el mundo histórico actual, bajo la forma de la *Neolebenswelt*. El empleo supremacista de una cultura concreta va en contra de lo que Friedrich Wallner (2013) denomina *Lebenswelt*. La noción wallneriana de la *Lebenswelt* hace referencia al mundo que surge como resultado del desarrollo de la cultura donde se encuentran, como afirma Lidia de Tienda Palop (2018: 209-210), los presupuestos incuestionados y, en cierto aspecto, desconocidos que gobiernan y marcan las narraciones, las creencias y las ideas entre los seres humanos. El simbolismo de la *Lebenswelt* apela a ese mundo simbólico-cultural en constante construcción por medio del cual se presenta un mundo descriptor de la realidad, creador de esa misma realidad y orientador de las narraciones de los sujetos que la componen. Sin embargo, cuando hablamos de la

³ Cf. Husserl, 1936/1990.

Neolebenswelt nos referimos a la narración de una cultura concreta, la cultura occidental, que se presenta a sí misma de una manera impositiva, necesaria y con un afán de exportación. El argumento apologético principal de la *Neolebenswelt* está basado en un criterio de eficiencia productiva, que podemos rastrear hasta la obra de John Locke *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1689/2006), y manifiesta la superior capacidad de generar riqueza y bienestar para todo el mundo frente a la imposibilidad del resto de culturas que son presentadas como atrasadas y cuyas formas de producción generan pobreza y miseria generalizadas. En definitiva, la *Neolebenswelt* presenta una narración simbólica, valorativa y normativa sobre cómo debe ser entendida la realidad de un modo rotundo y blindado a las críticas y las modificaciones.

En el fondo, estamos hablando de la subordinación a un interés privado de lo que sociólogos como Anthony Giddens y John Macionis describen como «cultura». Giddens habla de cultura cuando “se refiere a los valores que comparten los miembros de un grupo dado, a las normas que acatan y a los bienes materiales que producen” (Giddens, 1991: 65) y Macionis expresa la misma idea diciendo que “la cultura es la forma de pensar, las formas de actuar y los objetos materiales que juntos forman los modos de vida de las personas. La cultura incluye lo que pensamos, cómo actuamos y lo que poseemos”⁴ (Macionis, 2014: 66). En el caso concreto de la cultura occidental hablamos de las creencias, las ideas, las normas, la simbología y el modo de presentarse en el mundo donde *lo técnico*, *lo instrumental* y *lo material* se exhiben como los grandes valores incuestionables que deben formar el orden socio-político dominante.

La única manera de analizar la *Neolebenswelt* y desvelar los mecanismos que fomentan la creencia de que lo dado en su narración tiene un carácter natural y hegemónico es someterla a un proceso de *extrañamiento* [*Strangification*] para mostrar que, en realidad, se trata de una construcción contingente. Este proceso de *extrañamiento* o distanciamiento consiste, para Wallner, en la técnica de trasladar una proposición a un contexto diferentes y comprobar su interacción, o bien, como sostiene Slavoj Žižek (2014: 142), proyectar “una mirada extraña sobre nuestro mundo destinada a producir nuestro propio distanciamiento de él”. En ambas concepciones del *extrañamiento* subyace la idea de que la mejor forma de ver qué es aquello de cada cultura que merece la pena es distanciarse de ella, permitiendo que sean los ojos de los extraños lo que realicen las críticas. Nuestro objetivo con la presentación de la *Neolebenswelt* es desnaturalizar esa narración que se da por supuesta para sacar a la luz aquellos elementos supremacistas y de dominación sobre los que la hegemonía hace sombra. Esto sucede en cualquier cultura, unas son más susceptibles de críticas y otras más reacias. Sin

⁴ “Culture is the ways of thinking, the ways of acting, and the material objects that together form a people's ways of life. Culture includes what we think, how we act, and what we own” (Macionis, 2014: 66). La traducción presentada del texto original es propia.

embargo, la cuestión determinante con la cultura occidental es que su alcance e influencia son planetarios y, por tanto, poseen los medios para imponer sus criterios, creencias, valores e ideología,⁵ y los altavoces para presentarse como la narración que mejor entiende la realidad.

La exégesis que la cultura occidental hace desde la propia cultura occidental muestra un desarrollo sin precedentes de la racionalidad instrumental⁶ a través de una dialéctica medios-fines, que desarrollaremos más adelante. En este sentido, la racionalidad instrumental termina por reducir la racionalidad a su carácter de pura operatividad, por eso “cuando lo que domina es lo estrictamente instrumental, el pensamiento pierde lo que tiene de propio y lo único que hace es repetir, duplicar la realidad” (Brum, 2010: 7). El empleo de la razón instrumental no es casual ni aséptico, se encuentra al servicio de la lógica interna del capitalismo y su carácter expansionista para transformar la comprensión del mundo, incluso de las necesidades humanas básica, como la alimentación, en objetos de consumo, mercantilizando la realidad humana.

La narración normativa que presenta la *Neolebenswelt* queda justificada por su capacidad para referirse a una globalidad de aspectos interrelacionados que están presentes en otras conceptualizaciones explicativas del mundo contemporáneo empleadas en los ámbitos de la filosofía, la política y la sociología. En efecto, la *era de la información* y la *sociedad red* de Manuel Castells (2008, 2009), la *segunda modernidad* y la *sociedad del riesgo global* de Ulrich Beck (2006, 2009), la *modernidad líquida* de Zygmunt Bauman (2013), o la *sociedad del cansancio* y la *sociedad de la transparencia* de Byung-Chul Han (2012, 2013) son enfoques representativos que describen rasgos significativos de los tiempos actuales y que se complementan dentro de la *Neolebenswelt*. En este sentido, empleamos la *Neolebenswelt* como la narración sistémica que establece la imagen de conjunto donde confluyen e integran estas conceptualizaciones del mundo global.

⁵ La noción de «ideología» que estamos manejando se encuentra dentro de la fenomenología política de Arendt (OT), pero conjugándolo con el análisis de autores como Karl Marx y Friedrich Engels (1846/1994), Karl Mannheim (1936/1997), Antonio Gramsci (1981), Louis Althusser (2008).

Desde el punto de vista de la semántica arendtiana la *ideología* representa la relación espontánea y naturalmente simbólica con el entorno social, por eso la define como “la lógica de una idea” (OT: 628). De este modo, la *ideología* rodea a la pluralidad de los seres humanos, los describe, identifica y despliega en un espacio común de aparición gracias a las interrelaciones con los demás. No obstante, si bien la *ideología* es la herramienta simbólica con la que los seres humanos crean su relación con el mundo (ideas, valores, formas de pensar), en el mundo contemporáneo la *ideología* nos viene automáticamente dada por la normatividad social construida por la élite dominante.

⁶ Empleamos la noción de «razón instrumental», o racionalidad instrumental, siguiendo la estela de Max Horkheimer cuando habla de que “una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento [...] Es como si el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción” (Horkheimer, 1947/2002: 58-59). En este sentido, la razón se ha instrumentalizado, se ha convertido en un medio que prima la utilidad, haciendo que, en este proceso, olvide los fines y objetivos que la razón posee en relación a los seres humanos.

Cf. Horkheimer, 1947/2002; y Horkheimer y Adorno, 1947/1994.

Lo que buena parte de estas principales narraciones políticas, filosóficas y sociológicas comparten al abordar el mundo global es la presentación del carácter ubicuo de la lógica interna del capitalismo, y la racionalidad instrumental asociada a él, en la consolidación de una narración normativa universalizable. Así, Manuel Castells hace hincapié en la relación entre el desarrollo desmesurado de la racionalidad instrumental y las tecnologías de la información. Especialmente en el impacto de la Internet, las redes sociales y las nuevas formas digitales de comunicación. Su análisis se centra en las consecuencias globales para la economía, la sociedad y la cultura. Por su parte, Ulrich Beck concede importancia a la relación entre la racionalidad instrumental y la ruptura de la teoría política tradicional, una ruptura que llevaría implícita la necesidad de pensar las implicaciones socio-políticas cosmopolitas de los problemas actuales desde un nuevo marco de referencia. Para Beck, la narración de la *sociedad del riesgo global* es la conceptualización de dicho marco. Por otro lado, Zygmunt Bauman prima la relación entre la racionalidad instrumental y la privatización de las principales características sociológicas de la *modernidad sólida*: la emancipación, la individualidad, el espacio/tiempo, el trabajo, y la comunidad. Lo que muestra la narración de Bauman es la disolución de los vínculos convencionales entre las reflexiones individuales y las acciones colectivas. Para terminar, Byung-Chul Han se centra en la relación entre la racionalidad instrumental y la forma actual del desarrollo de los procesos de producción capitalista, transvalorando las relaciones humanas a partir de los valores de la libre competencia: la productividad, el rendimiento, el éxito, la excelencia, la calidad, la eficiencia, y la flexibilidad. Lo que explicita el análisis de Han es la transformación del individuo en el arquitecto de su propia esclavitud.

Entre la lógica del capitalismo y la racionalidad instrumental se establece una relación de funcionalidad que se plasma en el desarrollo del imperativo económico del capital. De este modo, la primacía de la racionalidad instrumental contribuye a pensar la expansión del capitalismo como si pudiera ser *ad infinitum* porque reproduce la pretensión de una mercantilización de la realidad y, con ello, la creencia en la satisfacción continua de los intereses cada vez más paroxísticos necesarios para perpetuar el carácter *autopoiético* del propio capitalismo. Cuando hablamos del imperativo del capital, seguimos la explicación de Slavoj Žižek (Vid. Fiennes et al., 2012), expresada de la siguiente manera: “El capital tiene que circular, reproducirse, expandirse, multiplicarse, y por esta meta puedes sacrificar lo que sea, hasta nuestras vidas, la naturaleza y demás”⁷. No afirmamos que la dimensión económica sea la variable más relevante en las relaciones humanas, sino que dicha dimensión ha sido elevada en el mundo contemporáneo a un estatuto suprahumano, fetichista y, además, con una propensión expansionista y universalizable. Nuestro análisis de la actualidad del mundo global no

⁷ Transcripción de un extracto de Slavoj Žižek en el documental de Sophie Fiennes *The Pervert's Guide to Ideology* (2012).

representa un reduccionismo económico, sino la descripción de un filtro que modifica la comprensión de las dimensiones humanas donde la genealogía de las relaciones de poder está condicionada por la primacía de *lo económico*.

Desde la génesis del capitalismo,⁸ el imperativo presente en el capital responde a la lógica de la dialéctica medios-fines. Esta dialéctica está implícita en el pensamiento ilustrado de la *primera modernidad* (Beck, 2006). Sin embargo, actualmente el imperativo del capital subyace a la narración de la *Neolebenswelt* en un aparente segundo plano. No se muestra como el fin último de la realidad humana, sino como un medio instrumental. El problema de considerar el imperativo del capital como un medio dentro de la dialéctica medios-fines es que, como acentúa Antonio Gómez Ramos (2012: 187), “toda mecánica de medios y fines lleva aparejado el peligro de que los fines acaban sobrepasados, desvirtuados o anulados por los medios”. La inversión de los roles es una consecuencia directa del fenómeno de desmesura⁹ de la lógica del capitalismo y, consecuentemente, de la racionalidad instrumental. Si bien la narración de la *Neolebenswelt* posee una aparente coherencia interna, en virtud de esta inversión o “fallo técnico”, la dialéctica medios-fines resulta ineficaz para abordar los desafíos contemporáneo más allá de las cuestiones regulativas en torno al imperativo del capital.

El fin ulterior de la realidad humana para la cultura occidental es el orden social, equiparable a la noción hobbesiana de la «paz civil» (Hobbes, 1651/2011), cuya importancia es empleada para justificar el silenciamiento de instancias críticas y posibles conflictos internos. El orden social representa en la actualidad la forma que toma el concepto de «bien común», que a su vez es la justificación de una realidad y sus diferentes medios, herramientas y relaciones características. Huelga a decir que a lo largo de la Historia, el *bien común* ha sido definido de diversas formas: el bien, la justicia, la igualdad,

⁸ La existencia del imperativo del capital se remonta a los orígenes del liberalismo económico con el desarrollo del derecho a la propiedad privada de John Locke (1689/2006) y la teoría de la economía política formulada por Adam Smith (1776/2001). La exigencia de un movimiento constante y ascendente por parte del capital surge en Locke cuando visibiliza el dinero como un elemento de alteración del valor de uso de los bienes y, sobre todo, del trabajo. El dinero se transforma en el capital cuando deja de ser una herramienta para el intercambio de mercancías y se convierte en un factor determinante en la aparición de la acumulación. En Smith, se agrega a este proceso el estatus de autonomía con respecto a la existencia de la propiedad privada, de los inversionistas y de la desigualdad socio-económica. Todos estos factores se presuponen y se dan por hechos como “naturales” en la realidad humana. En esta atmósfera se gesta la necesidad de la circularidad del capital para promover los intereses económicos que satisfagan el carácter autopoiético del propio capitalismo.

⁹ En su sentido original, la noción de «desmesura» proviene del griego ὑβρις. En nuestro contexto la empleamos para mostrar el desprecio por los asuntos políticos y la vida pública para degradar la política a favor de la reproducción de la circularidad del capitalismo. El fenómeno de la *desmesura* forma parte del movimiento de *anaciclosis*, o ciclo de las formas de gobierno (Polibio, 1981) como principio motor. Aunque los teóricos de las formas de gobierno Platón, Aristóteles y Polibio no lo apuntan, nosotros consideramos que la *desmesura* es la responsable de la degradación de las formas de gobierno consideradas buenas en su contraparte mala: el reino en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y la democracia en olocracia. La importancia de la *desmesura* se encuentra en la capacidad para socavar la integridad estructural de las formas de gobierno, permitiendo, desde la decadencia de una forma de gobierno, dar paso a la siguiente hasta dar comienzo a un nuevo ciclo.

la paz, la libertad, la fraternidad, la seguridad, la unidad nacional, los derechos humanos, el progreso, la democracia, etc. La anulación de la finalidad presentada como *bien común*, causada por el “fallo técnico” recién mencionado de la dialéctica medios-fines, se produce por la reducción de este fin último a su aspecto técnico: del orden social a la estabilidad del sistema económico. El *bien común*, vaciado y silenciado de su propósito teleológico y justificativo, se transforma en una herramienta para movilizar a la población y construir los discursos institucionales y normativos,¹⁰ mientras que el aspecto técnico que suplanta la finalidad última de la realidad humana se desarrolla dentro de una espiral de desmesura y deshumanización. En términos fácticos, la justificación del orden social no respondería actualmente a una cuestión de responsabilidad cívica, sino que se justificaría por la presunta inevitabilidad de los mecanismos responsables de la estabilidad económica del mundo occidental: el libre mercado, el capitalismo financiero, la desregulación, la privatización, la existencia de *lobbies*, la deslocalización empresarial, la defensa de la competitividad, la estratificación social, la mercadotecnia, la liberalización de nichos de mercado y flujos especulativos de capital, el sistema monetario, la búsqueda constante de beneficios corporativos, las instituciones financieras, las agencias de calificación, el control y la seguridad. Todos estos mecanismos se asocian a la imagen de estabilidad que de sí mismo presenta el sistema económico y, en definitiva, responden a la reproducción de la circularidad del imperativo del capital.

Para que la relación funcional entre la lógica del capitalismo y la racionalidad instrumental continúe reproduciéndose y la aparente coherencia estructural se mantenga estable, la *Neolebenswelt* emplea las fuerzas a-políticas históricamente presentes en las relaciones humanas como herramientas de orden, control y coacción, a saber: la naturalización de las relaciones de poder, las estrategias de dominación, los tabúes sociales y la violencia. La *Neolebenswelt* subsume y fagocita las fuerzas a-políticas para convertirlas en herramientas apologéticas *ad hoc*. El problema para visibilizar las fuerzas a-políticas es doble: no solo operan como mecanismos de defensa de los intereses particulares de la cultura occidental, sino que lo hacen de forma encubierta.

El principal problema que encontramos en la *Neolebenswelt* es que ocupa el lugar que representaría el espacio político. La hibridación entre el imperativo del capital y la racionalidad instrumental repercute y distorsiona la forma del mundo global, puesto que toma una referencia parcial e inexacta de la realidad: la primacía y la salvaguarda de la forma de vida dominante del mundo occidental. Una forma de vida que se alimenta de la riqueza natural y artificial, potencial y real del futuro. A lo largo de la narración normativa del mundo contemporáneo, mostraremos indicios suficientes para probar que la *Neolebenswelt* es, en realidad, un espacio asimétrico de dominación global con la capacidad de

¹⁰ Cf. 1.2.1.

despolitizar la vida pública. El orden global socio-económico que impone no es ni natural ni tampoco divino, sino que ha sido configurado y mantenido por “los gobiernos más poderosos y otros actores controlados por éstos (como la UE, la OTAN, la ONU, la OCDE, el Banco Mundial y el FMI)” (Pogge, 2005b: 220).

1.1.2. *La deconstrucción de la Neolebenswelt: el poder inteligente*

La *Neolebenswelt* despliega su orden global por medio de la relación ideológica que la élite dominante o *establishment* impone al mundo. Esta élite ha sido caracterizada de múltiples formas a lo largo del tiempo. Por ejemplo, Adam Smith (1776/1992) los calificaba como los amos de la humanidad [*Masters of Mankind*], y Noam Chomsky (2017) se refiere a ellos como los propietarios de la sociedad. El propio Smith acusaba a esta élite de ejercer un dominio hegemónico y monopólico sobre la sociedad valiéndose de la ambición y la rapacidad que proporciona el comercio, el lugar de promover los intereses comunes para favorecer el desarrollo del conjunto de la sociedad.

La cuestión problemática en torno a los actuales amos de la humanidad no es la capacidad para controlar casi la mitad de la riqueza mundial de forma directa, sino su capacidad para influir de forma determinante en el porcentaje restante. El estudio de la Universidad de Zúrich escrito por Stefania Vitali, James B. Glattfelder y Stefano Battiston (2011) analiza por primera vez la estructura de control que surge en forma de red al observar la interrelación de las 43.060 CTN más importantes. Este estudio genera un “mapa” (véase, Ilustración 1) donde se muestran las principales CTN como el núcleo de la economía global con la capacidad de afectar a la competencia del libre mercado y la estabilidad financiera. Lo importante, como afirman Peter Phillips y Kimberly Soerio (2012), es que “el estudio encontró que 147 corporaciones forman una “súper entidad” dentro de este mapa, controlando un 40 por ciento de la riqueza”.¹¹ La red de relaciones entre las principales CTN forma una entidad autónoma virtual capaz de realizar las transacciones del capital relevantes y fijar las reglas de intercambio que influyen en el resto de los mercados.

Como apunta el estudio, dentro de esta entidad virtual existe un pequeño núcleo de corporaciones, en su mayoría financieras, con estrechas conexiones entre sí que forma una “súper entidad” por medio de la participación simultánea de miembros ejecutivos (CEOs) de una misma corporación en diferentes juntas directivas. Esta endogamia económica se traduce en la posesión total o parcial de las acciones de cada corporación central por parte de las demás. A este núcleo, autores como David Rothkopf (2008b) y los ya mencionados Phillips y Soerio (2012), lo denominan «Superclass» o «super entity», respectivamente, y estaría constituida por las 147 CTN más importantes del sistema económico global.

¹¹ “The study found that 147 companies formed a “super entity” within this map, controlling some 40 percent of its wealth” (Phillips y Soeiro, 2012). La traducción presentada del texto original es de Ernesto Carmona.

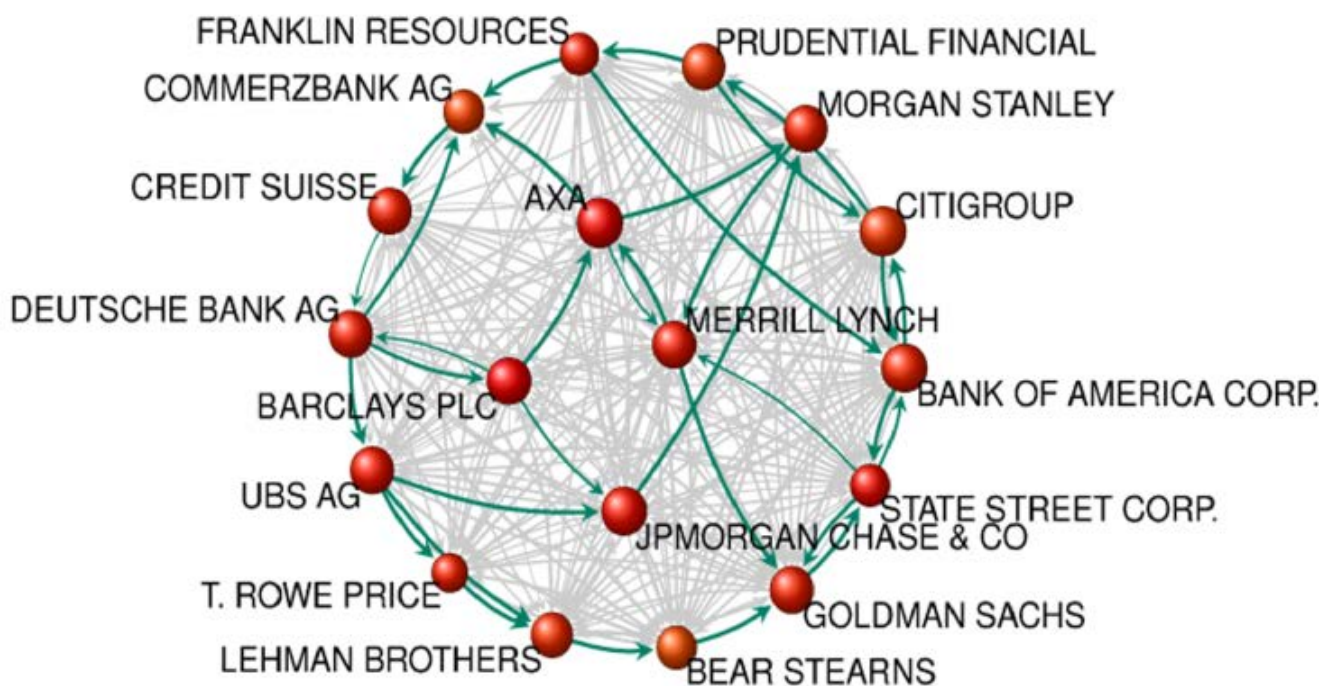


Ilustración 1: Zoom a algunas de las principales CTN del sector financiero. Los ciclos más destacados están resaltados (Cf. Vitali, Glattfelder, y Battiston, 2011)

Según Rothkopf, la *Superclass* contaría con la millonésima parte de la población mundial, es decir, entre 6.000 y 7.000 individuos que compartirían en su mayoría (estamos hablando de un 94%) la característica de ser varones predominantemente blancos del Primer Mundo. Los miembros de esta *super entity* “proviene de los niveles más altos del capital financiero, corporaciones transnacionales, gobiernos, militares, academia, organizaciones no gubernamentales, líderes espirituales y otras elites en la sombra”¹² (Phillips y Soeiro, 2012).

La estrecha conexión de este núcleo les hace vulnerables al colapso. La red de control sería propensa al riesgo sistémico, fruto de la depredación económica de la lógica interna del capitalismo. La endogamia económica de la *Superclass* genera múltiples beneficios, pero también genera una tensión estructural constante derivada de la competitividad de las diferentes corporaciones para sobrevivir por encima de los demás. La multiplicidad de intereses privados y corporativos de la élite dominante no representa un poder político real unificado (Waugh, 2011), pero sí tendría la capacidad de influir y condicionar las decisiones políticas. Por tanto, la habilidad más problemática del *establishment* global está no solo en el control histórico de las fuerzas a-políticas, sino también en su poder gravitacional sobre las dimensiones humanas, en especial la hibridación que genera con la dimensión política. La

¹² “They are from the highest levels of finance capital, transnational corporations, the government, the military, the academy, nongovernmental organizations, spiritual leaders, and other shadow elites” (Phillip y Soeiro, 2012). La traducción presentada del texto original es de Ernesto Carmona.

efectividad de dicho poder radica en la capacidad para influir, merced al peso de la acumulación conjunta de capital, en el resto de las relaciones corporativas e intersubjetivas. Cuando los intereses corporativos coinciden con los intereses de la élite dominante, el poder gravitacional hace que las diferentes CTN cooperen entre sí. En cambio, cuando la competitividad sobre pasa los límites aceptables por la endogamia económica, entonces la cooperación se transforma en una pugna sin concesiones entre capitales por la supervivencia en el libre mercado.

La principal repercusión del desarrollo del poder gravitacional es la influencia que ejerce actualmente a un nivel semiinconsciente entre los seres humanos para alienar¹³ y subordinar la voluntad general a la ideología dominante. En este punto encontramos la trampa ideológica de la élite dominante: plantean su ideología como la única ideología posible para vivir en el mundo global. Este proceso de aceptación prerreflexiva se apoya en el carácter ideológico de los seres humanos, para quienes su ideología es parte de su condición humana y su identidad narrativa. Sin embargo, el objetivo implícito en el poder gravitacional es implantar un caballo de Troya: la reproducción constante de una ideología externa como si fuera propia, transformando una necesidad antropológica en una imposición disfrazada de libertad individual. Esta forma de reproducción ideológica favorece la sumisión y el control, y convierte a los seres humanos en *prosumidores*¹⁴ encargados involuntariamente de perpetuar la circularidad del imperativo del capital. La ideología dominante, mientras apela a la libertad individual, persigue la mutación progresiva de los seres humanos en un público aséptico e idiotizado ante las cuestiones políticas.

Ya no trabajamos para nuestras necesidades, sino para el capital. El capital genera sus propias necesidades, que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias. El capital representa una nueva *trascendencia*, una nueva forma de subjetivación [...] Se abandona de nuevo la libertad en el momento en que el capital se erige en una nueva *trascendencia*, en un *nuevo amo*. La política acaba convirtiéndose de nuevo en esclavitud. Se convierte en un esbirro del capital (Han, 2015: 19)

El *establishment* global cumple tanto con la vieja máxima utilitarista de “dondequiera que haya una clase dominante, una gran parte de la moralidad del país emana de sus intereses y de sus sentimientos

¹³ La cuestión de la alienación fue analizada por Karl Marx principalmente en su obra *Manuscritos de economía y filosofía* (1844/2007), pero se trata de una constante en su proyecto filosófico. Dentro de la teoría marxista la alienación consiste en la deshumanización o negación del ser humano, creando un ser sobrehumano: Dios (Marx y Engels, 1994). A lo largo del desarrollo de la teoría marxista de la alienación se identifican cinco tipos: la alienación religiosa, la alienación filosófica, la alienación política, la alienación social, y, la más importante, la alienación económica. En todas ellas subyace la misma idea: los seres humanos se encuentran deshumanizados y su existencia depende de un criterio ajeno y exterior. En otras palabras, la alienación supone un extrañamiento de sí mismo.

¹⁴ Mediante el neologismo *prosumidor* autores como Marshall McLuhan (2009), Alvin Toffler (1996) y Noam Chomsky (1997) hacen referencia a la restricción socio-económica de la existencia humana a un bucle perpetuo donde deben producir lo que consumen y consumir lo que producen sin poder detenerse a hacer o pensar otra cosa ajena a este bucle.

de clase superior” (Mill, 1859/1984: 61-62), como con la máxima marxista de “la ideología dominante en una sociedad es la de la base que gobierna, la cual utiliza todos los medios de que dispone para imponerla a las demás clases” (Bottomore, 1984). Frente al protagonismo de la élite dominante, encontramos a los llamados grupos de intereses especial (Chomsky, 2017) que representan su contraparte, es decir, son aquellos sectores o colectivos de la población que históricamente se encuentran subordinados a una élite social y formarían las mayorías silenciosas de cada época. Estos grupos son las mujeres, los trabajadores, los migrantes, los negros, los discapacitados, los jóvenes, los estudiantes y comunidad LGBTQ+. Los grupos de interés especial constituyen la fuerza de resistencia y repolitización que puede contrarrestar la estrategia de despolitización presente en el mundo global.

La expansión de la *Neolebenswelt* no está exenta de sufrir un colapso o un daño sistémico. No existen pruebas históricas ni sociológicas que respalden su afirmación fundacional: la forma de vida del *establishment* occidental no solo es la mejor para interactuar con el mundo, sino que está al alcance de todos y es universalizable. Esta visión narcisista que Occidente tiene sobre sí mismo da lugar a una contradicción estructural en forma de paradoja funcional. El beneficio en el desarrollo de las precondiciones que conforman el modo de vida occidental (la propiedad privada, la desigualdad y el conflicto social), que según la narración de la *Neolebenswelt* operan como un engranaje bien ensamblado, se contraponen con las contradicciones internas y la falta de solidez que expresan la realidad y los desafíos políticos globales. Por ejemplo, el mundo occidental acepta la vinculación entre la estratificación social y el aumento del bienestar social. En cambio, las pruebas sociológicas disponibles que nos ofrecen Richard Wilkinson y Kate Pickett (2009a, 2009b) parecen indicar lo contrario: vivir en una sociedad estratificada y competitiva genera estrés. Cuanto mayor es la desigualdad y el conflicto social, peor es la calidad de vida del conjunto de la sociedad. Como consecuencia, el malestar social desemboca en un amplio espectro de problemas de salud y sostenibilidad pública: la esperanza de vida es menor, el abuso de drogas es mayor, la calidad de la educación desciende, la tasa de homicidios aumenta, los índices de delincuencia y encarcelamientos se disparan, la mortalidad infantil crece, la obesidad se vuelve un factor de riesgo, y el número de enfermedades como la depresión, la ansiedad, los trastornos fóbicos, la anorexia, la bulimia y el síndrome de *burnout* no dejan de crecer. La explicación para estos problemas se vincula a criterios extra-económicos: históricos, sociológicos, e, incluso, biológicos. De tal manera que se produce una desvinculación de los principales problemas públicos con respecto al orden social imperante. La reducción de los conflictos a criterios extra-económicos, propia de la narración de la *Neolebenswelt*, omite deliberadamente aspectos relevantes para comprender la realidad.

La paradoja funcional se establece mediante una discursividad *non causa pro causa* en la que se termina incurriendo en una petición de principio [*petitio principii*] para legitimar el orden global imperante. La *Neolebenswelt* emplea una disociación interesada y sesgada en la relación entre las causas y los efectos desplegados en las diferentes dimensiones humanas. Un ejemplo de esta discursividad falaz lo encontramos en la idea ampliamente extendida de que la causa de la violencia es la pobreza y, por tanto, en los países ricos con más seguridad la tasa de homicidios es menor. No obstante, los hechos sociológicos disponibles indican que la causa real del aumento de la violencia es la desigualdad social implícita en el mundo occidental. En este sentido, como sostienen Wilkinson y Pickett (2009a, 2009b), la tasa de homicidios es mayor en las sociedades más estratificadas (véase, ilustración 2). Otro ejemplo es la idea de que el aumento de la esperanza de vida está relacionado con el aumento progresivo del PIB. Sin embargo, esta relación crece solo significativamente en las primeras fases del crecimiento económico, llegados a un punto de estabilidad económica la relación con la esperanza de vida se estanca, “demostrando que, en los países ricos, el progresivo enriquecimiento deja de traducirse en más esperanza de vida” (Wilkinson y Pickett, 2009a: 24).

Estos ejemplos muestran como, en última instancia, es necesario apelar a un principio de autoridad para salvaguardar la integridad estructural de la normatividad social. Por tanto, la aceptación axiomática del éxito, la eficacia y la universalización de la forma de vida del *establishment* occidental

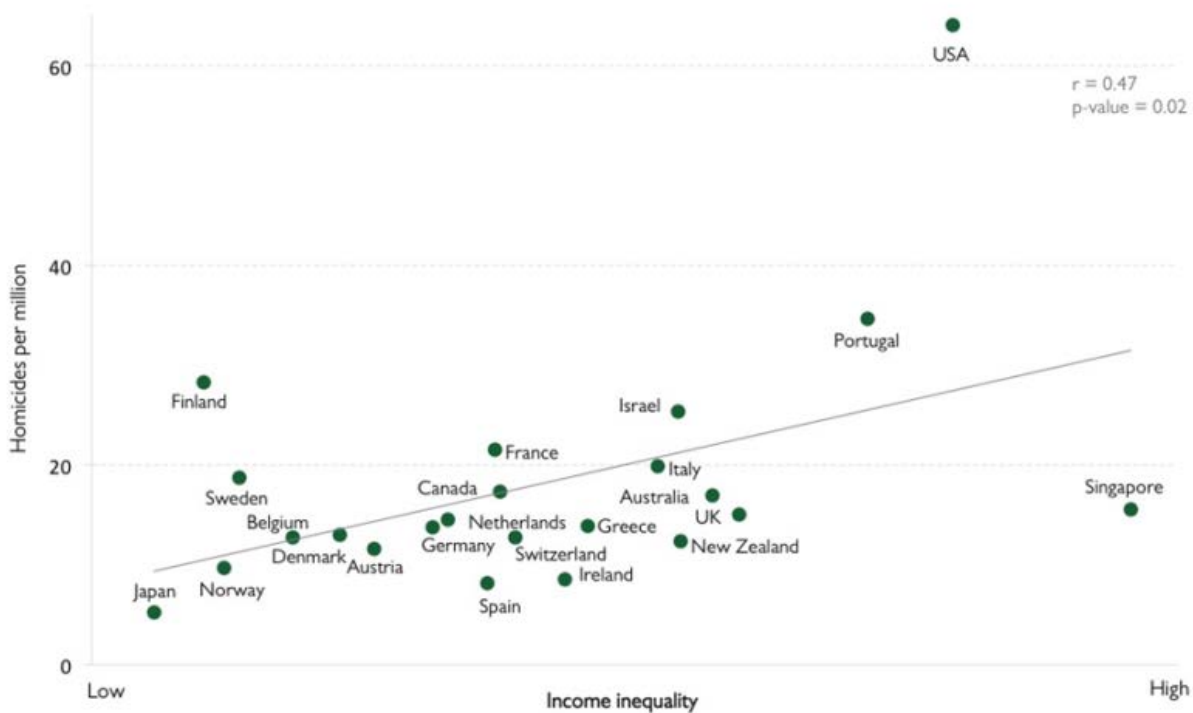


Ilustración 2: Las tasas de homicidio son más altas en los países ricos más desiguales (Cf. Wilkinson y Pickett, 2009b)

no está probada histórica ni sociológicamente. La premisa que sustenta la *Neolebenswelt* no resulta evidente, sino contingente e instrumental. Además, elude la carga de la prueba para justificar su idoneidad y legitimidad como la mejor manera de comprender nuestra realidad política global. La paradoja funcional se resuelve por medio de herramientas discursiva *ad hoc* para subsanar las incongruencias discursivas y la incapacidad de la *Neolebenswelt* para resolver los problemas transnacionales.

La prueba necesaria para desautorizar y deslegitimar a la *Neolebenswelt* consistiría en mostrar su falta de rentabilidad para el mundo global. No obstante, debido a la dialéctica medios-fines imperante resulta excesivamente complejo establecer una demostración solvente. Dos son las razones: la primera es la inercia histórica del imperativo del capital. El beneficio residual de las inversiones de las CTN se traduce en un éxito aparente que cuadra el balance de riesgo-beneficio por el constante surgimiento (o invención) de nichos de mercado para rentabilizar las inversiones. La segunda es la capacidad planetaria de influencia de la élite dominante debido al poder gravitacional. La fuerza coercitiva en el mundo global se traduce en la imposición progresiva de una normatividad incuestionable porque “ésta es la gente que fija las agendas de la Comisión Trilateral, Grupo de Bilderberg, G-8, G-20, OTAN, Banco Mundial y OMC”¹⁵ (Phillips y Soeiro, 2012). A pesar de estas razones, el *establishment* se muestra ciego ante los hechos, las pruebas y los análisis que ponen de manifiesto su responsabilidad institucional en la existencia de las desigualdades y los conflictos sociales.

La respuesta para contrarrestar las críticas es la reproducción de mecanismos ocultos en el discurso normativo que fomentan un condicionamiento ideológico basado en la naturalización de las relaciones de poder asimétricas, el uso institucional de la violencia, la coerción como estrategia de dominación, y la repetición conductual de estereotipos y clichés sociales. Un ejemplo trivial, y a la vez, paradigmático es el funcionamiento de la cultura de masas, concretamente el cine (y las series de televisión). En el cine es donde, siguiendo las palabras de Slavoj Žižek (2004), “se puede encontrar la ideología en su estado de máxima pureza. Si uno quiere saber cómo es una sociedad determinada, tiene que ir al cine; allí se muestran las tendencias que dominan una época”. Lo irónico de esta forma de condicionamiento social es que subsume la disidencia política y las estrategias de repolitización iniciadas a nivel cultural y estético empleando de una forma sutil y atractiva la cultura de masas. Encontramos multitud de ejemplos en las vanguardias artísticas, las tendencias estéticas, los movimientos contraculturales como el hippismo, el punk, el *grunge*, el rap y el *trap*. Las

¹⁵ “These are the people setting the agendas at the Trilateral Commission, Bilderberg Group, G-8, G-20, NATO, the World Bank, and the World Trade Organization” (Phillips y Soeiro, 2012). La traducción presentada del texto original es de Ernesto Carmona.

manifestaciones políticas por medio del arte terminan siendo fagocitadas y convertidas en el mundo occidental en herramientas apolíticas y a-políticas del orden social.

El poder inteligente se presenta en el mundo global como elemento creador y cohesionador del condicionamiento ideológico del mundo occidental. En esta forma de poder, desarrollado por Byung-Chul Han (2015), se conjugan las fuerzas a-políticas y el poder gravitacional con una escala sin precedentes. El poder inteligente hace cristalizar a su alrededor diversos elementos para establecer formas de control que se yerguen más allá del bio-poder o poder disciplinario descrito por Michel Foucault.¹⁶ En esta línea de pensamiento encontramos también a Joseph Nye (2003, 2004) cuando habla del concepto de «soft power» al referirse a la eficacia de los mecanismos de control sutiles y seductores relacionados con la ideología de la cultura occidental por contraposición al poder clásico coercitivo-económico-policial, es decir, el poder disciplinario foucaultiano. Por tanto, podemos establecer una relación de equivalencia entre el poder inteligente de Han y el *soft power* de Nye, ya que ambos se refieren a una nueva forma de establecer las relaciones de poder trascendiendo las características del poder disciplinario.¹⁷

El poder inteligente es el principio motor de la supremacía ideológica y cultural de la élite dominante. Esta nueva técnica de poder se manifiesta de un modo seductor y amable con la apariencia de orden, estabilidad, bienestar y, sobre todo, libertad; para subsumir la represión y la coacción física omnipresente sobre el cuerpo y convertirla en un sometimiento capaz de dirigir la voluntad y la mente de los sujetos. De esta manera, se genera una forma totalmente novedosa de emplear las emociones con el objetivo de explotar la *psique* en términos de consumo y facilitar la sumisión en términos de relaciones de poder. Para su desarrollo se conjugan tres herramientas complementarias e interrelacionadas específicas de nuestro tiempo:

1. La autoridad posmoderna.
2. El consumismo.
3. El panóptico digital.

1.1.2.1. El emotivismo de la autoridad posmoderna

La autoridad posmoderna es la herramienta empleada para perpetuar la reproducción de las fuerzas a-políticas. La dialéctica amo-esclavo queda subrogada a través de la seducción y la amabilidad del

¹⁶ Cf. Foucault, 1976/2005a, 1984/2005b, 1984/2005c, 1980/1992, 1999, 2009, 2011, 2014.

¹⁷ Se muestra autocrítico sin llegar a reconocer el verdadero problema (Han, 2015). Foucault no llegó a ver las consecuencias de la manifestación del poder inteligente y la creación de la forma actual de la sociedad del mundo occidental por una cuestión de tiempo, puesto que fallece en 1984. No obstante, se puede anticipar en el propio Foucault (2009) una duda razonable sobre la ineficacia de emplear la idea del poder disciplinario para explicar la nueva sociedad fraguada bajo las condiciones socio-históricas contemporáneas.

poder inteligente, ya que la inclusión emocional en el tejido social hace que “el sujeto sometido no sea siquiera consciente de su sometimiento”¹⁸ (Han, 2015: 28) e, incluso, presume de sentirse libre. Sin embargo, la aparente sensación de libertad oculta un orden autoritario estricto y deshonesto en el que el entramado de dominación permanece oculto bajo este elemento emocional. Los seres humanos se convierten en arquitectos de su propio autoengaño.

En lugar de obedecer una orden directa como en la autoridad disciplinaria, ante la cual uno puede resistirse (existe un margen para la disidencia), un mandato de la autoridad posmoderna enmascara el condicionamiento y la obediencia bajo un componente emocional. La responsabilidad del cumplimiento de las órdenes recae exclusivamente sobre el sujeto dominado. Se produce una sublimación en la lógica autoritaria: de la represión se pasa a la autorrepresión entusiasta y cómplice. De este modo, la aceptación voluntaria del rol de dominado es imprescindible para el correcto funcionamiento de los mecanismos de obediencia. Bajo la autoridad posmoderna, desobedecer se convierte en un fracaso personal y emocional. No solo hay que obedecer, sino que, además, hay que querer hacerlo voluntariamente. En definitiva, hay que disfrutar de la sumisión.

La autoridad posmoderna se sustenta en el emotivismo, es decir, en la capitalización de las emociones. Se genera un control mercantil del elemento pasional pre-político que constituye un “nivel prerreflexivo, semiinconsciente y corporalmente instintivo de la acción, del que no se es consciente de forma expresa” (Ibíd.: 74-75). La consecuencia directa es el desarrollo de una nueva concepción antropológica¹⁹ que oculta y refuerza la servidumbre. La nueva concepción antropológica concibe a los seres humanos como seres autosuficientes guiados por patrones lógicos y racionales, con una capacidad de toma de decisiones calculada e informada. Esta subjetividad humana es determinista, teleológica y aislacionista, y en su proceso de construcción se desoye la realidad histórica, sociológica, psicológica y empírica presente en los seres humanos. La instrumentalización de la razón no puede explicar el componente volitivo y emocional humano, pero sí puede transformarlo. Por un lado, puede censurar el deseo a través de la prohibición como haría el poder disciplinario. Por otro lado, puede comercializar el objeto del deseo como en el caso del poder inteligente. De esta manera, se rentabiliza indefinidamente a través de la creación constante de necesidades artificiales.²⁰ La naturaleza deseante humana se transforma en un bien de consumo.

¹⁸ Podríamos considerar el poder inteligente como una idea basada en la actualización del concepto de *servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie (1572/2008).

¹⁹ Cf. Todorov, 2012.

²⁰ Las necesidades humanas se clasificarían, siguiendo la tipología marcada por Epicuro de Samos (2011), de la siguiente manera: primero, las necesidades naturales y necesarias (comer, dormir); segundo, las necesidades naturales pero no necesarias (la conversación, el sexo, las artes, el conocimiento); y tercero, las necesidades innaturales e innecesarias (la fama, el poder, el prestigio).

De aquí otra, quizá la más definitiva, de las paradojas que genera el estadio emocional del capitalismo: es justo ahora, cuando la subjetividad y sus expresiones están más codificadas y previstas, cuando emergen con más frecuencia los discursos que hablan de la liberación de las pasiones, tanto más cuando se proponen articular el desiderátum libidinal con la pragmática mercantilista (Fernández Porta, 2010: 361)

La capitalización de las emociones representa el condicionamiento ideológico de la acción mediante el control emocional y afectivo. La autoridad posmoderna transforma las emociones en “recursos para incrementar la productividad y el rendimiento” (Han, 2015: 71). El objetivo de esta herramienta del poder inteligente es modificar globalmente la pluralidad por medio de lo que Thorstein Veblen (Vid. Hutchison et al., 2015) denominó «fabricación de consumidores» [*fabricating consumers*]. Esta tarea, puesta en manos de la élite dominante, la explicó en su momento Walter Lippmann (1925/2011: 115) de la siguiente manera: “El público debe ser puesto en su lugar, para que pueda ejercer sus propios poderes, pero sobre todo para que cada uno de nosotros pueda vivir libre del pisoteo y del rugir del aturdido rebaño [*bewildered herd*]”.²¹ La transformación de la ciudadanía en un rebaño de consumidores repercute negativamente en el ámbito político porque centra sus intereses casi exclusivamente en cuestiones relacionadas con el ocio y el entretenimiento.

La nueva subjetividad humana es cómplice de lo que denominamos como *fenómeno Ikea*. Por medio de esta idea, hacemos referencia a la forma contemporánea de realizar la construcción de las identidades supeditada al consumo bajo la premisa de la búsqueda de la diversidad y la exclusividad. Sin embargo, este proceso de construcción de la identidad se vale de un conjunto unificado (y predefinido) de preceptos, valores, creencias, modas y elementos cívicos. A esta amalgama de elementos la denominaremos como el *catálogo*. Mediante el *catálogo* los seres humanos eligen entre un mismo número de preceptos y de complementos para elaborar su identidad. La diferencia entre los sujetos estaría en la forma y las proporciones a la hora de combinarlos. Los seres humanos son reducidos a bienes de consumo cuyo único valor está marcado por su faceta de consumidores. Se produce simultáneamente un proceso de reificación o cosificación [*Verdinglichung*] y de fetichismo²² en torno a esta nueva subjetividad. Este doble proceso daña gradualmente las relaciones humanas porque implanta lo que Zygmunt Bauman (1995) denominó como *adiaforización* [*adiaphorization*] y consiste en la neutralización de los factores morales. Las relaciones intersubjetivas quedan reducidas

Aplicando esta clasificación epicúrea a las sociedades del mundo occidental, resulta que las necesidades con una mayor importancia social son las necesidades innaturales e innecesarias. Sin embargo, estos es una nueva paradoja funcional. Chuck Palahniuk logró reflejar en su novela *El club de la lucha* (2003) el despertar de este sutil engaño.

²¹ La puntualización entre corchetes es propia.

²² Siguiendo la semántica baumaniana, un fetiche es “un producto absolutamente humano elevado a la categoría de autoridad suprahumana debido al olvido o menosprecio de su origen humano y de la cadena de acciones humanas que no sólo condujeron a su aparición, sino que fueron su condición *sine qua non*” (Bauman, 2007: 29).

paulatinamente a un valor instrumental (altura, peso, color de pelo o de ojos, atractivo físico, poder adquisitivo, etc.) y mediadas por las asimetrías propias de los procesos de consumo. El fetichismo de la subjetividad surge a raíz de la pérdida de los dos atributos de la privacidad: la invisibilidad y la autonomía. Ambos elementos son capitalizados y sustituidos por un tipo de servidumbre disfrazada de libertad individual.

A esta forma contemporánea de servidumbre la denominamos, siguiendo la terminología baumaniana, como la servidumbre del *hazlo-tú-mismo* y representa la progresiva configuración de las relaciones humanas por medio de la configuración del *fenómeno Ikea* y la *adiaforización*. Esta forma de obediencia se configura mediante una inversión de la oposición clásica activo-pasivo mediante lo que Slavoj Žižek (2010b) describe como interpasividad.²³ La servidumbre en el mundo occidental acepta la propia sumisión, siguiendo el proceso de producción de la conocida marca de muebles: “dejar que el ensamblaje de los elementos productivos en la fábrica lo hagan los clientes que pagan por el privilegio de hacer ese trabajo, en vez de ser remunerados por su trabajo” (Bauman y Lyon, 2013: 144-145). Los dispositivos y los elementos últimos de la dominación proceden de la acción voluntaria de los dominados sobre ellos mismos. Esta forma de servidumbre solamente es posible dentro de una sociedad sobre el consumismo sea incuestionable. Bajo la creencia incondicionada en la expansión del horizonte de la libertad individual se cierra el círculo de su propia sumisión, invirtiendo la experiencia de la libertad: la voluntariedad de la servidumbre es percibida como una suerte de autonomía para la toma de decisiones libres. Los seres humanos en la servidumbre del *hazlo-tu-mismo* se convierte en amos y en cautivos de su propia esclavitud.

1.1.2.2. El *materialismo honesto* del consumismo

El consumismo es la herramienta empleada para reducir la vida humana a la expresión material de un bien de consumo y, con ello, a la lógica del fetichismo de la mercancía²⁴ presente en la lógica del capitalismo. El mundo occidental es un mundo masificado por el consumismo donde la publicidad es la industria encargada de *fabricar consumidores*. La publicidad introduce a los seres humanos en una dialéctica del placer donde son emocionalmente atraídos hacia un consumo desenfrenado y constante.

En el mundo global, el valor de los objetos de consumo no está ya en su valor de uso, sino en su valor emotivo o de culto, es decir, en la relación objeto-emoción y en la aparente libertad para formar parte

²³ Slavoj Žižek entiende la interpasividad como la actuación (activamente) pasiva de un sujeto a través de otro. Žižek lo describe de la siguiente manera: “la característica distintiva de la interpasividad es que con ella el sujeto no deja de estar, incluso frenéticamente, activo, pero desplaza de ese modo hacia el otro la pasividad fundamental de su ser” (Žižek, 2010b: 135). La *interpasividad* se opondría a la *interactividad*, donde el sujeto es pasivo siendo (activamente) a través de otro.

²⁴ Cf. Marx, 1867/2017a.

de esta relación. En esta línea de pensamiento expresa Han (2015: 71) que “el capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se celebra la emoción como una expresión de subjetividad”. El juego de los deseos capitalizados por la publicidad conduce a una esclavitud o dependencia emocional disfrazada de libertad individual. La publicidad inserta a los seres humanos con una sutil sofisticación en una lógica de modas pasajeras y obsolescencias programadas.

La moderna sociedad líquida de consumidores [...] se ha reorganizado para incluir la libre elección en las estrategias de marketing, o más precisamente, para convertir la servidumbre en voluntaria y hacer que la sumisión pueda ser vivida como un progreso de la libertad y una prueba de la autonomía del que decida (Bauman y Lyon, 2013: 141)

La defensa del actual modelo consumista resalta en la necesidad de humanizar las consideraciones éticas de los procesos consumistas. Por ejemplo, cuando Adela Cortina (2002, 2017) presenta su visión de la ética del consumo no se plantea la posibilidad de que las desigualdades y los conflictos sociales sean causados por el propio modelo consumista. En el proyecto de Cortina no hay un cuestionamiento a la validez o la legitimidad del modelo consumista actual, no como una consecuencia sino como una causa constitutiva que fomenta y potencia el imperativo del capital. Lo que propone son una serie de pautas para hacer más humano el consumo y la función social del consumidor. No se trata tanto de un miedo al pobre, sino más bien de un proceso sistemático de extrema deshumanización y reificación que percibe la pobreza como un subproducto residual del sistema de producción capitalista que necesita ser invisibilizado. El rechazo que genera la pobreza deriva en un proceso de disonancia cognitiva (Festinger, 1975) cuando se visibilizan casos concretos de personas en situaciones de exclusión o de extrema pobreza (los refugiados, los vagabundos, las personas afectadas por una hambruna, etc.).

Según el enfoque interactivo (Pogge, 2008), se considera a estas personas como las responsables de su propia situación por ser incapaces de sobrevivir según las reglas del juego económico en que se ha transformado la vida. La pobreza global no es un problema social pre-político que pueda solucionarse con la filantropía y la ayuda humanitaria, sino que se trata de un fenómeno adherido a las precondiciones del orden socio-económico global que requiere una comprensión política. En cambio, Cortina propone con su ética del consumo y su concepto de *aporofobia* un ejercicio de parcheo y de corrección de la realidad humana que en ningún momento asume una crítica real al sistema económico donde se gesta el consumismo. En este ejemplo se perpetúa el viejo tópico conservador de “lo que sucede, conviene”. El intento de humanizar la función y la autonomía del consumidor representa, *de facto*, una defensa de la servidumbre voluntaria. Las desigualdades y los conflictos sociales son banalizados y reducidos a una cuestión de caridad. En este sentido, la defensa

incuestionable del actual modelo consumista simbolizaría una actitud de conservadurismo ideológico que desoye sistémicamente la realidad política.

La paulatina desidia por las cuestiones políticas instalada en el mundo global por el consumismo, reduce la vida de los seres humanos a su dimensión privada, en tanto que desarrollo de una vida filisteo. La construcción personal se convierte en el único elemento común del mundo occidental. El individuo pernicioso y filisteo del rebaño de consumidores basa su vida en los goces presentes y el afán de lucro, desentendiéndose de los asuntos públicos. Esta construcción personal está basada en lo que Alexis de Tocqueville (1840/1994) expresó como *materialismo honesto* y representa la dependencia de los vicios permitidos, expresados en el mundo global por la publicidad. El *materialismo honesto* hace a los seres humanos susceptibles de la dominación y la obediencia porque se comportan “por miedo a sacrificar algo de su bienestar a la prosperidad de sus semejantes” (Tocqueville, 1840/1994: 110). La búsqueda del bienestar personal, reducida íntegramente a su expresión economicista y de consumo, aísla a los seres humanos en espacios privados alejados de la realidad. En este proceso de sumisión son convertidos en objetos de consumo porque actúan y viven conforme a la lógica fetichista del capitalismo. Esta objetivación se convierte en la condición innegociable para formar parte de las sociedades de consumidores. El *materialismo honesto* es, en suma, la fuente de la dependencia material, emocional e ideológica en el mundo global.

El principal propósito, quizá el propósito decisivo del consumo en una sociedad de consumidores (aunque raramente se diga de forma explícita y más raramente aún sea objeto de debate público) no es la satisfacción de las necesidades, los deseos y de las carencias, sino la conversión o la reconversión del consumidor en un bien, transformando el estatus de los consumidores en el de bienes vendibles. Por eso, pasar la prueba del consumidor constituye una condición de admisión no negociable para ingresar en una sociedad modelada a imagen y semejanza del mercado (Bauman y Lyon, 2013: 41)

La objetivación de la subjetividad humana se produce por medio de una estetización de la vida. En este punto nos apoyamos en Guille Lipovetsky, y su obra *La estetización del mundo: vivir en la época del capitalismo artístico* (2015), para remarcar que los goces permitidos por el *materialismo honesto* son fruto de la dialéctica del placer. Adquirir los elementos necesarios para la construcción de la subjetividad humana se convierte en una obligación social marcada por la lógica consumista de la obsolescencia programada, más centrada en la experiencia de consumir que en el propio producto. Ahora bien, en la dialéctica actual del placer cuando consumimos, no consumimos un producto, sino estética, concretamente el diseño estético marcado previamente por la occidentalización del mundo global. En este sentido, termina siendo el producto el que define la subjetividad humana. En el placer de la experiencia del consumismo se equipara la posesión (estética) con la existencia. Los seres humanos no tienen valor *qua* seres humanos sino por aquello que tiene en propiedad.

No obstante, la experiencia consumista es una experiencia basada en un goce moderado, controlado y consumible en pequeñas dosis. La condición aparente sobre el goce es que no tiene que dañar la salud del consumidor directamente. Se trata de un proceso que comercializa los vicios sin sus elementos nocivos para eliminar el límite en la experiencia del consumo. Irónicamente, el goce permitido se convierte en un sucedáneo del placer. La dialéctica del placer sería realmente una suerte de dialéctica del goce que si bien remite a un consumismo total, en realidad ofrece una vivencia moderada y descafeinada, con "sin" que edulcora el placer. El problema en torno a esta nueva concepción de la dialéctica del placer es que la estetización de la vida promete la felicidad de forma material y casi instantánea, pero al final no llega. Se trata de un modo de vida que se queda corto en relación con la experimentación real del placer (que incluye, en ocasiones, un componente nocivo o un posible riesgo). En cambio, lo que sí genera es frustración y desengaño porque convierte a seres humanos en consumidores adictos y dependientes. La dialéctica del placer condiciona la propia percepción y la experiencia del placer, estableciendo lo que es placentero y, sobre todo, hasta dónde es placentero. El mercado se encuentra repleto de productos familiares cuya adquisición está carente de su componente pernicioso: los refrescos sin cafeína o sin azúcar, el café descafeinado, la leche desnatada o sin lactosa, la cerveza sin alcohol. El carácter novedoso de esta nueva dialéctica es que el elemento de fetiche puede ser reproducido indefinidamente sin un riesgo aparente debido a su menor intensidad.

Como vemos, existe un giro en torno al placer en las sociedades consumistas occidentales: el hecho de sentirse culpable por haberse dejado llevar por los deseos, por haber transgredido los "límites" de la sociedad, ya no es sinónimo de restricción y represión. Todo lo contrario. El mandato actual es precisamente disfrutar hasta el final de esta dialéctica descafeinada y, entonces, uno se sentirá culpable por no hacerlo, por no consumir. Se produce un salto cualitativo de la necesidad al deseo. Un deseo que, en apariencia, no conoce límites porque los apetitos estéticos no paran de crecer. Estamos obligados a disfrutar, a emocionarnos, a ser seducidos por la idea estética de belleza subyacente en la experiencia del consumo. La culminación de este giro en torno al placer es la compra de ideología, que se convierte en el elemento más elevado y definitivo de consumo. Al comprar ideología los seres humanos obtienen momentáneamente ese elemento seductor indescriptible que exporta la lógica del capitalismo. En la vieja dialéctica del placer había una clara diferencia entre el consumidor y el objeto de consumo. Sin embargo, el consumismo global lleva a una inversión o, mejor dicho, a una sublimación de esta relación dialéctica entre sujeto y objeto para convertir al sujeto consumidor en un objeto de consumo en sí mismo. La lógica imperante en el consumismo ideológico transforma el deber y la responsabilidad cívica en una esclavitud hacia el imperativo del capital.

1.1.2.3. La confesionalidad del panóptico digital

El panóptico digital es la herramienta empleada para modificar el espacio político y convertirlo en un espacio asimétrico de dominación. El panóptico digital configura el mundo global tanto en la estructura de defensa como de vigilancia al servicio del poder inteligente. La creación del panóptico surge de la mano de Jeremy Bentham (1781/2007) para conjugar las ideas de protección, prevención y ciudadano en la sociedad. La meta central del panóptico es el mantenimiento del orden social a través de la vigilancia.²⁵ Los mecanismos panópticos se convierten en las armas ejecutoras de la moral y la ideología de la élite dominante. No obstante, esta idea original de protección, prevención y cuidado ha terminado desdibujada en el mundo global debido al “fallo técnico” de la dialéctica medios-fines (Gómez Ramos, 2012) y convertida en la búsqueda de una vigilante total y constante. Por tanto, es la neurosis por la seguridad el elemento catártico en el nacimiento del panóptico digital y su atmósfera de sospecha, miedo y crispación que persigue a un enemigo etéreo de rostro nebuloso que atemoriza al mundo occidental.

Parece que hoy en día todos nosotros, o al menos una gran mayoría, nos hemos vuelto adictos a la seguridad. Hemos asimilado la *Weltanschauung* [Cosmovisión] de la ubicuidad del peligro, de la necesidad global de desconfiar y sospechar, de que sólo es concebible una cohabitación sana bajo un dispositivo de vigilancia continua, y nos hemos vuelto dependientes de la vigilancia obvia y de la subyacente (Bauman y Lyon, 2013: 111)

Para garantizar esta neurosis por la seguridad total surge una alianza sin precedentes entre los poderes fácticos del mundo occidental: el Estado, el aparato militar de seguridad y las industrias gigantes de la Web (las GAFAM).²⁶ Su consecuencia directa es el aumento sustancial de la vigilancia a escala global. El problema, como afirma Ignacio Ramonet (2016: 10), “no es la vigilancia en general; sino la vigilancia clandestina masiva”. Los elementos que esta alianza promueve en pos de la pretendida vigilancia absoluta son la transparencia absoluta, la comunicación sin límites y la eliminación sistémica de las barreras y las resistencias para construir progresivamente una conducta normativa unificada. En el panóptico digital la apariencia de la vida pública se reduce a procesos operacionales adiaforizados de producción y eficiencia regidos por una idea predeterminada de

²⁵ Promovido por Jeremy Bentham, el panóptico forma parte del diseño de una reforma carcelaria a finales del siglo XVIII siguiendo los preceptos ilustrados. Esta configuración del espacio carcelario es recuperado y analizado en el siglo XX por Michel Foucault.

Cf. Bentham, 1791/2007; y Foucault, 1975/2015e.

²⁶ Las GAFAM es una coalición de las principales industrias de la Internet. Su nombre está compuesto, a modo de acrónimo, por las iniciales de las siguientes empresas privadas: Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft.

cálculo, dirección y control²⁷. De esta manera, como sostiene Han (2012: 14), “la coacción de la transparencia nivela al hombre mismo hasta convertirlo en un elemento funcional del sistema. Ahí está la violencia de la transparencia”. Se trata de transformar la subjetividad humana en algo paulatinamente objetivable, vacío, uniforme, repetitivo y homogéneo para reproducir la vida conforme a un nuevo imperativo social de transparencia.

La exposición transparente desvela la intimidad de una forma pornográfica. El uso del término «pornográfico» hace referencia, siguiendo la semántica haniana, a la *exposición en sí* de las cosas, de los deseos humanos cosificados. A lo pornográfico “le falta la distancia en la que sería posible la seducción” (Han, 2012: 53). El elemento de seducción es propio del erotismo porque mantiene velada la intimidad, genera un misterio. En cambio, la exposición pornográfica revela a los seres humanos cosificados y sin cortapisas. Se establece una reducción de la diversidad humana a lo mostrado y a lo mostrable, a la mera facticidad de la carne. El valor de lo humano se muestra en la autoexposición como una mercancía más del libre mercado, renunciando *de facto* a su diversidad. La exposición total, transparente y sin resistencia acaba convirtiendo a los seres humanos en *seres-espectáculo* expuestos al control y a la vigilancia, y atrapados en una coacción icónica de sí mismos. El elemento nuclear del panóptico digital es la sacralización del *hombre-ego*, de este *ser-espectáculo*, transparente y positivo que contribuye a su propia servidumbre.

El mundo de hoy no es ningún *teatro* en el que se *representen* y *lean* acciones y sentimientos, sino un *mercado* en el que se exponen, venden y consumen intimidades. El teatro es un lugar de *representación*, mientras que el mercado es un lugar de *exposición*. Hoy, la representación teatral cede el puesto a la *exposición* pornográfica (Han, 2012: 68).

Al factor de la transparencia se une el de la positividad. El behaviorismo positivo constante entorpece el surgimiento de una percepción negativa o crítica frente al orden social global, las relaciones asimétricas de poder y los problemas de desigualdad. La positividad sistémica excluye deliberadamente las cuestiones perjudiciales y, a pesar de su apariencia crítica, elude el conflicto y refuerza el conformismo. Un ejemplo paradigmático de este positivismo emocional lo encontramos en el *slogan* de la campaña a las primarias presidenciales de Estados Unidos de 2008 de Barack Obama. Su *slogan* fue: “Yes, we can!”. Irónicamente, esta campaña política ganó los premios *Titanium e Integrated Lions Grand Prix* a la mejor campaña de publicidad en el festival publicitario *Cannes Lions* ese mismo año. El discurso positivo mantiene y perpetúa una conducta entusiasta de sentimientos agradables destinados a emocionar y seducir. Incluso, aunque el propio discurso esté vacío de

²⁷ Un ejemplo de búsqueda de transparencia absoluta, la comunicación sin límites y sus peligros se encuentra en varios capítulos de la serie *Black Mirror* (2014-2018) y en la película *El Círculo* (2017).

contenido material, como fue el caso del *slogan* de Barack Obama. La conjugación de la transparencia, la positividad y la falta de privacidad generan la obligatoriedad de la comunicación. Se establece una falta de distinción entre *lo* privado y *lo* público. Siguiendo a Bauman (2007: 14), se excluye “de la comunicación pública todo lo que se niega a ser reducido a una confidencia privada, y a aquellos que rehúsan a confesarse”. La confesionalidad de las sociedades occidentales, potenciada por el desarrollo de las redes sociales y la comunicación instantánea (*Facebook, Instagram, Twitter, WhatsApp, YouTube*), transforma la vida privada en una suerte de desmesurada vida publicitaria. El panóptico digital convierte el mundo global en un gigantesco espacio confesional.

El diseño del panóptico digital tiene una naturaleza jánica. Por un lado, si se aceptan los términos y condiciones sociales innegociables del mundo occidental, el panóptico digital proporciona un espacio fecundo para la experiencia hedonista del placer, el consumismo, la construcción personal y el orden social. Por otro lado, si se rechazan estos términos y condiciones, el panóptico digital se presenta como *Bannoptikum*,²⁸ o *banóptico*. El *banóptico* es un sofisticado espacio de control y vigilancia sin restricciones “que identifica a las personas alejadas u hostiles al sistema como no deseadas y las excluye” (Han, 2015: 99-100). Un ejemplo de la manifestación del banóptico es la llamada red Echelon,²⁹ una red mundial de vigilancia formada por decenas de satélites-espía y de potentes bases de escucha diseminadas por todo el mundo (Ramonet, 2016: 46). En ambas dinámicas, el panóptico tiene la función de vigilar y castigar cualquier infracción contra la integridad, la eficiencia y la seguridad de la *Neolebenswelt*. El diseño actual del panóptico se diferencia de su visión original y podríamos hablar propiamente de un diseño post-panóptico. Esto se debe a la capacidad del panóptico digital para subsumir y potenciar las características del modelo analógico donde son “inevitables los ángulos muertos en los que los deseos y pensamientos secretos de los presos pasan desapercibidos” (Han, 2015: 86) y son imposibles de mercantilizar. Aunque la intención de ambos modelos es mantener el orden social existente como “natural”, los medios de vigilancia son radicalmente opuestos.

Por un lado, el panóptico analógico se caracteriza por la existencia de una dialéctica guardián-presos (análoga a la del amo-esclavo) entre dos figuras bien diferenciadas: el vigilante y el vigilado, y representa lo que Foucault definió como poder disciplinario. El elemento nuclear del panóptico analógico es el control disciplinario que resalta la respuesta sobre el cuerpo mediante el encarcelamiento, el confinamiento, la coacción física y la modificación de la conducta. Pese a que el panóptico analógico haya dado lugar a múltiples manifestaciones, en la actualidad estos diseños se

²⁸ Cf. Bauman y Lyon, 2013: 83 y ss.

²⁹ Cf. Almiron, 2002; y Laurent, 2014.

encuentran obsoletos.³⁰ Aunque incorporen en sus diseños herramientas virtuales para la vigilancia, se trata de elementos complementarios que no modifican la propia estructura del panóptico. Por otro lado, el panóptico digital se caracteriza por subsumir los elementos analógicos y complementarlos con la ideología consumista.³¹ En el panóptico digital, la dialéctica guardián-presos es sustituida por una relación unívoca donde el vigilado es, simultáneamente, su propio vigilante. Esta tarea de autorrepresión se realiza de forma voluntaria, entusiasta y cómplice. El control disciplinario se transforma en un condicionamiento del poder inteligente de la *psique* mediante una sensación seductora de falsa libertad. El *poder duro* es convenientemente sustituido por el *poder blando* (Nye, 2003, 2004). La prisión con barrotes de acero se ha convertido en una cárcel de fibra óptica.

El poder inteligente sublima el elemento central del poder disciplinario: el miedo, y lo presenta bajo una nueva apariencia. De este modo, la máxima del panopticismo: “nunca sabrás cuándo estás siendo observado realmente y, por tanto, mentalmente te sentirás siempre observado” (Bauman y Lyon, 2013: 32), se vuelve en una práctica universal. El miedo a ser constantemente observado se convierte en la ilusión por formar parte de la órbita social. Por tanto, en el panóptico digital se entremezclan en una misma actividad *voyeurismo* y exhibicionismo (Han, 2012), y como consecuencia el castigo más elevado del panóptico digital no es la coacción física, sino la tortura mental. Ser relegado al ostracismo y convertido en un apátrida³² del mundo occidental se convierten en el mayor de los tormentos. Se trata de un castigo aparentemente más sutil porque no afecta al cuerpo. Sin embargo, *de facto* representa una opresión mayor porque juega con el estrés, la ansiedad y el temor a de ser expulsado, a no ser suficiente para el mundo global.

Los capacidad de vigilancia en el panóptico digital se han vuelto algo, siguiendo las palabras de Ramonet (2016: 12), “omnipresente y totalmente inmaterial, indetectable, invisible. Además, ya es, técnicamente, de una excesiva sencillez”. Del mismo modo que sucedería con la tecnología implantada en un *cyborg*, las herramientas digitales del panóptico digital están automatizadas en su estructura por medio del dataísmo. Esta herramienta exclusiva del panóptico digital representa la creencia renovada y reforzada en la cuantificabilidad y la mensurabilidad de todos los aspectos de la realidad. El principio vectorial del dataísmo es la creencia en que todo cuanto existe puede ser registrado y convertido en datos. Como sucedió en la *primera modernidad* con la estadística, el dataísmo emplea el *Big Data* como el elemento ilustrado de instrumentalización de la razón. La tarea autoproclamada del dataísmo es la liberación de la mistificación e ideologización del mundo. Sin

³⁰ Los diseños actuales de dispositivos panópticos analógicos serían: los superpanópticos electrónicos, el polióptico, y el sinópticos.

³¹ Cf. Han, 2012.

³² Cf. OT; y Campillo, 2015.

embargo, esta forma de proceder es en sí misma una nueva ideología sacralizada e incuestionable. Este objetivo mesiánico requiere la construcción de titánicas infraestructuras de servidores, bases de datos y redes electrónicas³³ para la recolección, almacenamiento, gestión y análisis de enormes volúmenes de datos en busca de patrones e información cruzada.³⁴ El dataísmo renuncia al sentido dado por la narración para establecer una pretendida visión aséptica de la realidad a través de su reducción a datos y números. El Big Data descompone el yo relevante en *bits* de información. De esta forma tan entusiasta expresó David Brooks en 2013 la esencia del dataísmo en un artículo del *New York Times*:

Si me pide que describa la filosofía emergente a día de hoy, diría que es el dataísmo. Ahora tenemos la capacidad de acumular enormes cantidades de datos. Esta capacidad lleva consigo un cierto presupuesto cultural –que todo lo mensurable debe ser medido; que los datos son lentes transparentes y fiables que nos permiten filtrar todo emocionalismo e ideología; que los datos nos ayudarán a hacer cosas significativas como predecir el futuro [...] La revolución de los datos nos está proporcionando caminos formidables para comprender el presente y el pasado (Han, 2015: 87)

El dataísmo pone de manifiesto la confianza desmesurada que existe en el mundo global en la tecnología y el mundo virtual. Los seres humanos se están abocando a vivir en una realidad no se permiten las lagunas de información (Han, 2012: 17). La cuestión nuclear del dataísmo, y a la vez su mayor problema, es que considera posible alcanzar un conocimiento neutro y ecuaníme de la realidad a partir de la incuestionable objetividad de los datos. El dataísmo transforma la realidad en algo determinista, teleológico y, en última instancia, predecible. Sin embargo, esta percepción no es tan aséptica ni neutra como se pretende, sino que responde a intereses predefinidos por el imperativo del capital. Lejos de ser un mecanismo exento de subjetividades e ideologías, el dataísmo es en sí mismo un mecanismo ideológico cuyos efectos en la pérdida de privacidad, en el control y la vigilancia constante le hacen merecedor de una regulación política.

La imagen sistémica que proporciona el panóptico digital del mundo global acentúa la configuración de la *Neolebenswelt* como un espacio asimétrico de dominación guiado por una lógica maniquea de *apartheid* tecnológico. Este factor añadido aumenta sustancialmente la asimetría y la discriminación entre el Primer Mundo, con los medios tecnológicos e informacionales para ser económicamente competitivos, y el resto del mundo, carentes de la posibilidad de aprovechar la interconexión que

³³ Estas redes electrónicas están compuestas por sensores integrados en los dispositivos digitales (los micrófonos, las cámaras, las aplicaciones, los *smartphones*), en la Internet (las *cookies*), o a plena vista en la vía pública (las cámaras y los drones de vigilancia).

³⁴ Las empresas más importantes encargadas de realizar tareas de *Big Data* son: IBM, HP, Teradata, Oracle, SAP, EMC, Amazon, Microsoft, Google (ahora llamada Alphabet), VMware, Cloudera, Hortonworks, Splunk, 10Gen, y MapR. A través del análisis de estas quince empresas se pone de manifiesto tanto la ingente cantidad de datos que se manejan como los ingresos y la rentabilidad de este nicho de mercado.

ofrece el mundo global. Por tanto, el acceso instantáneo a la información y a las nuevas tecnologías marca un punto de inflexión en las relaciones de poder. A este punto se le conoce como brecha digital (UNDP, 2004) y establece un abismo insalvable en las condiciones históricas y materiales necesarias para acceder a la tecnología del mundo occidental. De esta manera, el *apartheid* tecnológico establece una línea de demarcación que estratifica de la realidad conforme a la lógica interna del capitalismo que impera en el mundo occidental.

1.2. El diseño del mundo global

“La humanidad no ha sido capaz de encontrar su camino porque nunca ha sabido hacia dónde va”

Oscar Wilde (2009: 105)

1.2.1. El noble mito del neoliberalismo

La *Neolebenswelt* emplea una serie de relatos mitológicos para facilitar la expansión de su premisa fundacional como, por ejemplo, el mito del sueño americano, de la tierra prometida o de la libre elección. El empleo intencionado del relato mitológico o, dicho en términos nietzscheanos (1873/1994), de la mentira, representa una explicación que simplifica la realidad. Estos relatos de apariencia sencilla y amena conforman una red de distracciones, evasiones y manipulaciones que, progresivamente, promueven la aceptación prerreflexiva de la cultura occidental como la única posibilidad legítima de comprender el mundo global. No obstante, esta forma de relato no representa una novedad en la tradición filosófica y política. Desde tiempos de Platón (2003), pasando por Thomas Hobbes (1951/2011), John Locke (1689/2006), Jean-Jacques Rousseau (1762/2012), y llegado a la actualidad con Friedrich von Hayek (1944/1989), Robert Nozick (1988); se utiliza el mito o el relato utópico como herramienta para presentar doctrinas de poder. Esta forma instrumental de emplear el relato y las narraciones entra en disputa con la visión de otros autores como Hannah Arendt, quien establece “un claro reconocimiento del valor del relato como vía adecuada para propiciar la reflexión ética y política” (Fonnegra, 2017: 10).

El caso concreto de la noble fábula del metalúrgico desarrollada por Platón en *República* (2003), el filósofo griego recurre al esquema cultural³⁵ de la trifuncionalidad de las deidades protoindoeuropeas presente en la cultura helena para legitimar y describir su sociedad ideal, Kallipolis. El relato platónico nos presenta la política apelando a elementos culturales como fines ulteriores de la propia política. La república ideal de Platón modifica la comprensión de la pluralidad para presentar una forma de ordenación social simplificada, jerarquizada e interesada de la realidad. Cuando Platón habla de política en sus escritos no está interesado en la reflexión política, su interés por la política es un subproducto de su verdadero interés: el acceso a la Verdad. La pregunta que hilvana *República* no es, ¿qué es la política? La motivación de ese diálogo es dar respuesta a la pregunta, ¿qué es la justicia? Los relatos mitológicos presentan un discurso sobre *cómo* es el orden social, pero no describen el espacio político.

³⁵ Cf. Dumézil, 1970, 1986.

Frente al valor reflexivo que propone Arendt, la mentira en los relatos mitológicos tiene un valor sociológico (Simmel, 1977) como principio de cohesión, en un deber social. El triunfo de estos relatos se asienta en un fenómeno sistemático de olvido (Domingo Moratalla y Feito Grande, 2013). El olvido afecta al recuerdo de los hechos históricos, de las asimetrías y de las desigualdades sociales. En la actualidad, representa la expresión literaria de la legitimidad de la *Neolebenswelt* como la única narración válida capaz de explicar el funcionamiento del mundo global. Para los relatos mitológicos la visibilización de la verdad y la realidad histórica se convierte en un potencial elemento de desestabilización del orden social. Por esta razón, el orden social imperante se encuentra suspendido en un cable de funambulista entre el miedo patológico a la pluralidad y el riesgo constante al desenmascaramiento. La realidad del poder que presenta la élite dominante resulta tener una resonancia demasiado fuerte como para ser asimilada en bruto por los grupos de interés especial, pudiendo conducir fácilmente al colapso del orden social. Por esa razón, se oculta en relatos mitológicos.

El problema con los relatos mitológicos resulta ser el mismo que con la paradoja funcional, no existen pruebas historiográficas y sociológicas que respalden sus afirmaciones. Si analizamos los mitos fundacionales de la patria ligados a la autoctonía y a la tierra prometida, nos encontramos como nunca se ha producido una coincidencia perfecta entre la tierra y la etnia (Campillo, 2008: 113). El primero sirve para justificar como natural una desigualdad social y legitimar una visión de supremacía o inferioridad de una raza, ideología o clase social sobre las demás. Así sucede con la pretendida supremacía de la “raza aria”, con la inferioridad de la casta de los “intocables” en India, o, incluso, en los discursos sobre una ansiada pureza ideológica de la identidad nacional como sucede en España, Italia o Estados Unidos. El segundo permite justificar la explotación y la colonización de una tierra sobre sus pobladores originales. Los ejemplos a este respecto son los puritanos ingleses en la fundación de las Trece Colonias, los bóers holandeses en Sudáfrica y los judíos sionistas en Palestina. El análisis de estos mitos visibiliza el hecho de que, al margen de su discursividad, la relación históricamente esencial que sí generan está basada en el estallido de diversas manifestaciones de violencia, especialmente de corte xenófobo, porque reducen la realidad plural bajo una lógica maniquea de *ellos* contra *nosotros* (Sánchez Ferlosio, 2001)

El daño colateral de estos mitos es la modificación de la percepción y comprensión de los hechos históricos. Esta modificación se basa su ocultación, tergiversación y reescritura con una intención ideológica subyacente. Un ejemplo reciente de esta idea se encuentra en la actual Hungría. A finales de 2014, el Primer Ministro, Viktor Orbán, mandó construir un monumento en Budapest para conmemorar el setenta aniversario de la ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial y

recordar, así, a sus víctimas. Sin embargo, este monumento no se corresponde con la realidad histórica, debido a que Hungría nunca fue ocupada por los nazis, sino que era un estado miembro del Eje y, por tanto, aliado de la Alemania nazi. El interés oculto de esta tergiversación se encontró en la necesidad de Viktor Orbán de mejorar su imagen de cara a la opinión pública para desvincular a su partido de la órbita de la ideología nazi y de la política ultraderechista.

La manifestación de la cultura occidental como hegemónica sirve para transformar la comprensión de la realidad. No obstante, esta transformación se apoya en el presupuesto indiscutible e incuestionado de la irreductibilidad de las identidades culturales. La cultura, siguiendo a Gustavo Bueno (1997), sustituiría de forma secular a la *Gracia* de la teología cristiana como nivelador social, en el sentido en que Friedrich Nietzsche habló peyorativamente de los *niveladores* o los *predicadores de la muerte* (1891/2007). La secularización de la *Gracia* se encontraría en la base del mito de la superioridad cultural de occidente y serviría como elemento de universalización y homogeneización las diferencias intersubjetivas del orden global. Sin embargo, esta subsunción establece un salto cualitativo inverosímil, acrítico e irracional. En este sentido, la atomización y la jerarquización de las diferentes culturas atendiendo a la escala de valores impuesta por la cultura occidental, permite negar de forma tácita la crítica externa a la hegemonía occidental apelando a esta diferencia cultural irreconciliable.

Mediante el mito de la identidad cultural, distinta e irreductible, postulada por cada pueblo, nación o etnia, la común condición de los hombres que forman parte de esas etnias, naciones o pueblos, no ya en cuanto son hombres, sino en cuanto son copartícipes de las tradiciones culturales comunes, quedará encubierta o eclipsada por el postulado de la irreductible identidad con sus culturas (Bueno, 1997: 28)

El relato cultural más extendido dentro de la *Neolebenswelt* es el mito del neoliberalismo.³⁶ Este relato engloba una multiplicidad de discursos e ideas que describen la totalidad de las actuales acciones económicas, sociales e históricas ligadas a la lógica del capitalismo. El elemento central del relato neoliberal es la búsqueda conjunta de la libertad individual máximamente posible y del movimiento de capitales, reduciendo al mínimo, en este proceso, la intervención estatal y favoreciendo la desregulación y la privatización de bienes y servicios. El Estado dentro del neoliberalismo se mantendría idealmente neutral frente al desarrollo de la libertad económica. En este relato subyace la creencia generalizada en la existencia de un capital independiente del control del Estado. En otras palabras, se relata la existencia de una supuesta separación entre el capital y el Estado, entre las fuerzas económicas y las fuerzas políticas, como si fueran dos entidades bien diferenciadas y cuya relación es conflictiva y antagónica.

³⁶ Cf. Campillo, 2008; Todorov, 2012; Brown, 2016; y Chomsky, 2017.

La creación de este mito se produjo durante la época de la socialdemocracia para justificar sus propias posiciones ideológicas frente a las políticas económicas liberal-conservadoras de los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Por tanto, la Escuela de Viena con Friedrich von Hayek (1944/1989) y Ludwig von Mises (1949/2007), y la Escuela de Chicago con George Stigler (1942/1968, 1975) y Milton Friedman (1966) no serían las precursoras de un nuevo modelo económico, sino la recuperación de los principios fundamentales del liberalismo económico. Las propuestas de Hayek, Mises, Stigler y Friedman convergen en la idea de un cambio en la forma del control del sistema por parte del Estado. En este sentido, el mito del neoliberalismo representa un significante vacío. El neoliberalismo como corriente económica, política o filosófica no existe. Una vez más nos encontramos con la falta de pruebas históricas o económicas que respalden su existencia más allá de presentarse como una creencia infundada que aglutina simultáneamente lo mejor y lo peor del mundo occidental. Ahora bien, lo que sí existen son políticas económicas liberales ligadas a las características que ofrece el neoliberalismo. Sin embargo, no se trata de dos entidades enfrentadas, sino de una única estrategia de control de los mecanismos encargados de la estabilidad económica, ya sean conservadores, libertarios o anarco-capitalistas. En realidad, bajo el mito del neoliberalismo subyace lo que I. Kouzmínov (1958) denominó como capitalismo monopolista de Estado.

El objetivo final del neoliberalismo es la continua circulación del capital, propósito que se alcanza de un modo óptimo siguiendo el capitalismo monopolista de Estado. El *modus operandi* del mito del neoliberalismo es ocultar el foco de atención de esta forma de capitalismo para trasladarlo al significante vacío donde caben tanto los enemigos como los aliados del mundo occidental. De esta manera, los grupos de interés especial se mantendrían ampliamente asépticos y escépticos a las cuestiones políticas, centrados más en la reproducción de estereotipos y clichés sociales. Siguiendo la tradición marxista (Lenin 1918/2017; Kouzmínov, 1948), no existe un capital fuera de las garantías proteccionistas de un Estado. Por ejemplo, las inversiones en suelo extranjero requieren de un respaldo estatal, los navíos mercantes llevan una bandera para ser identificados en aguas internacionales, las CTN están adscritas y tuteladas por las reglas político-jurídicas de un Estado. El capital es capaz de actuar hasta donde llega la fuerza de un Estado, precisamente porque el Estado no es una entidad neutra. El actual modelo de Estado tiene una naturaleza de clase para favorecer los intereses de la élite dominante. El llamado capital internacional es un elemento discursivo para justificar la desregulación y la deslocalización de los procesos de producción, pero no existe como tal un capital internacional al margen de las garantías de un Estado. En cambio, en el orden socio-económico global sí se produce un desglose de los elementos del capital (las mercancías, los bienes, los servicios, la fuerza de trabajo) adscritos a un Estado para maximizar el beneficio. La separación

aparente representada en el mito del neoliberalismo entre el capital y el Estado puede afirmarse narrativamente, pero a nivel fáctico carece de existencia.

1.2.2. La arquitectura del mundo occidental: la globalización amurallada y el nacionalismo económico

La *Neolebenswelt* adquiere sentido únicamente dentro de los parámetros del mundo occidental. El mundo global está configurado para perpetuar una serie de privilegios históricos, sociales, económicos, culturales y coloniales de la élite occidental. En este sentido, describir la arquitectura de la *Neolebenswelt* equivale a mostrar la arquitectura presente en el mundo global. El contexto político general del mundo global se presenta bajo una atmósfera de crispación sobre la propia vida política. El auge de los nacionalismos, el nacimiento de los movimientos ultraconservadores (los *neocons*) y teoconservadores (los *teocons*), la defensa de las identidades nacionales y regionalistas, el surgimiento de la figura populista del liberal-conservador³⁷ como motivador de un “cambio político”, el miedo social generalizado ante un desconcertante porvenir, el aumento sin precedentes de las actividades económicas *neoliberales*, el nuevo despertar de los fascismos europeos a través de partidos como *Amanecer Dorado* en Grecia, el *Frente Nacional* (FN) en Francia, el *Partido Nacionaldemócrata de Alemania* (NPD), el *Partido Popular* (DF) en Dinamarca, o el *Partido de la Libertad* (FPÖ) en Austria.

En definitiva, hablamos de movimientos contra la diversidad cosmopolita caracterizados como neofundamentalismos con el objetivo de alcanzar una uniformidad en el orden global. En el actual fenómeno de globalización³⁸ coexisten tanto la estrategia de despolitización, que configura el espacio normativo de la *Neolebenswelt*, como la de repolitización, reducida a *espacios de resistencia*.³⁹ Ambas estrategias forman parte de una dialéctica histórica que las hace mutuamente excluyentes (Campillo, 2008). La coexistencia antagónica de estos espacios superpuestos se produce en un *patchwork* de comunidades encerradas sobre sí mismas que siguen una lógica liberal acorde con el capitalismo. No obstante, como sostiene José Manuel Bermudo (2002: 1), “el discurso liberal no puede, sin entrar en contradicción con sus principios básicos, negar el derecho universal a la ciudadanía mínima”.⁴⁰ El enfoque liberal, que se basa en el enfoque contractualista, no es, por definición, excluyente. Se basa en el establecimiento de un contrato que teóricamente siempre está abierto a los contratantes y no dice que tengan que ser estos o aquellos. Ahora bien, otra cosa es que los contractualistas a la hora de desarrollar sus tesis acaben defendiendo esquemas estatales y el cierre de las fronteras, pese a que las

³⁷ Para comprender la paradójica figura del liberal-conservador pondremos dos ejemplos concretos entre varios: el primero, Emmanuel Macron, el presidente de la República Francesa, y el segundo, el líder del partido político español *Ciudadanos*, Albert Rivera.

³⁸ Cf. Beck, 2008; y Campillo, 2008.

³⁹ Cf. *infra* 2.2.3. y 3.2.1.

⁴⁰ Bermudo, para completar esta idea, continúa diciendo que la ciudadanía mínima representa “la pertenencia a una comunidad política, que sin duda conlleva un repertorio de derechos, pero que no exige identidades étnicas o culturales” (Bermudo, 2002: 2).

premisas del contractualismo no lo sean. Con lo cual, en cierto modo están tergiversando los argumentos liberales para hacer que la política no sea cosmopolita,⁴¹ generando una contradicción en el diseño del mundo global para salvaguardar la circularidad del capitalismo monopolista de Estado.

La arquitectura de la Neolebenswelt a escala planetaria se manifiesta por medio de dos diseños solapados: la *globalización amurallada*⁴² y el nacionalismo económico. Ambos diseños están pretenden conservar los intereses del capitalismo monopolista de Estado y representa las dos caras de una misma moneda. La diferencia entre un diseño y otro es el grado de complicidad e implicación entre las actividades económicas capitalistas y la despolitización de la vida política. Por un lado, la *globalización amurallada*⁴³ representa el diseño generalizado, deseable y normativo del mundo global, y sigue la contradicción implícita en el pensamiento liberal: cuanto más aumenta el fenómeno y el calado de las interacciones de la globalización, mayor es la desigualdad y el aumento tanto de la inseguridad como de la estratificación social. Este diseño favorece el desplazamiento y la liberalización del movimiento de capitales, mercancías y mensajes, pero simultáneamente dificulta la movilidad de las personas (las fronteras, los muros, las aduanas, los controles, los visados, etc.) (Campillo, 2008: 238). La *globalización amurallada* es la manifestación del mito del neoliberalismo. La relación entre las agrupación económicas no-estatales (los *lobbies*, el libre mercado, las instituciones financieras, las CTN) y el Estado regulador se presenta como antagónica. Este diseño fomenta la búsqueda de beneficio constante al margen de la estabilidad social y sorteando los límites jurídico-políticos de los diferentes Estados. El aparente enfrentamiento entre la estructura estatal y las actividades capitalistas reduce, en términos económicos, la efectividad y el beneficio. El discurso de la *globalización amurallada* presenta una complicidad estatal de primer nivel.

Por otro lado, el nacionalismo económico⁴⁴ surge como respuesta proteccionista desde los propios Estados para abrir nuevos nichos de mercado y generar beneficios empleando las estructuras económicas globales. Este diseño despolitiza y transforma los Estados en grandes coaliciones de corporaciones, invirtiendo los dos pilares de la *globalización amurallada*: la deslocalización de las actividades de las CTN para reducir el coste de la materia prima, la producción y la mano de obra; y la migración masificada hacia los países occidentales. El nacionalismo económico privilegia las actividades económicas de empresas y CTN dentro de sus fronteras, y sustituye el conflicto social del

⁴¹ Los principales autores con propuestas filosóficas cosmopolitas de repolitización son: Martha Nussbaum (1999, 2006), Seyla Benhabib (2006a), Anthony Appiah (2007, 2008), David Held (2009) y Slavoj Žižek (2012).

⁴² Cf. Campillo, 2015.

⁴³ Este sería el caso de la Unión Europea, los Estados Unidos durante las presidencias de George W. Bush y de Barack Obama, la Canadá de Justin Trodeau, la Australia de Malcom Turnbull, y el Japón de Shinzo Abe.

⁴⁴ Este sería el caso de Rusia a lo largo de la presidencia de Vladimir Putin, la reestructuración de China por parte de Xi Jinping, los Estados Unidos de Donald Trump, y el Reino Unido de Theresa May.

pacto capital-trabajo⁴⁵ por el conflicto étnico nacionales-extranjeros. Se trata del desvelamiento formal, pero no material, del mito del neoliberalismo. El nacionalismo económico conjuga el auge de los movimientos nacionalistas y ultraconservadores con las estructuras económicas globales, descubriendo el mito del neoliberalismo como un relato parcialmente “falso”. Tanto en la *globalización amurallada* como en el nacionalismo económico se produce una banalización de la actividad política. Sin embargo, el nacionalismo económico aprovecha este vaciamiento político para presentar la estructura estatal como una gran agrupación corporativa. La conversión del Estado en una gran coalición de corporaciones intensifica, en términos económicos, la efectividad y el beneficio. El discurso del nacionalismo económico establece una complicidad estatal de segundo nivel.

1.2.3. El ejemplo de Singapur: el capitalismo autoritario

Dentro de la arquitectura del mundo occidental, encontramos en el ejemplo de Singapur el siguiente escalón de la relación de complicidad entre las actividades económicas capitalistas y la vida política. La plasticidad del imperativo del capital es el elemento que nos permite analizar el paso de un nivel de complicidad estatal a otro. Mediante esta plasticidad el capital adquiere una infinita capacidad *autopoietica* de expansión. De este modo, el medio natural propicio para el florecimiento del capitalismo serían las crisis sistémicas porque se trata de un sistema que, por el efecto de sus propias contradicciones internas (Marx, 1867/2017a, 1885/2017b, 1894/2017c), tiende al colapso. Irónicamente, estas crisis son producidas de forma cíclica⁴⁶ por la necesidad de circularidad de la propia acción *autopoietica* del capitalismo, mostrando la apariencia de recuperación⁴⁷ solamente si es posible la expansión a nuevos nichos de mercado.

Conforme avanza la inercia en la circularidad del imperativo del capital, el mundo occidental se acerca de un modo irrevocable hacia la llamada utopía capitalista.⁴⁸ La realización de esta utopía representaría la transformación del imperativo del capital en una suerte de motor inmóvil [το Θείον] capaz de satisfacer por completo sus ansias de movimiento. El acercamiento a esta utopía del capitalismo está sumiendo lentamente al mundo global en un estado de colapso acumulativo debido a la necesidad de satisfacer su circularidad. La importancia de Singapur es que tiene actualmente el

⁴⁵ El pacto capital-trabajo está presente en los orígenes del Estado de bienestar europeo como contramedida frente a la influencia del bloque soviético tras la Segunda Guerra Mundial. A través de este pacto, siguiendo a Antonio Campillo (2008: 231-232), “los patronos se comprometían a redistribuir parte de la riqueza y a financiar vía impuestos y cotizaciones las prestaciones sociales del Estado, mientras que los trabajadores renunciaban a socializar los medios de producción y se comprometían a garantizar el crecimiento económico y la rentabilidad de las empresas”.

⁴⁶ Cf. Schumpeter, 1942/2015.

⁴⁷ Históricamente las recuperaciones económicas del capitalismo en el mundo occidental han coincidido con un aumento de la desigualdad con el resto del mundo a través del imperialismo colonial, la privatización de bienes públicos, el abaratamiento de recursos naturales procedentes del Tercer Mundo, las guerras y los flujos especulativos del capital.

⁴⁸ Cf. Chesterton 1917/2013; y Žižek, 2012.

tercer nivel de complicidad estatal, el más cercano a la utopía capitalista. Por esta razón, está siendo utilizado como el laboratorio de ideas de la élite dominante. Se trata del desvelamiento formal y material del mito del neoliberalismo y, por tanto, la culminación del capitalismo monopolista de Estado. Se eliminan los mecanismos estatales, jurídicos, institucionales y sociales como resistencias de la actividad económica para convertirlos en herramientas al servicio del propio Estado. A diferencia del nacionalismo económico el Estado en esta ocasión se convierte en una corporación de sí mismo, en un Estado-empresa.

Singapur representa la prueba de que el capitalismo se desarrolla de un modo más eficaz, rentable y productivo dentro de una estructura autoritaria (Marx y Engels, 1848/1997; Engels, 1884/1981; Lenin, 1918/2017, 1929/1975; Althusser, 2008). Para mostrar la plasticidad y la tenacidad del capitalismo, Singapur niega las condiciones de posibilidad de la propia política.⁴⁹ Es el ejemplo que mejor representa el llamado “capitalismo con valores asiáticos” que, si eliminamos los términos grandilocuentes, representa una forma de capitalismo autoritario. En menos de un siglo, Singapur ha pasado de ser un país bajo el umbral de la pobreza a una de las mayores potencias económicas del mundo global. Esta transformación se produce, por un lado, por la reducción de la libertad y la pluralidad política, convirtiendo a los ciudadanos en accionistas e inversores estatales para favorecer un control autoritario sobre la estructura social; y, por otro, a través de su reconversión en un Estado-empresa. El diseño arquitectónico de Singapur nace de la intervención estatal sobre el desarrollo de la actividad económica, aceptando sin restricciones los postulados del capitalismo monopolista de Estado y realizando reformas judiciales, educativas, en la jerarquización y estratificación social, y en el establecimiento de un plan de ahorros nacional. No obstante, a diferencia de la economía planificada tradicional, el intervencionismo estatal singapurense se produce siguiendo la premisa de la búsqueda de un rendimiento y un beneficio desde el propio Estado. En Singapur se optimiza el nacionalismo económico, siendo el propio Estado quien se convierte en una compañía de sí mismo incorporando en su estructura estatal los pilares del capitalismo actual: la competitividad, la inversión y la atracción de corporaciones multinacionales. En Singapur, Estado y empresa son indistinguibles.

El momento de tránsito entre el capitalismo monopolista de Estado y el capitalismo autoritario se produce a través del desmantelamiento progresivo y selectivo de la dignidad mínima de la autoridad del Estado y su infraestructura pública. Un ejemplo actual de este fenómeno de vaciamiento político son las críticas *ad hominem* en los medios de comunicación, las redes sociales y la Internet sobre las principales figuras del escenario político (su vida privada, su inclinación sexual, su expediente académico, sus amistades o conexiones personales, etc.). La función de estas críticas es doble: por un

⁴⁹ Cf. *infra* 2.1.3.

lado, se expone públicamente la banalización de la profesionalización de la actividad política, y, por otro lado, se aleja del foco de atención de la opinión pública tanto los problemas de índole político como las medidas concretas de la estrategia de despolitización. En este proceso, la inclinación de la opinión pública hacia los desafíos políticos globales se dirige sutilmente, por la acción del poder inteligente, hacia cuestiones de segundo orden (idiosincrasias personales, temas sociales, ambientales, culturales, de convivencia). Como consecuencia, el debate público no visibiliza los problemas que afectan directamente a la integridad del mundo global (asuntos de política estatal, diplomáticos, económicos, de agenda internacional). Por ejemplo, la exposición a la opinión pública de figuras políticas como Silvio Berlusconi en Italia, Mariano Rajoy en España, o Viktor Orbán en Hungría se solapa con el silenciamiento de procesos de privatización, desregulación y abandono de la infraestructura estatal.

El fenómeno progresivo de desarticulación y vaciamiento del espacio político no se realiza en la actualidad mediante un *coup d'État* violento y radical, sino de una forma sutil y escalonada. Este proceso esconde el desarrollo paulatino de un autoritarismo blando, de un *soft power* en términos de Joseph Nye (2003, 2004), fruto de lo que Arendt vislumbró como una suerte de *síndrome totalitario*⁵⁰ (OT; Friedrich y Brzezinski, 1956; Leiva Bustos, 2017) donde las pequeñas libertades individuales permanecen a costa de una subyugación efectiva, pero presentada de una manera amable. La efectividad del ejemplo del Estado-empresa de Singapur abre las puertas a una progresiva subsunción del espacio político bajo un capitalismo autoritario al eliminar gradualmente las estrategias de repolitización contrarias a la narración de la *Neolebenswelt*.

⁵⁰ Cf. *infra* 2.2.3.

1.3. Conclusiones

“Ante todo, no debe haber fábula... la vida no tiene fábula: es diversa, multiforme, ondulante, contradictoria... todo menos simétrica, geométrica, rígida, como en las novelas”

Azorín (1913/2010: 133)

La *Neolebenswelt* representa la culminación de la acción desmesurada de la razón instrumental al servicio de la lógica expansionista del capitalismo. A partir de nuestro análisis hermenéutico y crítico sobre la realidad actual del mundo global, podemos deducir efectivamente la transformación del espacio político en un espacio asimétrico de dominación. La *Neolebenswelt* encarna, por tanto, el fundamento de validez del fenómeno reduccionista de *extrañamiento* de la vida humana. En el mundo global se fomenta y reproduce de manera generalizada una forma de vida deshumanizante para los seres humanos. Las consecuencias del desarrollo desmesurado, normativo y hegemónico de la razón instrumental, al servicio de los intereses expansionistas del capitalismo, reducen las diferentes dimensiones de la vida humana a su aspecto técnico y conductual. Los seres humanos son rebajados al nivel de *ser-espectáculo*. En último término, el ser humano es “degradado a órgano sexual del capital” (Han, 2015: 15). La configuración del orden socio-económico global condiciona la aproximación satisfactoria tanto a los problemas transnacionales como a una dimensión general de la política donde poder resolverlos. Las siete consecuencias que presentamos esta metamorfosis instrumental del espacio político se complementan entre sí cuando tratamos de describirlas.

En primer lugar, el fenómeno de *hybris* o desmesura de la racionalidad instrumental parasita las relaciones humanas en el mundo contemporáneo. El panorama generalizado y normativo de desmesura socaba la vida política porque supone un desprecio por los asuntos públicos. La consecuencia de este fenómeno generalizado de desmesura redundante en la falta de responsabilidad en torno a los asuntos comunes y acrecenta el desarrollo de las estrategias de despolitización dentro de la dialéctica histórica de la vida política.

En segundo lugar, la narración de la *Neolebenswelt* mantiene una concepción del tiempo *presentista*. El tiempo se piensa cronológicamente en términos de velocidad, de aceleración, donde lo importante es el presente. La constante atención sobre el presente reduce el interés de la vida a satisfacer instrumentalmente la circularidad de los procesos de producción capitalista y a reproducir su imperativo. El orden social *presentista* excluye el pasado y el futuro en la reflexión sobre el mundo, salvo para satisfacer un interés privado. La tecnificación del tiempo “sacrifica” la preocupación más allá del presente para fomentar la instrumentalización de la realidad. La consecuencia de una noción

presentista del tiempo es el valor transhistórico e incuestionable que se le atribuye al orden social imperante.

En tercer lugar, se desarrolla una imposibilidad de reflexionar sobre la situación política actual. La hegemonía normativa del discurso de la *Neolebenswelt* reduce considerablemente la posibilidad de pensar una alternativa de repolitización razonable y verosímil. Una idea recurrente en el pensamiento de Fredric Jameson (2006, 2009), a colación con esta concepción, es pensar que hoy en día es más fácil imaginar una catástrofe mundial (el fin del mundo, una enfermedad generalizada o, incluso, el impacto de un asteroide en la Tierra) que el más pequeño cambio en el capitalismo. La capacidad de imaginar el futuro se reduce a los cánones previamente establecidos por la *Neolebenswelt*. Se proporciona un espacio para desarrollar la fantasía y, simultáneamente, se coarta este proceso mediante un obstáculo ideológico. La consecuencia de esta imposibilidad narrativa condiciona la aceptación del discurso normativo hegemónico por la *única* opción disponible. La crítica o la alternatividad de futuro al orden social imperante es pensada con sus mismas herramientas narrativas terminan siendo subsumidas por la propia normatividad. La *Neolebenswelt* asume un margen de error para la disidencia, pero dentro de unos límites capaces de fagocitarlo como una herramienta apologética *ad hoc*. La posibilidad de pensar más allá de los límites narrativos de la *Neolebenswelt* queda reducida a los *espacios de resistencia*⁵¹ y a la literatura distópica.⁵² En este último caso, la reflexión distópica sobre el futuro se presenta de un modo sombrío como resultado de la desmesura de la acción instrumental presente en las diferentes dimensiones humanas.

En cuarto lugar, la transformación del espacio político en un espacio asimétrico de dominación normaliza el empleo de la violencia⁵³ dentro de las relaciones humanas. La necesidad de salvaguardar el orden y el control en la narración de la *Neolebenswelt* obliga a la élite dominante a recuperar y subsumir las fuerzas a-políticas históricamente presentes en las relaciones humanas. Estas fuerzas se originan desde la jerarquización antropológica y la naturalización de la violencia. Las relaciones humanas se construyen en la *Neolebenswelt* desde una premisa incuestionable de asimetría “natural” entre los seres humanos. Por esa razón, la violencia deja de ser un elemento marginal y reaparece como el elemento central en las relaciones intersubjetivas. La consecuencia de la normalización del

⁵¹ Cf. *infra* 3.2.1.

⁵² Las obras principales de la literatura distópica son *Fahrenheit 451* (1953/1985) de Ray Bradbury, *Un mundo feliz* (1932/2004) de Aldous Huxley, *La fe de nuestros padres* (Cf. 2008) de Philip K. Dick, *1984* (1949/2015) de George Orwell. Además encontramos más ejemplos de esta cultura distópica en las series de televisión de *Utopía* (2013-2014), *Black Mirror* (2014-2017), *The Man in the High Castle* (2015-2017), o *The Handmaid's Tale* (2017-2018), basada en la novela homónima de Atwood (1985/2017); y en películas como *Soylent Green* (1973), *Akira* (1988), *Ghost in the shell* (1995), *Gattaca* (1997), *The Matrix* (1999), *V de Vendetta* (2005), *Wall-E* (2008), *Distrito 9* (2009), *Elysium* (2013), *El círculo* (2017).

⁵³ Cf. *infra* 2.5.4.

empleo de la violencia es su conversión en la constante social universal. Por tanto, la reproducción de la escisión social del mundo global está justificada precisamente por la premisa webberiana (Webber, 1992/2014) del reclamo con éxito del uso *legítimo* de la violencia para el mantenimiento del orden.

En quinto lugar, el modelo social generalizado en la *Neolebenswelt* es materialista y basado enteramente en el consumismo y en la estetización de la vida. Los seres humanos se convierten en *prosumidores* donde sus deseos y sus emociones son capitalizados. El control no procede de un modo disciplinario, sino seductor por medio de una dialéctica en torno al placer gracias al *materialismo honesto*. Se produce una dependencia emocional hacia los vicios permitidos donde la felicidad se transforma en un producto de consumo. La construcción de la subjetividad humana se reduce a una cuestión materialista, siendo, además, el único elemento común de las sociedades consumistas. Sin embargo, esta construcción enclaustra a los seres humanos en espacios privados alejados de la realidad. La inmersión en una lógica fetichista de consumo facilita la servidumbre porque el deber social y la responsabilidad cívica se pervierten y posicionan del lado del imperativo del capital. La consecuencia de este modelo social hedonista y de consumo está en la reducción de la vida humana a la expresión material de un bien de consumo.

En sexto lugar, en la *Neolebenswelt* se produce un control del cuerpo y, sobre todo, de la *psique* gracias al poder inteligente. El orden social promueve la construcción humana como un *ser-espectáculo*. El entorno presentado como óptimo para realizar esta construcción son justamente las sociedades de consumistas. Los seres humanos se vuelven herramientas con alma, recuperando la terminología aristotélica. En este proceso de objetivación, el cuerpo y la *psique* humana quedan reducidos a un ente *adiaforizado* donde se neutralizan los factores morales en las relaciones humanas. De este modo, la construcción humana se equipara con un proceso de consumo. La importancia se encuentra en *lo mostrado* y *lo mostrable* de un modo transparente, es decir, todo gira en torno al valor instrumental de la facticidad del cuerpo desnudo. El proceso de objetivación de los seres humanos fomenta el control, el sometimiento y la modificación de la conducta más allá del poder disciplinario. El poder inteligente nos introduce en una forma de dominación basada en la seducción y la dependencia, primero mental y luego física, hacia los vicios permitidos. No es necesaria una coacción física porque es el propio dominado quien cierra el círculo de su propia sumisión. No obstante, la negación del cuerpo y de la *psique*, ajenos a la construcción *adiaforizada*, genera una violencia sutil pero contundente basada en la tortura mental. La incertidumbre en torno a la pertenencia o la expulsión de esta realidad social instrumentalizada condiciona al *ser-espectáculo* para mostrarse y confesarse a sí mismo de un modo transparente y sin privacidad. El giro de la transparencia convierte progresivamente la construcción de la subjetividad humana en un proceso de objetivación por medio

de la repetición uniforme y homogénea de los valores y la ideología occidentales. La consecuencia del control del poder inteligente es la transformación de la transparencia en el imperativo social y personal dentro del mundo global.

En séptimo lugar, la aceptación de las paradojas funcionales que producen modificaciones sobre la comprensión de la realidad conduce al surgimiento generalizado de disonancias cognitivas (Festinger, 1957/1975). Para procesar la incompatibilidad de la narración de la *Neolebenswelt* con respecto al conjunto de la realidad, se genera una tensión en los seres humanos. Este displacer se soluciona a través del autoengaño, aceptando acríticamente la narración y modificando la conducta bien de un modo prerreflexivo o bien mediante la *psiquiatrización*, forzando al cuerpo y a la *psique* a aceptarla. La *psiquiatrización* (Blasco, 2017) consiste en catalogar como enfermedades o trastornos mentales simples procesos naturales. Se convierten en patologías psiquiátricas las emociones negativas, la maternidad, la menopausia y el envejecimiento en general porque lastran la aceptación y la necesidad de interacción incesante en los procesos consumistas. La consecuencia de la existencia generalizada de las disonancias cognitivas es la alteración constante e interesada de la conducta humana para salvaguardar los intereses privados y corporativos de la élite dominante, aceptando en este proceso las contradicciones que subyacen en la *Neolebenswelt*. Por tanto, la *Neolebenswelt* como un espacio asimétrico de dominación basado en la violencia esconde, bajo el aparente ejercicio de la autonomía política, un orden ideológico invisible de alcance global.

La transformación actual del espacio político, dentro de la incesante dialéctica histórica entre las estrategias de despolitización y de repolitización, representa el estado de la cuestión dentro de nuestro trabajo doctoral. Para continuar con nuestro análisis crítico sobre el espacio político, recuperaremos la fenomenología política de Hannah Arendt complementándola con las reflexiones de autores contemporáneos, como el cosmopolitismo de Seyla Benhabib (2006a) o los límites de la ciudadanía de Martha Nussbaum (1999, 2006). Estas autoras tienen en común un marcado interés por insuflar una renovación al pensamiento político y una *revalorización del mundo*. La convergencia de estos proyectos contemporáneos con el pensamiento arendtiano es la razón por la cual escogemos continuar con la labor fenomenológica de la política de Arendt. El retorno y la recuperación crítica de dicho pensamiento nos abren las puertas a los desafíos políticos de nuestra era por medio de un bagaje heterogéneo y no-sistemático.

Capítulo 2. La fenomenología política de Hannah Arendt

Introducción

Cada época histórica se piensa a sí misma partiendo de las cuestiones específicas y los problemas que se le presentan. Arendt asume esta reflexión de manera original y novedosa marcando una diferencia significativa con respecto a otros autores coetáneos y posteriores. Su fenomenología política está atravesada por reflexiones en torno a las cuestiones políticas de su tiempo. Arendt escribe desde su experiencia temporal para recordarnos que “*somos del mundo y no sólo estamos en él*” (VE: 46). Por esta razón, se siente interpelada a abordar la comprensión de los *acontecimientos propiciantes* del mundo contemporáneo desde su propia especificidad. Sin embargo, su análisis trasciende la particularidad anecdótica y coyuntural del momento. Su pensamiento se eleva desde lo particular a un plano de abstracción superior desde el que se accede a una mejor comprensión filosófica de la actividad que a su juicio es la más genuinamente humana: la política.

Arendt inserta metodológicamente su pensamiento en la tradición fenomenológica, pero de una manera *sui generis*. En el análisis de su momento histórico realiza una deconstrucción de los conceptos y lugares comunes. Su intención es criticar los prejuicios, los malentendidos y las categorías del pensamiento filosófico tradicional que deshumanizan y alienan las relaciones intersubjetivas. Arendt retoma así la tarea emprendida por pensadores como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger o Karl Jaspers de pensar críticamente su mundo para comprenderlo e interpretarlo. La particularidad de la fenomenología arendtiana es que busca mantener el principio rector de esta tradición, *ir a las cosas mismas*, pero aplicándolo en un sentido práctico a los diferentes ámbitos que componen la pluralidad. No es por tanto de extrañar que, para Arendt, la construcción de una política humanizadora y no alienante requiera una renovación del lenguaje. Para Arendt, hay un salto cualitativo entre el lenguaje con el que comprendemos el mundo y el abordaje de los problemas que surgen en él. No se puede reflexionar sobre las cuestiones del momento histórico actual recurriendo a conceptos, ideas y tradiciones del pasado sin emplear un ejercicio hermenéutico por medio del cual adaptarlos a las estructuras de pensamiento presentes. De lo contrario, el pensamiento se vuelve estático e hierático. Los nuevos problemas de nuestro tiempo requieren un nuevo lenguaje.

Para Arendt, en el lenguaje hay pensamiento congelado que el pensar debe descongelar cuando quiere averiguar el sentido original. Así, trabaja aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos, de manera que, en sus manos, el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado: se traduce, pues, en recuerdo. Se trata de rastrear las huellas de los conceptos políticos, hasta llegar a las experiencias concretas y en general también políticas que les dieron

vida. En este sentido y con razón, se ha hablado de esta teórica de la política como si se tratara de una suerte de fenomenóloga (Birulés, 2015: 12).

El ejercicio fenomenológico realizado por Arendt no cae en el mero intelectualismo lingüístico porque es ante todo un pensar arraigado en la compleja realidad de su tiempo. Cuando la arqueología arendtiana repiensa conceptos y categorías del pensamiento tradicional (la política, el poder, la violencia, la libertad, etc.) o rehabilita diferentes autores y corrientes (Aristóteles, Montesquieu, Nicolás Maquiavelo, la filosofía de la *acción*, el republicanismo, etc.) está tratando de comprenderlos como modo de contribuir al proceso de mejoramiento de su mundo. Sin la renovación de la idea de *lo político*, las libres acciones humanas corren el riesgo de convertirse en elecciones consumistas dentro de un catálogo cerrado de conductas. La fenomenología política de Arendt se funda en la firme convicción de comprender la actividad política sin recurrir a elementos excesivamente abstractos sin conexión ninguna con la *mundaneidad*. En Arendt, hay una sincera preocupación por la *revalorización del mundo* que parte de la problemática *fragilidad* de su tiempo, donde la vulnerabilidad humana se mostró con toda su desnudez (Birulés, 2007: 233). Arendt nos propone un ejercicio de responsabilidad política que “nos obliga a ser cuidadosos, pues tiene que lidiar con la fragilidad del actuar humano, con su impredecibilidad y su carácter ilimitado, con lo que supone aceptar el envite de «andar por la cuerda floja»” (Birulés, 2007: 239). El proyecto de revalorizar el mundo, que subyace en la fenomenología política, le lleva a hallar en la tradición metafísica y política occidental las razones por las que no se ha prestado la suficiente atención a un *factum* que Arendt designa como la *ley de la tierra*: la pluralidad (VE: 43). La urgencia de reivindicar el pluralismo, la diversidad y la vulnerabilidad humana se entienden mejor conociendo el tiempo que le tocó vivir: la experiencia deshumanizadora del totalitarismo, el miedo a la destrucción en una guerra total, el auge de la violencia y el terror que se sintió en su mundo.

Arendt se dio cuenta de que los problemas de su tiempo podrían interpretarse como la culminación de una serie de principios, valores y creencias que tienen su origen en el mundo moderno. Sin embargo, el núcleo del pensamiento tradicional, que para Arendt se puede rastrear hasta Platón, desvirtúa el concepto antiguo de la política basado en el diálogo abierto de resultados inciertos (Domingo Moratalla y Feito Grande, 2013). En su lugar, la política se inserta en la creencia incondicionada en la razón, la fe en el progreso constante hacia la perfectibilidad, la obediencia de la historia a leyes universales o los discursos tecnocráticos y deterministas. Estas ideas, tan arraigadas en el pensamiento occidental y en la sociedad burguesa, no solamente no contribuyen a la libertad y la autonomía de los seres humanos, sino que tienden “a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la historia” (OT: 235-236). Por esa razón, “en Arendt no hallamos rastros de creencias en el Progreso ni alusiones a alguna mano invisible que permita obviar

la fragilidad de la acción” (Birulés, 207: 235). La fenomenología política se toma radicalmente en serio la necesidad de pensar la política desde su propio momento histórico, sin alusiones utópicas al futuro ni sublimaciones de un pasado mejor. En definitiva, Arendt reflexionó desde la *fragilidad* de su tiempo, aceptando de lleno el espíritu de la época [*Zeitgeist*], para presentar la “*ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea*” (Birulés, 1995: 1). Teniendo este marco histórico en mente, nos damos cuenta de la importancia que la fenomenología arendtiana concede a la posesión de derechos por parte de todos y de ahí la relevancia de definir un espacio político donde se garantice aquello que su tiempo no garantizaba, es decir, el *derecho a tener derechos*. La fenomenología política que elabora Arendt es una forma no dogmática de reflexionar sobre la realidad política que aboga por aproximarse a la política de tal modo que le permita pensar la realidad “como si nadie la hubiera pensado antes” (DHA: 170). Por ejemplo, cuando escribe *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a) no se plantea que la obra sea un manual de filosofía política al uso, sino que su motivación es responder al problema del totalitarismo. La falta de comprensión del cómo y el porqué sumió a su tiempo en una fracturación que colapsó moralmente su mundo. Arendt le da un enfoque vital a esta cuestión, por eso lo plantea como un asunto radicalmente novedoso e intrínseco a su momento histórico. Por consiguiente, Arendt no es tanto una pensadora sistémica como sí una pensadora que se basa en el tratamiento profundo de cuestiones que a ella vitalmente le preocupan.

Estos planteamientos hacen que el pensamiento arendtiano mantenga su vigencia y nos abra una fértil perspectiva con la que abordar hoy los desafíos políticos de nuestro tiempo. Arendt nos insta a desactivar connotaciones semánticas arraigadas en el pasado, a rastrear los términos en su significado a lo largo del tiempo, a contextualizar y a buscar lo universal en las particularidades de nuestro tiempo sin que por ello tengamos que separarnos de la realidad presente. Nuestra idea de *retornar*⁵⁴ a la fenomenología de Arendt representa la recuperación de un proyecto eminentemente político y deliberadamente inacabado, para darle vigencia en la actualidad. La fenomenología nos ofrece una línea de investigación abierta acerca de una nueva forma de concebir el fenómeno de *lo político* más conectada con la pluralidad y la complejidad de nuestro mundo. En última instancia, Arendt se propone articular una dimensión general, un nuevo tablero de juego. Cuando Arendt habla de su interés por comprender la realidad, lo hace desde la metáfora de un «pensar sin barandilla» [*thinking without a bannister*]. Esta metáfora hace referencia a su metodología filosófica que se describe

⁵⁴ Se emplea el término *retornar a* en un sentido lacaniano, o mejor dicho, en el sentido en que Jacques Lacan *retorna al* psicoanálisis de Sigmund Freud, o del modo en que Slavoj Žižek *retorna a* Friedrich Hegel y al propio Lacan. Incluso como Hannah Arendt *retorna al* pensamiento de Aristóteles, Martin Heidegger o Karl Jaspers para darles vigencia en el presente. “Retornar a” equivaldría a la propia actividad arqueológica de Arendt cuando Mary McCarthy habla de ella como “una entusiasta del reciclaje” (Birulés, 1995: 2). Mediante este ejercicio de “retorno a” se restituye una idea, un problema o un autor, trayéndolo al presente, pero realizando una deconstrucción para repensarlo, actualizarlo, revalorizarlo y adaptarlo al nuevo marco.

valiéndose de la idea de que mientras “sube y baja las escaleras siempre se apoya en la barandilla para no caer. Pero hemos perdido esta barandilla” (DHA: 169). Arendt aboga por un modo de pensar que no esté marcado por los prejuicios ni las categorías del pensamiento metafísico tradicional. La aplicación en nuestro contexto de esta idea nos lleva a afirmar que la reflexión política en torno a los problemas transnacionales del mundo global no puede ser una repetición maquillada de viejas respuestas, puesto que han perdido por completo su validez y pertinencia tras el fenómeno del totalitarismo. Por el contrario, en un mundo post-totalitario como el nuestro ha de abrirse una nueva perspectiva multidimensional para indagar mereológicamente⁵⁵ en sus causas constitutivas. En nuestro tiempo “han estallado nuestras viejas categorías de comprensión y estándares de juicio moral y el único paso que la reflexión ha dado ha consistido en el simple proponer viejas respuestas a la nueva situación” (Birulés, 2015: 11). Los nuevos problemas de nuestro tiempo requieren nuevas herramientas para revelar el impacto actual que tenemos sobre el mundo.

Nuestro propósito es continuar con la fenomenología política de Arendt con el objeto de presentar una narración no politológica sino de teoría política con la que hacer frente al instrumentalismo de la política, manteniendo una *ecología de la acción*⁵⁶ en sintonía con la concepción arendtiana. De esta manera, plantaremos una estrategia de repolitización del espacio político por medio de la reelaboración de la relación entre la *espacialidad* y la política. Para ello, pensamos con Arendt y, sobre todo, más allá de Arendt. Nuestra preocupación, como sucediera con Arendt, es por la realidad política de nuestro tiempo y, concretamente, por realizar un diagnóstico satisfactorio de los problemas endogámicos y transnacionales del mundo global.

⁵⁵ El lógico y filósofo polaco Stanislaw Leśniewski elaboró a comienzos del siglo XX la formalización exitosa de la mereología como una teoría o estudio para explicar las relaciones de los todos y las partes, y las interacciones posibles entre las diferentes partes (Srzednicki, Rickey, et al., 1984). Por medio de la mereológica pretendemos expresar y visibilizar las redes de relaciones que existen entre los diferentes elementos o ingredientes que componen la realidad, en concreto lo aplicamos para profundizar en las relaciones entre los sujetos y el conjunto político.

⁵⁶ Edgar Morin define el principio de la *acción* de la ecología de la siguiente manera: “toda acción escapa cada vez más de la voluntad de su autor a medida que entra en el juego de las interretroacciones del medio en el cual interviene” (Morin, 2006: 47). En la *ecología de la acción* se concibe la acción humana como la ecología (restringida) piensa el medio ambiente. En este modo de pensar la realidad integramos las problemáticas contemporáneas, pero no como cuestiones aisladas, sino desde una perspectiva sistémica y holística. Dentro de este ecosistema global la impredecibilidad y la interconexión de las repercusiones de las acciones humanas se comprenden como parte integral de sus efectos más allá de la voluntad y la intencionalidad de los autores. Siguiendo las palabras de Morin (1999: 47), “la ecología de la acción es, en suma, tener en cuenta su propia complejidad, es decir, riesgo, azar, iniciativa, decisión, inesperado, imprevisto, conciencia de desviaciones y transformaciones”.

2.1. Retornando a Hannah Arendt

“Pues, su pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quien me han condenado les digo adiós”⁵⁷

Sócrates

2.1.1. La génesis del pensamiento arendtiano

La visión que ofrece Hannah Arendt de la política se circunscribe a una consideración fenomenológica. Antes de comprender la validez y legitimidad de su concepción de la política, tenemos que preguntarnos por qué decimos que Arendt puede ser considerada una fenomenóloga. En un primero momento y en sentido estricto, el pensamiento arendtiano queda lejos de la tradición fenomenológica que instaura Edmund Husserl (1900/1999a, 1901/1999b, 1929/1985, 1936/1990). Para Husserl, la fenomenología es una herramienta para alcanzar la objetividad indubitable en el conocimiento. El trayecto husserliano comienza con el reconocimiento de la existencia de las esencias de las cosas, de las características mínimas que no pueden ser de otra manera y que hacen que algo sea lo que es. Estas esencias, que se dan en la conciencia, se intuyen al describir los hechos del mundo. La fenomenología postularía la existencia de una ciencia que trata de cómo intuir las esencias, es decir, una ciencia de la esencia de la conciencia. De manera que si queremos recuperar la plenitud de la razón, tenemos que poder describir este ámbito de necesidad y objetividad absoluta (*apodicticidad*). La segunda parte del proyecto fenomenológico, la fenomenología trascendental (*eidética*), intenta explicar que en la subjetividad subyace toda objetividad.

Para realizar este proceso y acceder a la conciencia subjetiva, es necesario realizar un ejercicio de *epojé* [ἐποχή]. La idea de *epojé* puede rastrearse en la tradición filosófica hasta la escuela escéptica y se refiere al estado de suspensión del juicio o de reposo mental [στάσις διανοίας] para observar cuidadosamente la realidad. La culminación de esta suspensión es un estado de imperturbabilidad o *ataraxia* [ἀταραξία] (García Gual, 1985). En cambio, Husserl empleará este concepto como parte de su método fenomenológico para mostrar a quien filosofa “una nueva forma del experimentar, del pensar, del teorizar, en la que éste, situado *por encima* de su ser natural y *por encima* del mundo natural, no pierde nada ni de su ser ni de sus verdades objetivas” (Husserl, 1936/1990: 160). Para Husserl, la *epojé* es entendida como una puesta entre paréntesis [*Einklammerung*] de las doctrinas

⁵⁷ Este fragmento del discurso de Sócrates es pronunciado durante su juicio y recogido posteriormente por su discípulo Platón en la obra *Apología* (Platón, 2007: 39d).

filosóficas, los debates metafísicos, las ciencias, las creencias y la capacidad de actuar. Supone una *desconexión* [*Ausschaltung*] con respecto a la realidad del mundo. Este proceso de *epojé* se presenta como una alteración de la realidad con fines metodológicos por medio de la reducción trascendental que permite “el descubrimiento de la correlación universal, en sí absolutamente cerrada y absolutamente independiente entre el mundo y conciencia del mundo” (Ibíd.: 159). La *epojé* fenomenológica de Husserl, a diferencia de la duda cartesiana, no niega la existencia de la realidad, sino que el proceso de suspensión la deja alterada, en un estado de *impasse*, que facilita la apropiación de la realidad por parte de la conciencia del sujeto trascendental.

En la elaboración de su fenomenología, Husserl recupera la idea de la intuición como el principio de los principios. Para Husserl, no hay error en la intuición. Sin embargo, el doble error de Husserl fue, por un lado, considerar que el mundo está ahí, que existe sin más (actitud natural) y, por otro lado, el hecho de hacer recaer sobre el sujeto trascendental la existencia del conjunto de la realidad, incluso la objetividad. En última instancia, la fenomenología husserliana pretende establecer una teoría mereológica de la realidad donde se analizan las relaciones que un conjunto guarda con sus diferentes partes, así como las relaciones que las propias partes establecen entre sí. La realidad quedaría plasmada a partir de las esencias de las cosas, reduciéndolas por medio de la *epojé* a la conciencia. La visión husserliana incurre en una aporía solipsista o subjetivista al concebir la fenomenología como un trascendentalismo. Este proyecto sienta las bases del paradigma fenomenológico que en buena medida continúa su discípulo Martin Heidegger. No obstante, entre ambos autores se produce una controversia irresoluble: Husserl otorga una nula importancia a la dimensión histórica, situándose en un espacio extra-temporal y *extático*, mientras que Heidegger sí. Para Husserl, el elemento central de la fenomenología es la percepción pura de la conciencia. En cambio, Heidegger entiende que la centralidad recae en la comprensión que realiza el sujeto, es decir, en la necesidad de realizar una interpretación de los fenómenos por medio de la reducción, la destrucción y la construcción de su experiencia. La finalidad heideggeriana se encuentra en la relevación del significado oculto de los fenómenos para mostrar su verdad. Sin embargo, en su búsqueda por resolver el *Seinsfrage* o problema del olvido de la pregunta por el *Ser*, Heidegger (1927/2009) termina por radicalizar la intuición husserliana de *ir a las cosas mismas*, profundizando el nivel de abstracción en su análisis de la realidad, y cayendo nuevamente en una aporía solipsista.

Si ensanchamos la perspectiva de la fenomenología, Arendt se adhiere a ella porque piensa e interpreta la política siguiendo una metodología fenomenológica. Arendt asimila de manera *sui generis* esta tradición para mostrar que la política es el fenómeno central para entender *lo humano*. A diferencia de la ortodoxia fenomenológica de Husserl, Arendt piensa una fenomenología carente de

sujeto trascendental para aproximarse a la política por medio de un ejercicio de *epojé* que permita poner entre paréntesis sus doctrinas y categorías principales (Palomar Torralbo, 2018: 192). A pesar de esta diferencia, Arendt comparte con la fenomenología trascendental la importancia de considerar la experiencia básica de la subjetividad con el mundo como el epicentro de la fenomenología. No obstante, Arendt transformará esta experiencia por medio de una teoría de la *acción* (Palomar Torralbo, 2015: 337). La revaloriza la idea de *acción*, denostada por la tradición metafísica, se lleva a cabo porque “no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye” (CH: 221). Del mismo modo, Arendt asume el valor de la narración y la interpretación que ofrece la vía hermenéutica para mostrar el multiperspectivismo de la política, pero se distancia de Heidegger, en muchos otros aspectos, por la poca importancia que éste concede a la *mundaneidad*. De esta manera, Arendt se encuentra a caballo entre Husserl y Heidegger, trascendiéndolos a ambos en su reflexión sobre el mundo, la vida y la política. La concepción de una fenomenología plural donde los sujetos que captan e interpretan la realidad no se encuentran aislados ni incomunicados entre sí (Betz, 2002), le permiten a Arendt sobrepasar las aporías de sus predecesores.

La pluralidad es un fenómeno inherente e irreductible de la vida y en Arendt no puede ser obviado del análisis del mundo (Parekh, 1981). No se puede pensar, interpretar y comprender el mundo si no es conjuntamente por medio de tramas comunicativas entre la diversidad de sujetos. Esta superación del solipsismo fenomenológico, le permite a Arendt trascender los límites de la tradición metafísica occidental y de la filosofía misma que habían conducido al colapso moral e intelectual de su tiempo debido al nacimiento del totalitarismo (Abensour, 2007). La pluralidad, la *acción* y la recuperación de la *epojé* son los elementos clave de la fenomenología arendtiana. Su especificidad nos ubica en un horizonte post-metafísico donde elaborar un espacio para la visibilización del fenómeno de *lo político*. Como sostiene Esposito (1999: 51), “la política acentúa y exalta la actitud teatral de la existencia”, en tanto que Arendt considera la política como un proceso interpretativo que requiere de una *acción* intersubjetiva constante (traducida en interacción y narración). La política se nos muestra como un fenómeno narrativo abierto, hermenéutico y en constante construcción. Para Arendt, la fenomenología es la herramienta del pensamiento que ayuda a comprender en su conjunto y en profundidad las interacciones de los elementos asociados con *lo político*: el mundo, la vida, las relaciones plurales, la *espacialidad*, la actividad política y la realidad de cada tiempo.

Arendt resalta especialmente el valor de la *espacialidad* y, más concretamente, en el valor de la publicidad y de *lo público* [*die Öffentlichkeit*]. El *espacio-entre* o *Zwischen-Raum* es el lugar *par excellence* de visibilización de lo propiamente humano. El *Zwischen-Raum* representa algo más que el

lugar institucional donde se realizan las actividades políticas, es el lugar común donde se congrega la pluralidad para visibilizar las tramas comunicativas que los interconectan. Esta reivindicación de la publicidad, de la visibilización y la interrelación frente y con *otros*, convierte al *espacio-entre* en un espacio público [*die Öffentlichkeit*] que se presenta como necesariamente político. Este espacio no es un horizonte puramente fenomenológico, sino también una dimensión propiamente ontológica (Esposito, 2000: 199). El *Zwischen-Raum* permite a los seres humanos mostrar tanto su especificidad *qua* seres humanos como su diversidad y otredad. En este sentido, *lo* público, la pluralidad y la *espacialidad* forman un círculo hermenéutico que juega un papel crucial en la concepción arendtiana de *lo* político.

En esta forma específica de entender la fenomenología de lo político, se cumple, a su modo, un principio de correlación: lo público tiene a su término lo visible y lo visible tiene a su término lo público. Es en la acción y en el discurso, en los cuales ya está implicada fenomenológicamente la perspectiva del otro –no puede darse la acción ni el discurso en lo privado de la vida-, donde nos situamos en el espacio público intersubjetivo de aparición (Palomar Torralbo, 2018: 192)

El interés arendtiano hacia la política es una cuestión que, siendo connatural a su tiempo, trasciende su propia temporalidad. Arendt estudia los fenómenos de su tiempo sacando conclusiones que superan la propia comprensión del fenómeno estudiado. Por ejemplo, en su análisis del fenómeno del totalitarismo hace una reflexión que trasciende su realidad histórica para presentarse como un problema que involucra al conjunto de la pluralidad. La persecución concreta que sufrieron los judíos a manos de los nazis se interpreta en la fenomenología arendtiana como un delito contra la humanidad porque, a pesar de la deshumanización que les impusieron los nazis, los judíos son personas. Un crimen contra un colectivo humano, sin importar su condición social, cultural o histórica, es por definición un crimen contra la humanidad y, por ende, contra la pluralidad. El hecho de que Arendt acepte el principio fenomenológico fundamental de *ir a las cosas mismas* le sirve en la restauración del valor de la diversidad que fue silenciado y olvidado por el totalitarismo. Arendt vuelve “la mirada hacia la experiencia originaria de la realidad política humana” (Ibíd.: 194) para intentar restaurar, aceptando la *fragilidad* tanto de su tiempo como de los seres humanos, la dignidad de la política y de la vida. El propósito último de Arendt es *hacer visible el quién* por encima de las reducciones psicologistas, científicas, sociológicas e historicistas imperantes en el primer tercio del siglo.

La concepción arendtiana de la política, lejos de ser una reflexión *en nihilo*, nace de la conjugación de sus experiencias biográfica e intelectual. Arendt aglutina una heterogénea colección de influencias para la elaboración de su fenomenología, como son el profundo conocimiento de las obras clásicas

grecolatina, el *retorno a* la filosofía de Aristóteles,⁵⁸ el interés desde joven por las obras de Immanuel Kant, y las lecturas de autores a los que Arendt denominaba *escritores políticos*, que en su mayoría pertenecían a la tradición republicana.⁵⁹ Ahora bien, las influencias que jugaron un papel decisivo en Arendt fueron el existencialismo de Karl Jaspers y la filosofía de la existencia [*ec-sistencia*] de Martin Heidegger. Por un lado, la relación intelectual con Karl Jaspers le proporcionó el abanico filosófico y conceptual necesario para elaborar su propio proyecto. Las bases vertebradoras del pensamiento arendtiano surgen gracias a esta próspera relación. Nociones destacadas del pensamiento arendtiano como la *vita activa*, la libertad, la pluralidad, la comunicación» y el espacio de aparición tienen su origen en las enseñanzas vitales del pensar existencial de Jaspers.⁶⁰ Arendt siempre reconoció que profesaba una profunda admiración hacia Jaspers porque, entre muchas cosas, fue “una de las pocas voces en Alemania que defendió la antigua virtud de la *humanitas*” (Moran, 2011: 277). Lo consideraba casi como una figura paterna, como un *Doktorsvater*. El ejemplo de esta influencia vital, más allá del ámbito intelectual, se encuentra en el *Laudatio* de 1958 al filósofo alemán, donde Arendt habla de la profunda relación de Jaspers con su esposa Gertrud.

Buena fortuna la suya, que se basa en un matrimonio con una mujer que, siendo su igual, ha estado a su lado desde la juventud. Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a la ilusión de que los lazos que las ligan les hacen ser una sola. Ciertamente, para Jaspers este matrimonio nunca ha sido sólo asunto privado. Pues en él ha probado que dos personas de distinto origen –la mujer de Jaspers es judía– podían crear un mundo entre ellas que fuese suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que es esencial al ámbito entero de los asuntos humanos (Arendt, 1998a: 110)

Por otro lado, la relación intelectual con Martin Heidegger, de la que ya hemos hecho mención, terminó convirtiéndose en un escollo⁶¹ para Arendt. El filósofo alemán concebía la política como una forma de existencia inauténtica y carente de validez en el desarrollo del *estar-en-el-mundo*⁶² [*In-der-*

⁵⁸ El neo-aristotelismo *sui generis* de Arendt se encuentra diseminado a lo largo de su visión de la política y de la caracterización de la *acción* a partir de la rehabilitación de la noción de «πρόχλις» aristotélica.

⁵⁹ Para Arendt los *escritores políticos* son aquellos pensadores con un marcado carácter *anti-filosófico*, en relación a la tradición filosófica. Estos escritores hablan de los seres humanos desde el punto de vista de la acción política como ciudadanos y no desde la perspectiva determinista y conductual del *hombre*. La influencia de estos escritores se encuentra insertada mediante la diversificación de ecos y parentescos de un modo transversal en la fenomenología arendtiana.

⁶⁰ Cf. Jaspers, 1932/1958 y 1959, 1938/1968; y Jaspers y Arendt, 1992.

⁶¹ Cf. Heidegger, 1927/2009, 1946/2013; y Heidegger y Arendt, 2000.

⁶² La noción de *estar-en-el-mundo* es una matización del concepto «estar-ahí» [*Dasein*] como uno de sus modos o condiciones de posibilidad. Estos modos son conocidos en el pensamiento heideggeriano como *existenciales* [*Existenzialien*]. Este concepto fundamental para la comprensión de la filosofía de Heidegger sufrió continuas modificaciones del propio autor para clarificar su relación con el Ser [*Sein*]. De la conceptualización fenoménica original de *Dasein*, pasando por el despliegue de los diferentes *existenciales* y la noción hermenéutica de *ec-sistencia*, hasta llegar al *Ereignis*.

Welt-Sein]. Frente a esta concepción, Arendt va a mostrar un profundo desacuerdo, llegando a calificar la política heideggeriana como “irresponsable, nihilista y romántica” (Moran, 2011: 284). Las reflexiones de Heidegger sobre este campo se reducían a idealizaciones y a la mera descripción conceptual y normativa. A juicio de Arendt, el que fuera el gran maestro de su período de juventud (1919-1927), caía en un error categórico cuando eliminaba la preocupación por la pluralidad. Por esta razón, “Arendt eligió ver a Heidegger como políticamente inepto” (Ibíd.: 286). Para Arendt, Heidegger estaba tan involucrado y abstraído por la vida contemplativa que vivía prácticamente desconectado de los asuntos mundanos. La descripción que hace de Heidegger tras la Segunda Guerra Mundial resalta la incompreensión de los postulados nazis por parte de Heidegger, así como los nazis tampoco lo entendieron a él.

Arendt retrata a Heidegger como dejándose atraer por el tirano Hitler, como Platón lo fue por Dion, y el viaje a Berlín, como el de Platón a Siracusa, provocando más risa de lo que provocó nunca el comportamiento de Tales. Señala la ingenuidad del nazismo de Heidegger: solamente alguien que nunca haya leído *Mein Kampf* puede interpretar el nacionalsocialismo como una lucha contra la dominación tecnológica. La explicación de Heidegger en su *Introducción a la metafísica* sobre la «verdad interior y la grandeza» del movimiento nacionalsocialista, concebido como «el encuentro entre la tecnología global y el hombre moderno», fue la evidencia de que Heidegger no sabía de lo que estaba hablando (Moran, 2011: 286)

La separación entre Heidegger y Arendt se centra en una línea de análisis de influjo heideggeriano: la noción de «mundaneidad». Por un lado, para Heidegger la *mundaneidad* se entiende como una parte del momento constitutivo del desenvolvimiento de la existencia del *Dasein*, como el espacio de despliegue de las condiciones existenciales en el análisis concreto de la existencia. La importancia del mundo, caracterizado en Heidegger como *mundo ambiente* o *mundo circundante* [*Umwelt*], radica en entenderlo como un espacio pre-ontológico de posibilidad donde las cosas del mundo adquieren su sentido por la relación con el propio *estar-en-el-mundo*. La única cuestión relevante en la filosofía heideggeriana con respecto al mundo sería su protección o preservación, es decir, su *cuidado* [*Sorge*]. Por lo tanto, el valor de *lo* mundano en Heidegger no viene dado de un modo intrínseco y autónomo, sino por la relación de pertenencia con respecto al *Ser*. Por el contrario, para Arendt, la *mundaneidad* está constituida como el *espacio de aparición* [*der öffentliche Raum*] en su dimensión ontológica. Este espacio está compartido con el resto de los seres vivos precisamente por su condición de vivientes. El mundo no es solo un elemento espacial pre-ontológico, como entendió Heidegger, sino un espacio de relación que se construye por efecto de la *acción*. Para Arendt, la existencia humana queda ligada al mundo y, a su vez, el mundo a la existencia humana, en una relación de mutua co-pertenencia [*Zueinander-gehören*] donde uno no es nada sin el otro. No obstante, Arendt parece olvidar que el

elemento central del pensamiento heideggeriano no es la existencia humana, sino el *Seinsfrage*. Heidegger y Arendt están hablando en diferentes planos de discusión desde el momento en que Arendt renuncia a la ontología heideggeriana para ocuparse de una fenomenología política.

La ruptura con Heidegger se encuentra en el desarrollo de la noción, de influencia jaspersiana, de la *vita activa*. Gracias a esta idea, el pensamiento arendtiano ofrece una aparente superación del *estar-en-el-mundo* heideggeriano al entender el mundo como un espacio connatural de relación entre la pluralidad, y no como un lugar de aislamiento existencial donde las relaciones intersubjetivas son cuestiones coyunturales propias de cada momento histórico. Ahora bien, Heidegger no niega la pluralidad *per se*, niega la importancia de la pluralidad en la existencia debido a su falta de vinculación con el *Sein*.⁶³ La concepción arendtiana del mundo queda plasmada en la construcción, siguiendo la terminología heideggeriana, del *estar-en-el-mundo-con-otros* (Bárcena, 2006). No se trata, como Heidegger, de concebir a los seres humanos como sujetos desconectados e incomunicados, sino que entre todos se establezca una relación o conexión plural e intersubjetiva. La superación definitiva del escollo planteado por Heidegger es la traducción de esta noción a la semántica arendtiana como el *Zwischen-Raum*, cuya primacía es el centro gravitacional de su proyecto fenomenológico.

2.1.2. La recuperación del imaginario simbólico arendtiano

La fenomenología de Arendt se articula desde una concepción ontológica de la existencia humana circunscrita al *Zwischen-Raum*. Para comprender esta idea es necesario presentar previamente su lenguaje filosófico y el modo en el que repiensa las principales categorías políticas y filosóficas tradicionales. El imaginario simbólico de Arendt renueva de un modo no sistemático y versátil la aproximación a los problemas políticos de su tiempo para rehabilitar y actualizar, en este proceso, conceptos denostados o bien relegados a un segundo plano en la filosofía política. Por ejemplo, en *La condición humana* (1958/2016a) participó de la rehabilitación *sui generis* de la filosofía de la acción y del neo-aristotelismo. Del mismo modo que en *Sobre la revolución* (1963/1988) y en *Crisis de la república* (1972/1998b) realizó una revisión crítica de la tradición republicana desde la noción de «revolución» y la recuperación de la figura de los *escritores políticos*. Además, podemos apreciar una progresión tanto en su pensamiento como en sus respuestas. Un ejemplo de esta evolución lo encontramos en el diferente tratamiento del problema del mal. En *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a), Arendt presentó una primera aproximación mediante la idea, de influencia kantiana, del mal radical donde planteó la deshumanización de las víctimas como el producto de las acciones

⁶³ Para Heidegger el *estar-en-el-mundo* tiende a inclinarse por el camino de la soledad y la introspección, siguiendo la “deformación profesional” del ideal platónico del sabio soberano y eremita. De ahí la conversión del pensamiento heideggeriano y de la vida del propio Heidegger en un ascetismo existencial al margen de los asuntos mundanos y en desconexión con la realidad, semejante a la vida monástica oriental.

cruelles de los verdugos. Sin embargo, esta perspectiva se modificó durante el proceso de *Eichmann en Jerusalén* (1963/1999). Arendt se percató de que los movimientos totalitarios deshumanizan cada faceta de la vida, tanto a las víctimas como a los verdugos. La cuestión del mal debía analizarse desde perspectiva banalizadora, estructural y tecno-burocrática. “Su frase, «la banalidad del mal», acuñada para describir los hechos monstruosos que fueron perpetrados por las personalidades burocráticas débiles, anónimas, tales como los altos funcionarios nazis, tuvo un impacto inmediato” (Moran, 2011: 287). Aunque la figura de Adolf Eichmann no fue del todo como la presenta en su obra, esta situación le permitió vislumbrar sí dos elementos que hasta entonces habían pasado desapercibidos: el primero es la existencia de un mal estructural que trasciende y deshumaniza cualquier voluntad individual o colectiva bajo la forma de un *discurso oficial* [*Amtssprache*], y el segundo es un elemento endogámico de auto-engaño en la sociedad alemana de la época de entreguerras que mostraba cómo la gran mayoría de los alemanes creyeron en la figura de Adolf Hitler (EJ: 98). En esta evolución de su comprensión del problema del mal, Arendt comprendió que el mal no podía ser banal y radical a la vez, sino que el mal se concretiza en acciones con consecuencias extremas para la vida.

El imaginario arendtiano comienza su análisis de la realidad con la delimitación de dos fenómenos inevitablemente correlacionados con la vida: el nacimiento y la muerte. Estos fenómenos indican “el momento del comienzo de la aparición que hace posible toda otra aparición y el momento de la desaparición de toda aparición. La vida aparece y desaparece siempre dentro de los límites del mundo” (Palomar Torralbo, 2015: 368). En el interior del lapso de tiempo que ofrecen estos fenómenos, Arendt establece los principios ontológicos que fundan la vida política: la *pluralidad* y la *natalidad*. A través de ellos va a distinguir explicativamente las dos caras inseparables del desarrollo de la existencia humana: la *vita activa* y la *vita contemplativa*. Por un lado, la *vita activa* es la condición ligada al fenómeno del nacimiento y al principio ontológico de la *natalidad* como “el inicio que da vida a cada ser singular y lo convierte en un agente libre, dotado de un poder para comenzar algo nuevo en el mundo” (Campillo, 2002: 163). La *vita activa* representa la apertura ontológica a un sinfín de posibilidades que ofrece la *primera natalidad*. La manifestación de la *vita activa* se produce a través de tres actividades: la *labor*, la *fabricación*,⁶⁴ y la *acción*. Estas actividades están diferenciadas entre sí conceptual y descriptivamente en el imaginario simbólico de Arendt. Las actividades de la *vita activa* participan espontáneamente de la capacidad de *iniciativa*⁶⁵ presente en los seres humanos. Para Arendt, todas las actividades beben de esta capacidad humana de *poder-comenzar* [*Anfangen-Können*] para crear una peripecia nueva e inesperada porque “la capacidad misma de comenzar se

⁶⁴ Siguiendo a Enrique Serrano (1996) traduciremos el término arendtiano *Herstellen* como fabricación en lugar de *trabajo* como se hace usualmente. Este cambio es debido a la similitud etimológica del concepto *trabajo* con la actividad de la *labor*.

⁶⁵ Esta idea arendtiana de la iniciativa está relacionada con la noción agustiniana de *initium* (Birulés, 2007).

enraíza en la *natalidad*, y en modo alguno en la creatividad” (VE: 450). La *iniciativa* vincula las actividades de la *vida activa* a partir de la capacidad de actuar sobre el mundo.

Las actividades de la *vida activa* son complementarias e indistinguibles en la dimensión práctica porque conectan a los seres humanos con el mundo de un modo simbiótico por medio de sus condiciones antropológicas fundamentales. En primer lugar, la actividad de la *labor*, que Arendt recoge del término griego *πόνοϛ*, forma la dimensión ligada al imperio de la necesidad (del *animal laborans*). Por medio de la *labor* se establece la relación condicionada entre las necesidades vitales y la supervivencia individual, puesto que “laborar significa estar esclavizado a la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana” (CH: 100). En el desarrollo de esta actividad no se produce ningún excedente porque no deja una huella permanente en el mundo (CH: 105). El propósito de la *labor* es producir para satisfacer en un plazo inmediato. La *labor* tiene un carácter repetitivo y sin particular notoriedad pública porque se realiza con la intención instintiva de preservar el cuerpo. “La labor incluye el círculo perenne de la vida y la muerte, en el que se busca la alimentación, el vestido, al protección de los elementos, y así consiguientemente” (Moran, 2011: 293). La condición fundamental y el epicentro de esta actividad es la *vida*.

En segundo lugar, la actividad de la *fabricación*⁶⁶ forma la dimensión antropológica ligada a la artificialidad humana (el *homo faber*) y está relacionado con la *ποίησιϛ* y el *ἔργον* griego. Por medio de la *fabricación* se crean bienes no tanto para su consumo inmediato como para su uso *a posteriori*. Arendt entiende la *fabricación* como un proceso de reificación, como “la clase de trabajo artesanal donde los productos se hacen independientes de los productores y adquieren vida por sí mismos – creando el mundo humano del mercado, la producción de «todo lo que se necesita para alojar el cuerpo humano»” (Moran, 2011: 293). Esta actividad tiene un carácter duradero, productivo, artificial, planificado y su valor está marcado por la utilidad como medio o herramienta de lo producido. Por esta razón “los productos del trabajo [*fabricación*]⁶⁷ –y no los de la labor- garantizan la permanencia y «durabilidad», sin las que no sería posible el mundo” (CH: 107). De ahí que la condición fundamental de la *fabricación* sea la *mundaneidad*. Arendt establece una clara distinción entre la *labor* y la *fabricación*, entre una actividad cíclica y otra creativa y productiva. El elemento que para Arendt marca la diferencia es que la *fabricación* “crea un mundo humano, en forma opuesta a la labor, que lucha contra la naturaleza” (Moran, 2011: 294). A pesar de este contraste, ambas actividades hacen

⁶⁶ Para Arendt, *labor* y *fabricación* son dos palabras que no pueden ser consideradas como sinónimas porque expresan dos ideas completamente diferentes. Sin embargo, incomprensiblemente han sido tomadas como iguales en un momento de la tradición filosófica. Según Arendt (DHA: 93): “Todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*”.

⁶⁷ La puntualización entre corchetes es propia.

posible que los seres humanos puedan existir en el mundo valiéndose de los bienes de consumo de la *labor* y de las herramientas de la *fabricación*.

En tercer lugar, la actividad de la *acción* forma la dimensión ligada a la libertad y “representa la más alta esfera del compromiso humano, especialmente cuando surge en empresas cooperativas vinculadas y en la discusión” (Moran, 2011: 294). La *acción*, vinculada para Arendt a la *πράξις*, abre las posibilidades a una *segunda natalidad*, más allá de la vida biológica [*Ζωή*]. Esta actividad simboliza la rebeldía frente a la *fragilidad* de la existencia. La *acción* permite la inmersión en la construcción artificial de las subjetividades humanas, transformando libremente la vida de biológica en biográfica [*Βίος*]. Las diferentes vidas biográficas se despliegan e interconectan de un modo performativo y narrativo por medio de las tramas. La *acción* destaca por su carácter frágil, irreversible e impredecible de novedad, “al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras” (CH: 214). La condición fundamental que muestra la *acción* es la pluralidad, en un sentido antropológico, puesto que “es específicamente *la* condición de toda vida política” (CH: 22).

Por otro lado, para Arendt, la *vita contemplativa*, también conocida como *vida teórica*, es la faceta teórica y la condición existencial ligada al fenómeno de la muerte. La *vita contemplativa* representa la posibilidad de trascender la finitud humana y se elevarse sobre la muerte e impone una suerte de inmortalidad teórica. La toma de consciencia de la *fragilidad* puede generar en los seres humanos un trauma porque al nacer estamos condenados a desaparecer. La primacía de la *vita contemplativa* y la simplificación de la pluralidad al estatuto ontoteológico de *hombre teórico* son las respuestas para superarlo. La soledad y el aislamiento existencial son los elementos centrales para la comunicación contemplativa, reducida a la relevación y la transmisión dogmática de los objetos contemplados (la Verdad, el Bien, la Justicia, etc.). Este modo de vida elimina la posibilidad de la comunicación y, por tanto, las relaciones con el mundo. La *vita contemplativa* se manifiesta a partir de tres actividades desarrolladas por Arendt en *La vida del espíritu* (1978/2016c): el *pensamiento*, el *juicio* y la *voluntad*.

Arendt sostiene que tradicionalmente las actividades que han prevalecido para comprender el mundo son las contemplativas. La *vita activa* ha sido despreciada por la tradición filosófica porque la consideró carente “de las condiciones que hacen posible la contemplación” (DHA: 90). Esta jerarquización entre la *vita contemplativa* y la *vita activa* tiene un triple efecto en la pluralidad: primero, devalúa la vida pública con respecto a las actividad del filósofo (el sabio, el mesías, el dirigente o el profeta); segundo, comprende la política como un *arte de gobernar* [*Staatskunst*]; y tercero, equipara la política “con las actividades técnicas o económicas, fundadas en un saber especializado, destinadas a la producción de artefactos y regidas por la lógica instrumental de los

medios y los fines” (Campillo, 2002: 168). Para romper esta jerarquización y sus efectos, Arendt recupera el valor de las categorías políticas para vincularlas con la *vita activa*. La intención es alejar del oscurantismo y la instrumentalización contemplativa⁶⁸ a las nociones que forman su imaginario simbólico (el espacio político, la libertad, la pluralidad, la *acción*, la participación y el poder) para que no formen una reflexión prefabricada y costumbrista de la realidad.

El problema procede del sacrificio que ha hecho la modernidad de la actividad más alta, «la acción». Se ha reducido la vida a las dimensiones de «labor» y, sobre todo, de «trabajo» [«fabricación»]⁶⁹, y se ha «olvidado» la dimensión política, la que tiene que ver con el discurso, con el intercambio de opiniones en un espacio público común, y lo que es más grave, ha pasado a entenderse la actividad política desde el punto de vista del trabajo, de la técnica [...] El ser humano no actúa, solo se comporta; y las conductas son observables, analizables, previsibles, científicas. Y de esta manera se piensa que la convivencia humana es fruto de una tecnología y que los asuntos humanos son cuestión de tecnología y eficacia. Vemos, expresado de otra manera, el triunfo del positivismo. El positivismo empequeñece la acción humana, convirtiéndola en mera técnica y fabricación, y produce un olvido y deterioro de lo que somos, de la «acción» (Domingo Moratalla y Feito Grande, 2013: 32)

La rehabilitación de la *acción* en el imaginario simbólico arendtiano está ligada a la recuperación de la figura de Aristóteles en el siglo XX⁷⁰ y al diálogo crítico con Karl Marx. La *acción* arendtiana reconoce la deuda con el pensamiento hegeliano y, especialmente, con el marxista (CH, KM, DF), pero, simultáneamente, lo cuestiona porque, en esencia, el marxismo “volvía a caer, aun por diversos motivos, en la misma reducción de la pluralidad que la filosofía política anterior” (Palomar Torralbo, 2015: 342). El problema del marxismo, según Arendt, es que conceptualizó la *acción* como una actividad equivalente a la producción y, como consecuencia, la libertad es erradicada (DF: 82). En la perspectiva marxista, según Arendt, los seres humanos son comprendidos como seres aislados, “como un ser que trabaja” (DF: 79), que al unirse forman un “individuo monstruoso que se llama humanidad” (DF: 80). Además de esta reflexión crítica sobre el marxismo, para Arendt la acción propiamente política no es aquella basada en la violencia, sino aquella basada en la palabra, la persuasión y la acción conjunta. La reflexión arendtiana en torno a la *πράξις* aristotélica⁷¹ se centró en la relación entre el fenómeno de *lo* político y la versatilidad de la *acción*. En este sentido, la rehabilitación neoaristotélica de la que, tangencialmente, forma parte Arendt supone, siguiendo a Franco Volpi, “una atrevida denuncia de las aporías e ingenuidades de la *ciencia* política moderna, contra la cual estos autores reivindican la actualidad de la *filosofía* política clásica” (Volpi, 1999: 319). La centralidad de la

⁶⁸ Arendt profundiza en este análisis sobre la tradición filosófica y su relación con la política en el breve ensayo “El final de la tradición”, en *La promesa de la política* (2016b).

⁶⁹ La puntualización entre corchetes es propia.

⁷⁰ Cf. Volpi, 1999; y Campillo, 2014.

⁷¹ Cf. Aristóteles, 2008a, 2008b.

acción como punto de partida para entender el fenómeno de *lo político* pone de manifiesto tanto la autonomía ante la *θεορία* como la delimitación acerca de la *ποίησις*. Arendt asume la ruptura de la perspectiva teórica, instrumental y técnica de la política. No obstante, hay una diferencia radical entre la rehabilitación que hace Arendt de la figura de Aristóteles y la recuperación por parte del neo-aristotelismo: Arendt *retorna al filósofo estagirita* para repensar cuestiones de filosofía política con un interés personal para ella.

Hannah Arendt no rehabilita la filosofía antigua, ni siquiera la aristotélica, para dar una alternativa posible respecto a las propuestas de la ciencia política moderna [...] precisamente porque toda la tradición ha sido llamada a rendir cuentas del ocultamiento del significado originario de aquello que es auténticamente político. El valor que Hannah Arendt asigna a la filosofía práctica de Aristóteles es pues totalmente distinto del pretendido por los neo-aristotélicos (Forti, 2001: 36-37)

A pesar de las similitudes y al intento de circunscripción (de un modo *sui generis*) a ciertas corrientes y tradiciones filosóficas, el imaginario simbólico que elabora Arendt resulta antintuitivo para el pensamiento tradicional. Un ejemplo es la relación con la tradición republicana. Arendt secunda ciertos elementos tanto del republicanismo clásico (Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo, etc.) como de la revisión neo-republicana.⁷² Estos elementos serían la participación *activa* y la implicación de la ciudadanía en las cuestiones comunes, la concepción de la libertad y de la política como una formas de no dominación. Sin embargo, Arendt pese a asumir una lúcida relación con la tradición republicana, mantiene una distancia ontológica. El interés de la fenomenología arendtiana no es la conceptualización de un modelo político ni un análisis politológico de la realidad, sino el fenómeno de *lo político* como tal.

La distancia de Arendt frente al neo-aristotelismo y el neo-republicanismo, muestra que ambas “tradiciones” asumen la novedad moderna en términos de una traducción histórica, cuya estructura podría enmarcarse en la distinción *Sociedad civil-Estado*: distinción normativa entre acción e institución, entre libertad y ley, sin considerar ese momento de la fundación en donde la cuestión de la *constitución* pone en juego, en un mismo movimiento, una acción cuya libertad debe ser necesariamente instituyente, creadora de nuevas formas institucionales de producción política, de un Estado no considerado negativamente, reducido a la salvaguarda de las libertades (Torres, 2016: 138-139)

Los principales críticos de la fenomenología de Arendt tachan su propuesta de superflua y asistémica, de ser un «pensar sin fundamentos» [*groundless thinking*]. Comentaba Melvyn Hill que el

⁷² En la filosofía política contemporánea el neo-republicanismo es el término para denominar la revisión a la tradición republicana clásica. El neo-republicanismo surgió como respuesta al republicanismo híbrido por conjugar elementos de la tradición liberal y/o de la tradición comunitarista. Entre sus principales representantes se encontrarían Quentin Skinner (1998), Phillip Pettit (1999), Maurizio Viroli (2001, 2002) y John Pocock (2002).

pensamiento de Arendt “*resulta extraño a la mayoría de escuelas de pensamiento actualmente dominantes*” (Birulés, 1995: 1). Como ya hemos apuntado, el acercamiento de Arendt a la filosofía política se basa en el tratamiento profundo de ciertas cuestiones e ideas que a ella vitalmente le preocupan y no tanto en “una forma estamentaria de prescripción de principios” (Cano Cabildo, 2005: 16). Algunos de los autores críticos más destacados, que además resultan indispensables para los estudios realizados en los últimos años sobre la figura de Arendt, son Hans Jonas, Jürgen Habermas, Martín Jay, Margaret Canovan y Bhikhu Parekh. Si analizamos las críticas vertidas sobre ella, éstas se resumen en tres puntos: la nostalgia por el romanticismo del pasado, la aparente idealización de la política griega y la falta de prescripción politológica.

Por ejemplo, la relación que mantuvieron durante muchos años Arendt y Hans Jonas se vio truncada a raíz la discusión surgida por la publicación de *Eichmann en Jerusalén* (1963/1999). Las diferencias intelectuales entre ambos y el marcado sionismo de Jonas, influyeron negativamente en su comprensión del estudio de Arendt sobre la cuestión judía, su noción de la «banalidad del mal» y el análisis del papel que jugaron los consejos judíos en algunos campos de concentración y exterminio. En el ámbito estrictamente académico, uno de los críticos más acérrimos de Arendt es Habermas para quien la pensadora realiza un ejercicio de estilización de la imagen de la política griega. Como consecuencia, construye “rígidas dicotomías conceptuales entre lo «público» y lo «privado», entre el Estado y la economía, entre la libertad y el bienestar, entre la actividad práctico-política y la producción” (Habermas, 1984: 214). Sin embargo, estas dicotomías no se ajustan a la concepción moderna de la política. En esta línea de pensamiento también encontramos a Martín Jay quien sostiene críticamente que Arendt realiza una estetización de la política que, además, se complementa con lo que denomina un “existencialismo político blando”.

Su desagrado hacia la tradición hegeliano-marxista, y por supuesto hacia el racionalismo en general, su énfasis en la importancia de los nuevos comienzos a partir de la nada, su fe en el papel de los hechos por oposición a la contemplación pura, su acuerdo con el énfasis de Jaspers en la comunicación intersubjetiva como origen de un nuevo humanismo, su insistencia de que la filosofía debe trascender el historicismo, todos estos elementos iban a figurar de forma prominente en sus ideas sobre teoría política (Jay, 2000: 150-151).

Continuando con las críticas a Arendt, Margaret Canovan considera que el pensamiento arendtiano peca de conservadurismo en un sentido romántico que nos remite a “un contraste esencialmente nostálgico entre tradición y modernidad, entre naturaleza y artificialidad, entre comunidad y sociedad, entre *Gemeinschaft* y *Gessellschaft*. El relato que narran los conservadores románticos se refiere a la pérdida de la gracia” (Canovan, 2000: 53). La crítica de Canovan se centra en el tratamiento excesivamente romántico y nostálgico de los conceptos y las metáforas que Arendt maneja. La

impresión de Canovan es que está más preocupada por desarrollar temas que por presentar argumentos sólidos para sostenerlos. Sin embargo, “Arendt no anhelaba «lo mejor de otro tiempo» sino que apostaba por la confianza en el carácter natal de los humanos, por la capacidad de hacer aparecer lo imprevisto, por el milagro de la acción” (Birulés, 2007: 234). Bhikhu Parekh también implementa su crítica basándose en la falta de precisión politológica de Arendt, insistiendo en catalogarla como politóloga. Para Parekh, existe una paradoja en el pensamiento arendtiano entre la importancia que concede a la pluralidad y a la participación política con la escasa posibilidad de que su visión se realice como una propuesta política concreta. Según Parekh (1986: 35), Arendt parece omitir que “su comunidad política se basa en el supuesto de que no existan grandes conflictos de intereses, de ideologías y de principios morales”. Como ya hemos comentado anteriormente, estos autores, además de ser críticos con el pensamiento arendtiano, ofrecen una perspectiva imprescindible para comprender la figura de Arendt contemporáneamente. Por tanto, parafraseando a Seyla Benhabib, en ocasiones pensar con Arendt es pensar contra Arendt.

No podemos olvidar que la propuesta de Arendt es reducida, especialmente por Habermas y Jay, a un mero ejercicio estético de concatenación de ideales románticos que conformaría un sistema político normativo estafalario. No obstante, la falta de indicaciones politológicas concretas es algo deliberado. Para Arendt, el objetivo no es conceptualizar un modelo político porque tal y como comprende ella la política es inviable. Por esa razón, Arendt entiende que previamente es necesario elaborar una dimensión general para la política que sea adecuada para insertarlo. De lo contrario, estaría reproduciendo una nueva forma instrumentalizada de entender la política. Arendt pretende ampliar el horizonte de comprensión de la política para presentar la política como un fenómeno vinculado e inherente a la pluralidad y, simultáneamente, alejado de fundamentos violentos. Como sucedió entre Arendt y Heidegger, tanto ella como sus críticos están hablando desde planos discursivos diferentes a la hora de comprender la política, no están refiriéndose a lo mismo. Para Arendt, la política ni es la “*enfermedad profesional de los filósofos*” (QP: 141) ni un mal necesario.

2.1.3. *Was ist Politik?*

La política, ante todo para Arendt, no es una obviedad en la existencia humana, no surge del mero gregarismo como si fuera una característica intrínseca de la sociabilidad. Esta idea arendtiana es contraria a la premisa aceptada y transmitida por la tradición filosófica de que “allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio hay y ha habido siempre política” (QP: 68). Los seres humanos son animales sociales, pero, al contrario de la idea tomada de los textos de Aristóteles (y no tanto del propio estagirita), *el hombre no es un animal político* [ζῷον πολιτικόν]. La relación propiamente política deviene, para Arendt, después del gregarismo si y solo si se cumplen una serie de

requisitos o condiciones de posibilidad. La concepción de la política generalizada por la tradición filosófica, como una condición intrínseca de la naturaleza humana, es un malentendido posterior a la época clásica que surgió de las traducciones⁷³ de las obras de Aristóteles *Ética Nicomáquea* (2008a) y *Política* (2008b). La idealización de la política como una característica connatural *al* hombre, en tanto que *animal político*, se perpetúa desde las traducciones de Cicerón y, posteriormente, de Tomás de Aquino. Sin embargo, Aristóteles distinguió a los seres humanos del resto de los animales sociales [Ἀγγελαίου ζώου] no por la política como una condición exclusiva *del* hombre, sino por el uso del λόγος,⁷⁴ es decir, por ser un animal dotado de lenguaje [Ζῶον λόγον ἔχον]. Esta equivocación se genera por un error lingüístico sustentado en el tiempo debido, por un lado, a la pérdida de la referencia aristotélica y, por otro, a la conveniencia de los intereses del gobierno de los sabios en la tradición filosófica.

Para Aristóteles, la palabra «πολιτικόν» hacía referencia a la particularidad contingente de los seres humanos por la cual podían vivir en una ciudad-estado sin recurrir en su interior a la violencia y la dominación. La πόλις en Aristóteles representaba la expresión natural de la condición humana de ser sociable, pero con ello no se refiere a la πόλις como un elemento natural. Aristóteles aclara que la tendencia humana a vivir en comunidad no implica por sí misma la existencia de una comunidad. Cuando Aristóteles (2008b: 1253a, 15) dice: “En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios”, hace alusión al elemento mítico que subyace en las historias sobre los fundadores de ciudades o de estados. Sin embargo, en su formulación se pone de manifiesto que la política no es un derivado automático de la naturaleza humana. La fundación de la política requiere un esfuerzo suplementario y artificial que, como tal, va más allá de la conservación de lo dado (Farrés Juste, 2015). Aristóteles pensaba “que la organización de ésta [en referencia a la πόλις]⁷⁵ representa la suprema forma humana de convivencia y es, por tanto, humana en un sentido específico” (QP: 68). La palabra «πολιτικόν» expresa, pues, un adjetivo para calificar la forma concreta de organización y participación ciudadana en los asuntos que son parte de una πόλις. En ningún momento pretende establecer con ello una característica esencial,

⁷³ Hasta el siglo XIX con la edición por parte de Immanuel Bekker de 1831-1836 del *Aristotelis Opera*, que establece el texto canónico de las obras de Aristóteles, las traducciones existentes no pueden ser consideradas fiables. La mayor parte de traducciones anteriores al siglo XIX incluyen dentro del *Corpus Aristotélico* una serie de obras que en la actualidad no se consideran del propio filósofo o resultan dudosas. También hay que tener en cuenta que el texto griego manejado en muchas ocasiones estaba corrupto o incompleto, por ejemplo en el caso de la *Poética* de Aristóteles donde la segunda parte de la obra se perdió. Incluso los propios autores árabes, como Averroes o Avicena, tenían varios manuscritos con las copias de los textos griegos y ellos mismos elegían qué texto seguir para hacer las traducciones y los comentarios.

⁷⁴ La noción aristotélica de «λόγος» hace referencia al “medio de conocimiento con el que codificamos y transmitimos nuestros saberes acerca del mundo” (Campillo, 2015: 14). Sin embargo, la concepción convencional transmitida por la tradición filosófica es la de razón (instrumental), palabra o pensamiento.

⁷⁵ La puntualización entre corchetes es propia.

transhistórica y sustantiva *del* hombre. La inclinación natural a la sociabilidad no es sinónimo de un modelo de convivencia único e inmutable.

Precisamente necesario [...] lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física. Tampoco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad (QP: 71)

La construcción de la política a partir de este malentendido, entiende Arendt, da como resultado la creación de un sistema normativo patriarcal categorizado a imagen y semejanza de la naturalización ontoteológica *del* hombre y de la relación de dominación edificada sobre la idea jerárquica y universal de la Sagrada Familia. De esta manera, la política, en sentido contemplativo, se entiende como “un medio para un fin más elevado, situado más allá de *lo* político mismo, que, consiguientemente, debe justificarse en el sentido de tal fin” (QP: 82). Para establecer el fin superior de la política recurren a un elemento exógeno, moralizante y pre-político que recibe el nombre de *bien común*.⁷⁶

La vida política ya no es pensada como una relación entre iguales, como una pluralidad de opiniones que debaten entre sí, sino como una relación de dominio y de tutela entre el que sabe y el que no sabe, análoga a la relación pedagógica entre el padre y el hijo, o entre el maestro y el discípulo. La *República* platónica es el modelo fundacional de esta tiranía de los sabios, concebida y legitimada como una extensión de la Academia, pero también como una única, armónica y saludable familia, en resumen, como una utopía a un tiempo pedagógica y eugenésica. Arendt denuncia esta analogía entre el gobierno de los sabios y la tutela parental y pedagógica, no como un simple delirio platónico, sino como una constante en la teoría política de Occidente (Campillo, 2002: 167)

Salvando este malentendido, según Arendt, la idea de la política como no dominación no es una obviedad ni es una actividad frecuente ni constante en las relaciones humanas. Para acreditarlo bastaría con observar la recurrencia a lo largo de la historia de la violencia y las jerarquías de dominación.⁷⁷ La intención subyacente a lo largo de los escritos de Arendt es construir una noción de «política» contraria a la idea de la soberanía que presenta la teología política de Carl Schmitt (2009), a pesar de no citarlo directamente. En el proceso de entender qué es la política para Arendt nos encontramos con un problema de homonimia. Un mismo término, «política», es empleado tradicionalmente para definir dos ideas contrapuestas. Por un lado, la perspectiva contemplativa de la

⁷⁶ Cf. *supra* 1.1.1.

⁷⁷ Arendt coincide con los *escritores políticos* en afirmar esta idea. La violencia se convierte en el instrumento hegemónico para justificar las relaciones de dominación existentes. Esta idea se puede rastrear en autores como Nicolás Maquiavelo (1532/2010), David Hume (1742/1987), Max Weber (1919/1967).

teología política aceptaría que un uso monopolista y vertical de la violencia puede ser considerado política. Por otro lado, la visión arendtiana abogaría por definir como relaciones propiamente políticas exclusivamente aquellas en las que se encuentran las actividades horizontales como son la acción [πρόχῃς] y el discurso [λέχῃς]. Mientras que la primera definición llega a incluir la violencia como constitutiva de la política, la otra la considera como un elemento marginal e incluso externo. Un problema similar aparece narrado por George Orwell en su novela *1984* (1945/2015). Para Arendt, como en el ejemplo de la distopía orwelliana, las relaciones de dominación que incluyen la violencia se transliteran para ser definidas dentro del concepto de «política». Así, la noción previa de política recuperada por Arendt y entendida como la acción conjunta y recíproca sobre los asuntos comunes es desplazada a un segundo plano.

La principal característica de la vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena siempre de hechos que en esencia se pueden contar como una historia, establecer una biografía; de esta vida, *bios*, diferenciada del simple *zoé*, Aristóteles dijo que «de algún modo es una clase de *praxis*». Porque acción y discurso, que estaban muy próximos a la política para el entendimiento griego, como ya hemos visto, son las dos actividades cuyo resultado final siempre será una historia con bastante coherencia para contarla, por accidentales y fortuitos que los acontecimientos y su causa puedan parecer (CH: 110-111)

La concepción tradicional de política obvia este problema de homonimia porque no cuestiona la legitimidad de la violencia en el espacio político. La teología política puede aceptar una política sin violencia, pero en última instancia no pondría reparos a su uso cuando fuera necesario. La presencia simultánea de ambos discursos en la vida pública genera lo que Leon Festinger denomina *disonancia cognitiva* (Festinger, 1957/1975). Por tanto, la cuestión central en torno al problema de la homonimia en la política es la subsunción que en la tradición filosófica se realiza de ambas concepciones políticas para que sean entendidas indistintamente. Sin embargo, la fenomenología arendtiana niega esta situación para desentrañar y construir su sentido de *lo político* al margen de la violencia. Para ello, Arendt rehabilita el legado de los filósofos griegos de la Antigüedad,⁷⁸ según el cual, la *acción* y la vida pública y el mundo estaban en una relación de mutua co-pertenencia [*Zu-einander-gehören*] entre el *ἔθος*, la *πόλις* y el *κόσμος*.⁷⁹ La política se desarrollada conjugando la intersubjetividad ética, la

⁷⁸ Cuando Arendt recupera la forma de entender la política del pensamiento griego no lo hace de un modo idílico y mistificado. La recuperación de este pensamiento se realiza desde una perspectiva crítica y plenamente consciente de sus prejuicios, exclusiones y defectos, que sin embargo obvia. Para Arendt, esta concepción de la política no fue una constante y solo sucedió en contados momentos de la historia de Grecia. Sin embargo, en su análisis, Arendt es capaz de sustraer las principales ideas relacionadas con el fenómeno de *lo político* en tanto propio de los seres humanos.

⁷⁹ Cf. Foucault, 2014.

convivencia política y el conocimiento del mundo en un sentido comunicativo.⁸⁰ Esta tríada del pensamiento griego se desplegaba dentro de un lugar concreto, caracterizado por ser un espacio de aparición, público y común: el *ágora*. El elemento cohesionador de esta tríada era el *κοινόν λογόν* heraclíteo o *razón común*.⁸¹ La *razón común* aplicada al ejercicio de la participación política constituye el nexo de unión entre la diversidad de los miembros de una comunidad política concreta. Para Arendt, la *razón común* está íntimamente relacionada con la *felicidad pública*⁸² (SR). Esta idea se opone al *bien común*, puesto que la *felicidad pública* representa un modo de vida que se basa en la participación y el diálogo abierto. En la tríada del pensamiento político griego no era posible establecer una primacía o jerarquía antropológica, haciendo que en la relación entre el *ἔθος*, la *πόλις* y el *κόσμος* se estableciera una suerte de equilibrio.

Para Arendt, la política, en términos generales, “trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”⁸³ (QP: 45) y se establece allí “donde acaba la preocupación por la vida” (QP: 144). Arendt recalca la artificialidad de la política para mostrar que surge cuando, por un lado, están cubiertas las necesidades básicas y, por otro, se rehúsa a la violencia. Dentro de esa violencia se incluyen las condiciones extremas de insatisfacción de necesidades básicas, debido a que el apremio de la violencia o del hambre imposibilita un entorno deliberativo entre iguales. La originalidad de Arendt está en establecer un origen contingente para la política, rompiendo con los prejuicios, los tópicos,⁸⁴ las premisas y las concepciones presentes en la tradición filosófica. Siguiendo las palabras de la propia Arendt (PP: 120-121), “ninguna actividad se muestra tan anti-filosófica, tan hostil a la filosofía, como la actividad política en general y la acción en particular”. Desde la fenomenología arendtiana se entiende la política como la *carta de existencia* para acceder a la realidad del mundo. Para ello, deben satisfacerse una serie de precondiciones de posibilidad que fundan un espacio vinculante para la resolución conjunta de los desafíos derivados de la convivencia. Arendt establece dos precondiciones para la política:

1. Vivir en *pluralidad*. Este requisito ontológico, común a todos los seres vivos, expresa en el caso concreto de los seres humanos la condición fundamental de la *acción* y supone aceptar el “entre” “que separa y reúne simultáneamente a los diversos seres singulares y sus diversas

⁸⁰ Cf. Foucault, 2011.

⁸¹ Cf. Bernabé, 2001; y Kirk, Raven y Schofield, 2003.

⁸² Cf. 2.2.1.

⁸³ El fragmento original dice lo siguiente: “Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander- Sein der *Verschiedenen*” (Arendt, 1993: 9).

⁸⁴ Arendt centró una parte de su fenomenología política en escribir contra estos tópicos y prejuicios anti-políticos. Se podrían resumir en tres puntos: “1. La política es cuidado de la existencia. (Implícito: lo superior empieza después de la política.) 2. La política es necesaria porque los hombres no son ángeles. 3. La política es dominación” (QP: 146).

percepciones del mundo” (Campillo, 2002: 163). La *pluralidad* en el ámbito político permite desarrollar las actividades horizontales de la *acción* [πράξις] y el discurso [λέξις] de un modo no coercitivo.

2. Vivir en libertad. Este requisito antropológico representa la capacidad de actuar más allá del reino de la necesidad del *animal laborans*. Las relaciones políticas deben establecerse en condiciones de igualdad, sin depender de la tensión presente en la preservación de la supervivencia y de la vida. Esta forma de entender las relaciones humanas permite desplegar un *espacio-entre* propiamente político.

Ambos requisitos pre-políticos son condiciones sociales *sine quibus non* de la política. No obstante, la idea arendtiana de la política no garantiza, parafraseando a Gottfried Leibniz, vivir en el mejor de los mundos posibles porque. La política hace posible el surgimiento del *espacio de aparición* para expresar la diversidad, pero no es un garante de mejoramiento humano, sino un elemento *posibilitante* de la acción conjunta. ¿Qué es, por tanto, la política para Arendt? La política, dentro de la polisemia de la fenomenología arendtiana, es la actividad específicamente humana realizada en un espacio de aparición intersubjetivo que conjuga la pluralidad para resolver los conflictos de la vida pública. La política es, esencialmente, la participación *activa* e histórica en el *Zwischen-Raum*. Podemos desglosar la noción arendtiana en sus cuatro características específicas:

1. La política es una noción espacial vinculada a un *lugar* intersubjetivo de aparición.
2. La política tiene como una de sus condiciones de posibilidad la libertad, donde el diálogo abierto y la acción conjunta entre iguales son las herramientas para establecer las relaciones propiamente políticas.
3. La política tiene como la otra condición de posibilidad la pluralidad, donde el acuerdo se alcanza mediante la aceptación de la incertidumbre y la conjugación de la diversidad en la ciudadanía.
4. La política está relacionada con la filosofía de la *acción*, donde la participación y la implicación en los asuntos comunes tiene una importancia central.

Asimismo, reconocemos cinco problemas fundamentales o prejuicios heredados de la tradición filosófica que o bien perduran en el pensamiento arendtiano o bien se muestran bajo una nueva forma en el mundo contemporáneo. Su tratamiento transversal nos permitirá conocer los límites de la fenomenología política arendtiana para actualizarla a los desafíos políticos del mundo global. Los problemas fundamentales son:

1. El problema del *no-ser-libre* [*Nicht-frei-Sein*]. Los seres humanos viven sometidos a la necesidad y a las condiciones materiales impuestas por el consumismo, y, por tanto, son incapaces de alcanzar un estatus de plena autonomía política.
2. El problema de la equivalencia entre *poder* [*Macht*] y *violencia* [*Gewalt*]. En el mundo global se reproduce el binomio poder-violencia para fundamentar la política y legitimarla como el *arte de gobernar* [*Staatskunst*].
3. El problema de la primacía de la *vida contemplativa* en la filosofía política. La falta de conexión entre el mundo *contemplativo* y la realidad condiciona la reflexión política. Como consecuencia, el mundo global se encuentra en un fenómeno generalizado de *desmesura* [ὑβρις] que favorece las actividades *teoréticas* frente a la vida práctica.
4. El problema del tabú político. El escenario político vigente históricamente está construido a modo de *apartheid* socio-económico y segregado por una *brecha tecnológica*. Este orden global reduce la reflexión política legítima a la relación de la élite dominante con el mundo.
5. El problema de la exclusión política de los grupos de interés especial. La participación efectiva en el espacio político se corresponde con los sujetos que cumplan con “*la triple condición de «padres, patronos y patriotas»*” (Campillo, 2008: 260-261), reproduciendo un sistema de dominación patriarcal global.

La razón para *retornar a* la fenomenología política de Arendt se centra en la potencia, la creatividad y la versatilidad que ofrece su imaginario simbólico para reflexionar sobre nuestros desafíos políticos. Pensar con Arendt y, sobre todo, más allá de Arendt con la intención de reformular la dimensión general de la política olvidada por la tradición filosófica. Por esa razón, sostenemos la vigencia del *leitmotiv* presente en Arendt, la *revalorización del mundo*, a pesar de que nuestro marco de referencia sea otro.

2.2. La vinculación espacial de la política: el *Zwischen-Raum*

“Desde la emergencia del Estado moderno, y atendiendo a los mismos fundamentos sobre los que se edificó, hemos venido asistiendo a un progreso gradualmente creciente de pérdida de compromiso por parte de los individuos con el espacio público”
Fernando Longás (2007: 35)

2.2.1. El retorno al lugar de los asuntos humanos

Arendt comparte con Thomas Hobbes la necesidad de delimitar un espacio para la política, especialmente cuando Hobbes (1651/2011: 132) afirma que “allí donde no hay Estado, nada es injusto”. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, la relación entre la *espacialidad* y la política debe incluir necesariamente la visibilización del conjunto de la pluralidad. La importancia de la espacialidad en Arendt, y la necesidad primaria de retornar a ella, se debe a que representa el *lugar* originario donde las relaciones humanas se establecen como algo político. El espacio político transforma un lugar de convivencia gregaria en un espacio común para la visibilización y la participación intersubjetiva. Este espacio está constituido como un *espacio de aparición* [*der öffentliche Raum*] que trasciende la violencia para abrirse a la pluralidad. Esto se produce, como afirma Arendt (CH: 59), porque “la apariencia –algo que ven y oyen todos al igual que nosotros- constituye la realidad” (CH: 59). La *apariencia* permite que los intereses de cualquier interlocutor de una comunidad (sea un individuo, un grupo social, un colectivo o una minoría) sean compartidos y tengan su debida representación política. De tal modo que no queden desatendidos o minusvalorados y no se impida su presentación en el foro público en condiciones de igualdad y simetría de voces. Para Arendt, esta implicación en lo público coincide con la manifestación del *ser-libre* [*Frei-Sein*]. La cuestión del origen del espacio político, que para Arendt se remonta hasta Homero y la Guerra de Troya, no está exenta de cierta polémica. Profundizar en esta cuestión nos llevaría a un profuso debate del que, en parte, ya se ha hecho eco Roberto Esposito (1999). El aspecto que nos gustaría destacar es la vinculación innegable en la fundación del espacio político entre la violencia y, más concretamente, la guerra [*πόλεμος*] y la política.

La violencia se encuentra en el origen genealógico de la política, puesto que la génesis del espacio político se puede rastrear hasta el Canto I de la *Ilíada* cuando Homero (2012: 177) dice: “Nueve días cruzaron el campo las flechas del dios; y al décimo Aquiles a junta llamó a la hueste”. Cuando Aquiles realiza el llamamiento a los aqueos, Homero emplea el término «ἀγορήδε». Este término hace referencia a un tipo primigenio de ágora que, en esencia, es un espacio asambleario militar donde se ponen en común, al margen del rango, los asuntos estrictamente bélicos para elaborar estrategias.

Este modelo de asamblea, cuya característica principal es que se trata de un círculo invisible que une entre sí a quienes luchan conjuntamente y buscan una estrategia común (Esposito, 1999: 84), se trasladará a las diferentes πόλις helenas. Con el paso del tiempo, esta asamblea militar dio lugar al ágora en sentido estrictamente político donde el enemigo se convierte en un *adversario* dialéctico. Por esta razón, para explicar el origen del espacio político la separación entre violencia y política no es tan fácil de delimitar. Por ejemplo Jean-Luc Nancy (2014: 71) afirma que la cólera, en un sentido muy concreto, “es el sentimiento político por excelencia. La cólera tiene que ver con lo inadmisibile, con lo intolerable; y con un rechazo, con una resistencia que se lanza inmediatamente más allá de todo lo que puede conseguir de manera razonable”. El espacio político tiene, *ab origine*, este elemento férreo de demarcación espacial, de delimitación entre un *afuera* y un *adentro*, que está más relacionado con la violencia que con lo propiamente político.

No podemos pasar por alto esta contraposición entre violencia y poder puesto que, como afirma Esposito (1999: 45), la guerra “en cuanto *pólemos* no puede coincidir con la *pólis*, ya que ésta no puede nacer más que de la distancia que asume respecto de aquel origen. No obstante, sin ella no se daría la política”. Este origen del espacio político mantiene en Arendt, al igual que en el pensamiento griego, la idea de entender el ágora como un espacio de combate donde los ciudadanos son igualmente libres gracias a los elementos correlativos de la *isegoría* [ισεγορία] y la *isonomía* [ισονομία] que aseguraban la igualdad en la libertad de palabra y en el tratamiento de los derechos políticos, respectivamente. Como sostiene Arendt (QP: 110), “esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales”. No obstante, aún cuando la guerra, el enfrentamiento y la competencia están en el origen genealógico del espacio político, las relaciones políticas intersubjetivas se producen entre *adversarios* que a pesar de las diferencias se muestran en escena como iguales. El conflicto político se supera por medio de un diálogo común, no apelando a la violencia. Por esa razón, Arendt dice más adelante que el espacio político es un lugar “donde toda victoria es ambigua como la victoria de Aquiles y una derrota puede ser tan célebre como la de Héctor” (QP: 110). En el origen del espacio político es innegable que existe una relación genealógica entre el poder y la violencia, entre la πόλις y la πόλεμος, pero el espacio político se funda, precisamente, para aislar la violencia de lo propiamente político.

El espacio político da lugar al *inter-esse homines*, donde es posible iniciar algo nuevo en el mundo a través de la *acción* y la *peripetia*. Este espacio se entiende como un *Zwischen-Raum* o un mundo *entre* [*Zwischenwelt*] porque “debe su surgimiento no al producir sino al actuar de los hombres” (QP: 129). Para Arendt, la condición humana y, por tanto, “el hombre, se realiza solamente en esta esfera del

entre” (DF: 154). La característica principal del espacio político es que se trata de un espacio abierto e indeterminado que no demarcada a un espacio físico y geográfico con fronteras definidas, sino que se manifiesta sin forma propia ni contornos. El espacio político refleja la singularidad del *Entre-los-hombres* por medio de visibilización las tramas narrativas invisibles que vinculan a la pluralidad entre sí. Como consecuencia, el espacio político se encuentra siempre pendiente de definir.

El hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por tanto, completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación (QP: 46)

La concepción arendtiana del espacio político se genera, por un lado, a partir de la relación de parentesco entre el *Zwischen-Raum* y el *claro del bosque [Lichtung]* heideggeriano⁸⁵ (Cataldo Sanguinetti, 2006) y, por otro lado, a través de la recuperación del legado del pensamiento político griego. Arendt confirió un sentido político al tropo hermenéutico del *Lichtung*.⁸⁶ Este tropo remite en Heidegger a la idea de luminosidad, pero en relación con la oscuridad cuando surge la penumbra por efecto de la apertura de un claro. Para Heidegger, el *Lichtung* es la forma en que el *estar-ahí* se encuentra en mundo. Se trata del «mundo» dentro *estar-en-el-mundo [In-der-Welt-Sein]* y expresa la forma de vida auténtica arrojada a la existencia y condenada a vivir a través de la construcción de *sí-mismo*. Por tanto, del mismo modo que el *Lichtung* heideggeriano es un espacio iluminado precisamente porque se encuentra rodeado de oscuridad, el *Zwischen-Raum* arendtiano es político porque emerge de la sociabilidad humana. El espacio político es un *espacio de aparición* en la medida en que surge del gregarismo y se configura propiamente por la distancia que toma a través de la participación *activa*.

La recuperación arendtiana del legado del pensamiento político griego retoma su premisa central: la política entendida como la *acción libre entre iguales*. De esta manera, se establece una relación de vinculante entre la *acción* y la vida pública y el mundo. Esta relación se expresa mediante la tríada *ἔθος-πόλις-κόσμος*. En la política griega, los seres humanos tenían *carta de existencia* solamente si estaban implicados en los asuntos comunes del *ágora*, lo que implicaba vivir y participar activamente

⁸⁵ El contexto en el cual aparece este tropo en la obra de Heidegger es en la discusión acerca de la noción de *existencia*, en concreto, en la interpretación que Jean-Paul Sartre (1946/1999) realiza de ella. Cuando Heidegger afirma: “La «esencia» del *Dasein* consiste en existencia” (Heidegger, 1927/2009: 63), no significa, como pensó Sartre, ni la oposición entre existencia y esencia, ni menos todavía la existencia como objeto o realidad efectiva. El tropo del *Lichtung* le servirá a Heidegger para superar el humanismo y la metafísica simultáneamente, en el sentido en que ha sido expresado hasta ahora, porque ve en el claro un *acontecimiento propiciante* para profundizar adecuadamente en la problemática del Ser: de su olvido y de su verdad.

⁸⁶ La configuración del *Lichtung* como una entidad política se opone a cualquier relación con la concepción inteligible de la verdad platónica presente tanto en la tradición filosófica como en Heidegger, a modo de prejuicio, por considerarla “como una experiencia privilegiada e infalible del sabio solitario” (Campillo, 2002: 161).

en la vida pública. La dedicación ociosa⁸⁷ en cuerpo y mente a los asuntos de la πόλις concedían el estatus de *hombre libre* a los griegos. Ser libre, en este sentido, representaba la posibilidad de desarrollar la *segunda natalidad* arendtiana.

Lo político en este sentido griego se centra, por tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad (QP: 70)

La posibilidad de implicarse en la vida pública marcaba una línea de demarcación entre la pluralidad. Esta apertura a la participación era exclusiva de los varones adultos de un mismo grupo socioeconómico y cultural. Los *hombres libres* representaban lo que en el mundo latino se denominó *pater familias*. Esta noción excluía tácitamente de la participación política a las mujeres, los niños, los *metecos*, los *clerurcos*, los esclavos y los bárbaros.⁸⁸ Los ciudadanos griegos, *sensu stricto*, eran capaces de acceder al gobierno de la πόλις porque habían adquirido el autogobierno de sí mismos. La inclusión en el ágora otorgaba automáticamente ισεγορία, es decir, el derecho de libertad de palabra en el espacio institucional de la asamblea [ἐκκλησία]. Sin embargo, la exclusión confirmaba la posesión de ἄνευ λόγου o la falta de libertad de palabra.⁸⁹ Para la política griega encontrarse en el *afuera* del ágora implicaba vivir en un lugar marcado por las relaciones de dominación y el uso de la violencia. La violencia, la dominación y la guerra eran elementos marginales en el ágora. Si bien estos medios proporcionaban cierta utilidad militar y estratégica, no ofrecían relaciones igualitarias para la pluralidad. El *afuera* de la πόλις era un lugar anti-político. Para los *hombres libres* la única vida posible entre iguales era en el *adentro* de la πόλις, en el ágora, porque “ser libre y vivir en una polis era en cierto sentido uno y lo mismo” (QP: 69).

⁸⁷ Ser ocio hace referencia al sentido de tener una vida dedicada al ocio, en el sentido griego de σχολή y latino de *otium*. Según Arendt, “significa primordialmente libertad de actividad política y no sólo tiempo de ocio” (CH: 35). De este modo las personas ociosas se encuentran exentas de dedicarse a *laborar* para conseguir cubrir las necesidades vitales y materiales por y para uno mismo. Las actividades ociosas consistían en el goce de los placeres corporales, los asuntos de la πόλις, o la actividad contemplativa. Siguiendo a Aristóteles, la persona ociosa podía desarrollar el βίος απολαυτικός, el βίος πολιτικός o el βίος θεωρητικός respectivamente (2008a). Para Arendt, el modo de vida más importante para la persona ociosa era el βίος πολιτικός, pero para Aristóteles era el βίος θεωρητικός.

⁸⁸ Estas restricciones participativas eran necesarias, según la política griega, para el desarrollo de la vida ociosa de la actividad política. Sin la población esclava y sin las mujeres, por ejemplo, los veinte mil *hombres libres* atenienses o los sesenta ciudadanos espartanos no podrían haberse reunido a deliberar en sus respectivas ágoras.

⁸⁹ Para los griegos la capacidad de ἄνευ λόγου la poseían aquellos excluidos de la vida política. Los esclavos por ser herramientas con alma. Las mujeres porque, aunque griegas, carecían del estatuto antropológico de libertad y ociosidad de los hombres. Y los bárbaros, los extranjeros no helenizados [βαρβαροφόνοι], por vivir anclados a las necesidades vitales del *laborar*, dilucidar sus problemas mediante el uso de la violencia y carecer de un espacio común de aparición para la toma de decisiones.

El ágora era entendida como el espacio de *lo común* [κοινόν] y de lo propiamente político [πολίτες], encontrándose en oposición al espacio familiar restringido del hogar [οικός]. En el mundo griego, la oposición con *lo público* no era entendida bajo los cánones modernos como una esfera independiente de derecho a la privacidad y situada en el espacio personal de *lo privado* [ίδιον]. *Lo público* se oponía a *lo familiar*. Como explica Arendt (QP: 79), “a los griegos la vida privada les parecía «idiota» porque les falta esta diversidad de hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas del mundo”. Para los griegos, la separación entre la casa y *lo político* era una separación marcada por dos lógicas bien diferenciadas, pero no suponían una ruptura irreconciliable. La ruptura era oponer *lo común* [κοινόν] a *lo privado* [ίδιον] porque representaba una vida personal construida a espaldas de la comunidad. En el pensamiento griego, la separación entre *lo público*, perteneciente al ágora, y *lo privado*, perteneciente al hogar, no era una simple línea, sino que entre ambos se extendía un abismo [ὄρισμός] y, según Arendt, no todos estaban dispuestos y preparados para saltarlo. Requería un sacrificio muy fuerte con respecto a su vida privada. En este sentido, Arendt afirma que “quien entrara en la esfera política había de estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, era una clara señal de servidumbre” (CH: 47). Por esa razón, la figura de Sócrates es tan importante para Arendt, porque aceptó las condiciones y los sacrificios que suponía ser libre y participar en la πόλις, incluso a costa de su propia vida. Por eso no huyó de su sentencia a muerte.

La idea de *lo privado* que está rehabilitando Arendt está relacionada con la visión de la vida familiar que, aún siendo una separación de *lo político*, no se encuentra aislada de la πόλις. En el ámbito griego, el espacio familiar ofrecía una vida subordinada al *pater familias* en la que las relaciones se construían de un modo jerárquico y asimétrico. No obstante, el οικός no era un espacio antagónico al ágora, como sí lo era el espacio privado del ιδιότης porque se encerraba en sí mismo. Si bien el οικός era el lugar privado por antonomasia para los griegos, también era el lugar de acceso y preparación para la vida pública. Por tanto, la vida pública de la πόλις y la vida privada del οικός se complementaban. La vida familiar estaba orientada a la incorporación plena de sus miembros como ciudadanos en la vida pública y, a su vez, la vida pública dotaba de una cierta autonomía a la vida familiar siempre que el *pater familias* no educara con vistas a reproducir una actitud totalitaria o idiota (en tanto desarrollo del ιδιότης) al margen de *lo político*. Por el contrario, esta relación de complementariedad entre la vida pública y la familiar se rompe en los albores del mundo moderno. Lo hogareño se convierte en una esfera privada que se construye aisladamente de *lo común*. La intención de Arendt es recuperar la apertura del espacio político a esa continuidad entre *lo personal* y *lo público*, restableciendo un *continuum* en la existencia humana que le permita libremente pasar de una vida biológica a una vida biográfica.

El análisis que Arendt realiza del auge de la vida privada en *La condición humana* (1958/2016a), y recupera en las notas de *¿Qué es la política?* (1993/2015), tiene su origen en la brecha del mundo moderno que invierte y desvirtúa la vida pública. Para Arendt, el concepto de *lo público* tiene dos acepciones relacionadas entre sí pero no idénticas por completo. En primer lugar, *lo público* hace referencia a la capacidad de la acción para mostrarse a todo el mundo, teniendo “la más amplia publicidad posible” (CH: 59). En segundo lugar, “significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (CH: 61). La diferencia entre ambas acepciones estaría en que si bien toda acción pública se hace en el mundo (el ámbito de *lo común*), no toda acción en el mundo se hace públicamente (el ámbito de *lo privado familiar*). Como vemos, para Arendt habría hueco para la vida privada, pero no al margen de la vida pública. El problema que introduce la Modernidad es la inversión y el desapego hacia la vida pública debido a la aparición de la *esfera social*. Esta nueva esfera típicamente moderna conjuga los intereses privados de las actividades relacionadas con el mantenimiento de la vida y su ejecución pública, otorgando una importancia superlativa a la propiedad privada. Como consecuencia, “lo privado se ha convertido en el único interés que nos queda” (Cano Cabildo, 2005: 57). Para Arendt, el auge de la vida privada en oposición a la vida pública culmina en el desarrollo del filisteísmo.⁹⁰

Ser un filisteo, un hombre adherido a la *banausía*, a la vulgaridad, indicaba entonces y ahora una mentalidad exclusivamente utilitaria, una incapacidad de pensar y juzgar las cosas como no sea por su función o utilidad [...] Los griegos sospechaban con razón que ese filisteísmo es una amenaza para el campo político por un lado, obviamente, porque juzga la acción con las mismas normas de utilidad válidas para la fabricación, porque pide que la acción alcance un fin predeterminado y porque permite hacer uso de cualquier medio que favorezca sus fines (EPF: 227 y 228)

El *hombre* filisteo arendtiano se mueve en el espacio político promoviendo la desidia, “la apatía, incluso la hostilidad hacia la vida pública” (OT: 441). El filisteísmo instrumentaliza las relaciones humanas a través del pensamiento vulgar y la actuación interesada por medio de un individualismo egoísta. La primacía del privatismo moderno sobre los intereses comunes conduce a una mercantilización de *lo humano*. Para Arendt (CH: 67), “el fin del mundo común ha llegado cuando [el individuo]⁹¹ se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”. La consolidación del filisteísmo, de la “vulgaridad de pensamiento y actuación de conveniencia” (CH: 175), supone la disolución de la pluralidad como condición antropológica para la política. El ciudadano se convierte en cliente y consumidor y, consecuentemente, la política se vuelve una estructura administrativa de bienes y servicios. El deseo egoísta de distinción dentro de la masa social,

⁹⁰ Arendt habla del *hombre* filisteo y del filisteísmo en el sentido de *philistin*, es decir, como “la persona de gusto vulgar, cerrada a las artes, a las letras y a las novedades” (Bourdieu, 1979/2002: 9).

⁹¹ La puntualización entre corchetes es propia.

presentada como un conjunto de apáticos plurales, solamente puede satisfacerse de acuerdo a las condiciones que implantan el economicismo y el consumismo modernos.⁹² La cultura política es sustituida por una cultura efímera de *lo kitsch*⁹³ que paulatinamente convierte el mundo en un objeto de uso, en una “mercancía mediante la cual el filisteo compraba una más alta posición social y adquiriría un mayor grado de autoestima” (Cano Cabildo, 2005: 63). Arendt, siguiendo a John Stuart Mill (1859/1984), entiende que si no hay ciudadanos beligerantes que defiendan sus libertades políticas y su espacio de participación, éstos van a desaparecer de la comunidad política.

En la crítica de Arendt al crecimiento del filisteísmo subyace el problema de las estrategias de despolitización y privatización del espacio político. La desidia y la falta de lucha por las libertades políticas conducen a una homogeneización social y, por ende, a una pérdida de la pluralidad política. La asunción de *lo privado* [ἴδιον] como el único elemento común dentro del espacio permite establecer una relación entre el filisteísmo y la falta representatividad política que se retroalimenta. Por un lado, cuanto mayor es el espacio del filisteísmo (vinculada al economicismo y el consumismo), entonces menor es la necesidad de verse representado en el espacio político. Por otro, cuanto menor es la representación, mayor es el desapego de los ciudadanos por la política y más se refugian en un modo de vida al margen de *lo público*. Ahora bien, esta relación no es casual, esta circularidad viciosa se corresponde con estrategias de despolitización instauradas por las élites dominantes. La falta de representación política y las restricciones participativas suponen una profunda pérdida de libertades, así como la desarticulación del espacio político. En los actuales gobiernos representativos, la capacidad de decisión depende, en último término, de agentes externos a uno mismo. Para visibilizar esta pérdida de la autonomía política, Arendt recupera la vigencia de las objeciones y los peligros de la representación política planteados por Jean-Jacques Rousseau (1762/2012) y John Stuart Mill (1861/2007), pero sin centrarse en el despliegue comunitarista de la voluntad general rousseauiana ni en hacer valer una perspectiva utilitarista de corte milliano. La reflexión y la actividad política quedan reducidas a cuestiones metodológicas, conceptuales y procedimentales. Como denuncia Fernando Vallespín (2011: 28) a “casi limitarse a la práctica de ejercicios metateóricos, al estudio de *otras teorías*”.

En la lucha contra estas estrategias de despolitización situará Arendt el origen de los movimientos emancipatorios del mundo moderno. La fenomenología arendtiana pone el foco de atención en la exclusión tácita de la participación política de sectores enteros de la comunidad, los llamados grupos de interés especial (Chomsky, 2017). Arendt establece una relación directa entre la falta de

⁹² Cf. *supra* 1.1.2.2.

⁹³ La idea de *lo kitsch* en Arendt se encuentra en el ensayo “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en la obra *Entre el pasado y el futuro* (1961/1996).

representatividad de los gobiernos y las restricciones participativas en función de un criterio de discriminación por etnia, sexo y clase social. Esta relación, convierte a los gobiernos representativos en la práctica en gobiernos oligárquicos (SR: 279). La vida pública se transforma progresivamente en un protocolo normativo para satisfacer los intereses particulares de las élites gobernantes. Conforme avanza esta transformación, la vida pública se desfragmenta y el *sensus communis* desaparece del espacio político. La instrumentalización de la representatividad moderna tiene dos consecuencias para la política: la primera, la restricción participativa delimita el espacio político a las instituciones parlamentarias; la segunda, la política se reduce a la tecnificación de la vida pública por medio del *arte de gobernar* [*Staatskunst*]. Ambas consecuencias hacen retroceder la dignidad de la política. La ruptura con esta inercia de despolitización solamente se puede llevar a cabo a través de la introducción de un cambio revolucionario en el espacio político. Según Arendt, el éxito o el fracaso de una revolución está en su capacidad para garantizar formalmente “la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad” (SR: 124). La introducción de estrategias de repolitización revolucionarias converge, para Arendt, en hacer viable la *felicidad pública* y consistiría en “el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público –a ser «partícipe en el gobierno de los asuntos»” (SR: 127). La *felicidad pública* representa la inserción del *milagro* de la peripecia, de ese “algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente” (QP: 64), que permite recuperar la política. Por esta razón, la lucha de los diferentes movimientos revolucionarios y emancipatorios tienen una importancia para Arendt. Tanto el anti-colonialismo como el feminismo y el socialismo luchan por repolitizar el espacio político.

2.2.2. El espacio político en el mundo moderno

Arendt es consciente de que su visión del espacio político como *Zwischen-Raum* no se corresponde con su realidad histórica. Por el contrario, el espacio político está construido por diferentes elementos que pertenecen a la tradición filosófica. Estos elementos están destinados no para visibilizar los intereses de la pluralidad, sino para salvaguardar los privilegios históricos, sociales, económicos, culturales y coloniales de las élites dominantes. Arendt deconstruye y analiza por separado cada uno de estos elementos en sus obras. No obstante, el ensamblaje de una imagen general nos permite conocer su composición y cristalización en torno a la idea moderna de la subjetivación del poder.⁹⁴ El espacio político moderno está construido por los siguientes elementos:

1. El elitismo del espacio a-político.
2. La segregación del espacio político.
3. La jerarquización del orden social.

⁹⁴ Cf. 2.5.4.

4. La maleabilidad de la opinión pública.
5. La tecnificación del poder político.
6. La sacralización del Estado-nación moderno.
7. El mesianismo ideológico del gobierno representativo.

2.2.2.1. El elitismo del espacio a-político

En el espacio político moderno existe un espacio exclusivo desligado de la vida pública, pero con la capacidad de condicionarla. A este espacio lo denominaremos espacio a-político. Su origen deriva de la actitud filosófica de la *apolitia* de la antigüedad⁹⁵ y representa “la indiferencia y el desprecio por el mundo de la ciudad, tan característico de toda la filosofía post-platónica”⁹⁶ (Arendt, 1990b: 91). Arendt analiza esta idea al inicio de *La condición humana* (1958/2016a) y, sobre todo, en *¿Qué es la política?* (1993/2015), cuando profundiza en la influencia que la *vida contemplativa* ejerce en el desarrollo del espacio político y en la comprensión de la libertad. En la tradición filosófica, “la libertad en tanto que fin último de la política sienta los límites de ésta; pero el criterio de acción dentro del ámbito político mismo no es la libertad sino la competencia y la eficacia en asegurar la vida” (QP: 84). La existencia de la *apolitia* provoca el descenso de categoría y la disociación de la relación de identidad entre política y libertad, haciendo que la política se limite estrictamente a ser el garante de las condiciones materiales para la vida.

El espacio de la *apolitia* está elaborado por directrices que no han sido consensuadas públicamente, sino que obedecen a intereses privados que introduce una figura determinante y jerárquicamente superior (el sabio, el dirigente, el iluminado, el profeta, el mesías, etc.). Estos intereses imponen un dogma revelado o inteligido y, al mismo tiempo, niegan la comunicación política. En el sentido que lo expresa Arendt, el espacio a-político se origina de la “actitud cristiana⁹⁷ de liberarse de la complicación de los asuntos mundanos, de todos los negocios de este mundo” (CH: 27). De tal modo que se prima una actitud contemplativa hacia la vida que permite desarrollar las cotas más altas de filisteísmo. La consolidación de este espacio en el mundo moderno fue posible por la aparición de la exclusividad social. Esta exclusividad se materializa desde la distinción arcaica entre los “muchos

⁹⁵ En su origen la *apolitia* representó la libertad académica en la Academia de Platón. Sin embargo, esta concepción fue cambiando hasta entenderse como la reflexión filosófica soberana y aislada de la política, llegando a menospreciar la vida pública y la mutabilidad del mundo.

Cf. Platón, 1999a, 1999b, 2003; y QP.

⁹⁶ “The indifference and contempt for the world of the city, so characteristic of all post-Platonic philosophy” (Arendt, 1990b: 91). La traducción presentada del texto original es propia.

⁹⁷ Según Arendt (QP), en los primeros tiempos del cristianismo se extendió un repudio generalizado a lo político y a la vida pública, presentando una visión anti-política de la realidad. El modo de vida de estos primeros cristianos debía permanecer en la clandestinidad y oculto de la luz pública. Las actividades de los primeros cristianos se realizaban al margen de la vida pública, pero ligadas a los asuntos humanos mundanos (el reino de la necesidad) a través de las relaciones comunales interpersonales. El posterior desarrollo de este espacio anti-político sirvió para la formulación de la política cristiana de Agustín de Hipona (1984, 1986).

malos” y los “poco mejores”.⁹⁸ El espacio destinado a *pocos mejores* ha mutado históricamente desde aquellos que tienen el conocimiento y la sabiduría hasta quienes tienen el poder político, ya sea el sabio, el príncipe, el burgués o el empresario. El espacio a-político se convierte en un espacio elitista, autodelimitado y ubicado jerárquicamente en la cúspide del espacio político para albergar a las élites dominantes. La consecuencia inmediata es que el motor del espacio político no es la acción política, sino las actividades productivas, generando un fenómeno de hibridación nada novedoso entre los poderes económicos y los Estados que llega hasta nuestros días (Piketty, 2014). Como resultado, se fomenta el menosprecio a la participación política y la desidia hacia la vida pública, en pos de favorecer la privatización progresiva del espacio político. El abandono del espacio común genera que el hueco dejado por los *muchos malos* sea ocupado de forma automática por los *pocos mejores*. En el momento que los ciudadanos abandonan su puesto en el espacio político, el vacío dejado es conquistado por los intereses privados de quienes pasan a convertirse en la clase dominante.

2.2.2.2. La segregación del espacio político

El desarrollo de la *apolitia* condicionó que el espacio político moderno se dividiera en dos esferas bien diferenciadas que en apariencia configuran una comunidad política integrada, pero que *de facto* actúan como dos dimensiones segregadas y jerarquizadas. Estas esferas son: la *esfera política* y la *esfera pública*. La distinción del espacio político que describe Arendt se vertebra en torno a la dicotomía gobernante-gobernado como uno de las múltiples formas en que se manifiesta el eje de interpretación del poder que recorre transversalmente el mundo moderno. Esta segregación permite visibilizar la asimetría en el reparto del poder político y la vulneración de la *ley de la tierra*. Arendt se dedica en diferentes obras,⁹⁹ como *La condición humana* (1958/2016a), *Sobre la revolución* (1963/1988) y en *¿Qué es la política?* (1993/2015), a profundizar en la transformación que sufrió la *espacialidad* a lo largo del mundo moderno.

⁹⁸ Parménides de Elea fue de los primeros pensadores en sostener la distinción entre los “muchos malos” y los “pocos mejores”. Parménides fue más allá al establecer la diferencia entre “un camino de la verdad, que únicamente se abre al individuo *qua* individuo, de los caminos del engaño, en que se mueven todos aquellos que, en el modo que sea, siempre van en compañía” (QP: 80). En Parménides se encuentra el menosprecio hacia la vida pública y la mutabilidad del mundo, así como la vanagloria de la soledad y el ascetismo. Esta forma de pensar influyó en la tradición filosófica. No obstante, será con Platón (como heredero intelectual de Parménides) y su despotismo ilustrado *avant la lettre* presente en *República* (2003), con quien se sienten las bases de la distinción elitista presente en la tradición de la filosofía política.

⁹⁹ En sus diferentes obras Arendt se refiere a la división del espacio político empleando una terminología que puede llegar a ser confusa, debido a que en varios pasajes emplea los términos de *esfera política* y *esfera pública* como sinónimos al referirse a la concepción política de la antigüedad griega, y en otros pasajes emplea los términos *esfera pública* y *esfera social* de una manera similar cuando habla de la *espacialidad* a partir de la modernidad. Para evitar esta confusión emplearemos el término *esfera política* en el sentido ya presentado de *apolitia* y la *esfera pública* en un sentido social.

Por un lado, la *esfera política* representa el lugar de control y autoridad en el espacio político. Está compuesta por quienes *de facto* ocupan las posiciones de poder y conforman las élites dominantes (la burguesía, la aristocracia, los miembros del sistema político, los banqueros, los militares, la Iglesia, etc.). La autoridad real del espacio político conjuga los elementos de la *potestas* y la *auctoritas* (Ors, 1997). La *potestas* que genera buena parte de la administración burocrática y *auctoritas* que brinda la construcción simbólica del Estado. Para Arendt, la primacía de esta esfera en el espacio político supone la degradación de la política en la medida en que la *esfera política* ha sido tradicionalmente entendida como un espacio a-político exclusivo. Por otro lado, la *esfera pública* representa el lugar que ocupa el resto de la comunidad y equivale a la *esfera social* (CH). Los miembros de la *esfera pública* carecen de una capacidad efectiva de participación política. Esta esfera está compuesta por los grupos de interés especial: las mujeres, los trabajadores, los inmigrantes, los negros, los colonos, los discapacitados, los jóvenes, los estudiantes y, actualmente, incluiríamos a los colectivos LGBT+. El propósito impuesto a la *esfera pública*, por parte de la *esfera política*, es la reproducción y la salvaguardia del modo de vida de la élite dominante.

La vida pública, de *lo común*, sufre con la segregación del espacio político los efectos del vaciamiento y la despolitización de las herramientas ideológicas al servicio de las élites dominantes. En sintonía con esta idea, pensadoras feministas como Kate Millett (1970/1995), Gerda Lerner (1990), Carole Pateman (1995) y Rosa Cobo (1995) denuncian que históricamente las élites justifican, legitiman y reproducen un sistema de dominación patriarcal que afecta al conjunto de las esferas y los espacios de aparición que componen una comunidad, pero que se recrudece con los sectores que no cumplan con tríada de padres, patronos y patriotas (Campillo, 2008). Por tanto, el eje de poder que vertebra en el mundo moderno los diferentes ámbitos de la vida humana (la política, el trabajo, *lo social*, *lo privado*, *lo familiar*, etc.) expresa una estructura de dominación que distingue la realidad de forma maniquea entre gobernante y gobernado, hombres y mujeres, y patronos y trabajadores. De esta manera, convierte a los sectores beneficiados por esta jerarquización en la élite dominante. En cambio, los desfavorecidos pasan a formar parte de la *esfera pública*, configurada como una jaula de hierro (Weber, 1905/2013). Si bien es cierto que podemos rastrear la existencia de colectivos, dentro de los grupos de interés especial, que satisfacen una o varias condiciones y por los que reciben un tratamiento social más favorecedor que otros, se trata de una ilusión de exclusividad que favorece la dominación por parte de las élites. Por ejemplo, la restricción participativa y la validez pública de su opinión no son las mismas en una mujer que en un varón, del mismo modo que no son iguales los derechos jurídicos y económicos de un hombre que posee un pequeño negocio que un hombre asalariado.

La segregación espacial traiciona la especificidad de la política griega que asume Arendt. La transformación de la *esfera pública* en el mundo moderno se produce por la deshumanización que se genera en espacio de *lo común* y que surge como respuesta tras el fracaso de la secularización de la *política cristiana* a finales del Medievo (QP). En este momento, la *esfera pública* se convierte en la *esfera social* donde los seres humanos se refugian de esta deshumanización, transmutándolo en un *afuera* de *lo político* donde compartir privacidades. El carácter semipúblico de la *esfera social* se debe, según Arendt, a la transformación de los elementos privados para la política griega, el mantenimiento de la vida y la construcción privativa personal, en los elementos comunes para la vida humana. Los grupos de interés especial que forman la *esfera pública* no solo están exentos de la acción política, sino que además carecen de las condiciones establecidas que permiten el acceso a la participación política.

La segregación del espacio político tiene su razón de ser en la comprensión de la política desde una perspectiva contemplativa como la prolongación de la vida familiar.¹⁰⁰ Para Arendt, “la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia” (QP: 46) porque ambos espacios difieren en la forma en que construyen sus relaciones. Por un lado, la familia es una estructura social basada en las relaciones conyugales, paterno-filiales y heriles. La vida familiar reproduce relaciones asimétricas y verticales, debido a que la autoridad está supeditada a una figura dominante, históricamente conocida como el *pater familias*. Por otro lado, el espacio político habría de ser, según Arendt, una estructura basada en relaciones intersubjetivas igualitarias, es decir, en relaciones simétricas y horizontales. La vida pública estaría construida atendiendo a la implicación de la ciudadanía plural en la participación y el diálogo políticos. En la conceptualización de la política a imagen y semejanza de la Sagrada Familia,¹⁰¹ la *esfera política* hace las veces de *pater familias* y la *esfera pública* del hijo, en un estado permanente de *minoría de edad* kantiana. Como consecuencia de esta equiparación, entre estas esferas se forja una relación moralizante y pedagógica. La *esfera política* se encarga autoritariamente de la toma de decisiones *legítimas* en los asuntos relevantes. En cambio, la *esfera pública* está subordinada a los designios superiores del *pater familias*, y centrada en una construcción narcisista y filistea de uno mismo (en el sentido del *ιδίον* griego).

¹⁰⁰ Esta idea podemos rastrearla con más detalle en la concepción teológica de Agustín de Hipona. La intención agustiniana es armonizar las relaciones entre *lo divino* y *lo terrenal* subsumiéndolas bajo el símbolo de la Sagrada Familia.

Cf. Hipona, 1984, 1986.

¹⁰¹ El hecho connatural para los seres humanos es el gregarismo, pero no la vida familiar. Menos aún si hablamos de la idea histórica y contingente de familia basada en la imagen de la cultura cristiana de la Sagrada Familia. La familia es una estructura socio-cultural contingente más compleja y artificial que el mero gregarismo, y su forma no es universalizable.

2.2.2.3. El orden social

La relación asimétrica entre las esferas del espacio político impone un orden social jerarquizado. La reproducción y el mantenimiento de esta idea de orden social se convierten en el *leitmotiv* del mundo moderno (OT). No obstante, a pesar de su complejidad social que pueda alcanzar, no representa a una comunidad política. Esta idea de orden está íntimamente relacionada “con el descubrimiento de la contemplación (*theoria*) como facultad humana, claramente distinta del pensamiento y del razonamiento” (CH: 29) y supone una constante en la tradición filosófica que “ha gobernado el pensamiento metafísico y político” (CH: 29). En varios de sus textos, como por ejemplo *La condición humana* (1958/2016a) y en la conferencia *Labor, trabajo, acción* (Arendt, 1995), Arendt habla de la trascendencia para el pensamiento filosófico de la imposición de la idea de orden en las diferentes dimensiones de la vida humana, sobre todo, en el ámbito político por encontrarse más ligado a la *acción*.

El orden social moderno reproduce una naturalización de las relaciones de poder impuestas por las élites dominantes. Esta naturalización se produce por efecto de la subjetivación del poder, que lo concibe como una propiedad que puede ser aprehendida y ostentada. La posesión del poder se legitima apelando a justificaciones divinas, en privilegios históricos o en acuerdos contractuales entre voluntades. Pese a la artificialidad que Arendt defiende tanto del poder como de la política, a lo largo de la Historia se ha intentado justificar como natural un orden social contingente: la esclavitud, el vasallaje, el patriarcado, el colonialismo, el paternalismo. En el orden social del mundo moderno subyace una forma maquillada de tiranía (Mill, 1859/1984) para justificar políticamente los privilegios históricos, sociales, económicos, culturales y coloniales de la élite dominante. Este orden social se perpetúa en el espacio político mediante dos factores interrelacionados: el determinismo social y el condicionamiento de clase. La conjunción de ambos permite reproducir la visión contemplativa de la política. Por un lado, el determinismo social establece y limita la libertad de la *acción* a las funciones sociales establecidas por el *deber* (en un sentido kantiano perverso porque se encuentra al servicio de la contemplación). Por ejemplo, reproduciendo “*clichés*, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta” (DHA: 110). Por medio del determinismo, la acción se transforma en un comportamiento mensurable y predecible. Según Arendt, en las sociedades modernas se espera “de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a normalizar a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente” (CH: 51). En la *esfera social* se impone de una forma sutil pero férrea una configuración estructural basada en lo que denominaremos como estamentos

funcionales.¹⁰² Esta configuración sirve como diseño de las diferentes divisiones sociales presentadas en el mundo moderno que garantizan la homogeneidad y el orden social: los estamentos del Antiguo Régimen, las clases sociales liberales y las castas culturales de India.

Por otro lado, el condicionamiento de clase vincula y refuerza la sensación de pertenencia a cada estamento funcional. Los seres humanos asocian su existencia al valor de uso instrumental asignado socialmente, y lo defienden como propio. El condicionamiento de clase permite un control sobre los seres humanos mediante lo que Foucault denominó bio-poder o poder disciplinario (1975/2005e). El resultado de la consolidación de estos dos factores permite establecer como principio de gobierno el despotismo paternalista. Este principio afirma la naturalidad de los gobernantes para gobernar y de los gobernados para obedecer. El despotismo paternalista es una doctrina conservadora del poder que encapsula la vida pública y promueve la inacción política. De este modo, se restringe la participación política a la élite dominante so pretexto de su connatural superioridad moral, cultural e ideológica (OT). La retórica alienante del despotismo paternalista infantiliza a los miembros que conforman la *esfera pública*, manteniéndolos en una actitud constante de *minoría de edad* y alejados del *pensar por uno mismo* [*Selbstdenken*] kantiano. En el mundo moderno se promueve la incapacidad para tomar decisiones responsables y consecuentes si no es mediante una guía paternal.

2.2.2.4. La maleabilidad de la opinión pública

La lógica inconsciente que mueve a la *esfera pública* la convierte en un elemento maleable ante la dominación. Arendt recupera esta idea de la lectura de Nicolás Maquiavelo¹⁰³ (1531/1987, 1532/2010) a través del concepto de la opinión pública. El objetivo fundamental de la *esfera pública* moderna es satisfacer los deseos de la vida privada filistea y evitar en la medida de lo posible la opresión violenta por parte de los poderes fácticos.¹⁰⁴ No obstante, esta lógica interna transforma durante la Modernidad a la *esfera pública* en una figura maleable y manipulable. De esta manera, la opinión pública se convierte en un elemento de presión social, en una multitud que puede posicionarse fácilmente al servicio de intereses ajenos a la propia *esfera pública*. Por esa razón, cuando Arendt habla de la opinión pública en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a) lo hace en una línea de

¹⁰² Esta idea está basada en la sociología funcionalista surgida en el siglo XIX y cuyos máximos representantes fueron Herbert Spencer (1864, 1884), Émile Durkheim (1895/2006) y Bronislaw Malinowski (1922/1995). Según estos autores, las instituciones sociales surgen primariamente para la satisfacción de las necesidades socioculturales y biológicas, y para ello se les otorga una función social. El funcionalismo sería la actualización de la teoría política de Platón mostrada en *República* (2003).

¹⁰³ Aunque Arendt se base en la lectura que realiza de Maquiavelo, entendemos que también existe una relación más explícita a la hora de profundizar en la cuestión de la maleabilidad de la *esfera pública* con la obra de Étienne de La Boétie *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (1572/2008) cuando analiza las causas que llevan a los gobiernos autoritarios a ser capaces de controlar al pueblo para que no se subleve.

¹⁰⁴ Este objetivo de la *esfera pública* durante la Edad Moderna se convierte en la actualidad en la misión social de evitar una dominación a través del poder disciplinario foucaultiano. Sin embargo, es vulnerable a la dominación a través de un poder centrado en la seducción, como el poder inteligente que describe Han (Cf. *supra* 1.1.2.).

pensamiento, muy cercana a las expresiones peyorativas que emplearon tanto John Stuart Mill (1861/2007) cuando se refiere a la tiranía, la coacción moral o el despotismo de la opinión pública; y de Martin Heidegger (1946/2013) cuando habla del imperio, el mercado o la dictadura de la opinión pública, al referirse a la objetivación incondicionada de una visión subjetiva sobre los asuntos de la vida pública.

Un grupo humano se transforma en multitud cuando se vuelve súbitamente sensible a la sugestión y no al razonamiento, a la imagen y no a la idea, a la afirmación y no a la prueba, a la repetición y no a la argumentación, al prestigio y no a la competencia. En el seno de la multitud, una creencia se extiende no por persuasión, sino por contagio (Revel, 1993: 467)

La cita de Jean François Revel nos presenta cómo se realiza esta transformación. La maleabilidad de la *esfera pública* moderna permite a la élite dominante asegurar la conservación y la estabilidad del orden social siempre y cuando se satisfagan sus intereses filisteos. De lo contrario, como afirma Arendt (SR: 23), esta esfera comienza a desempeñar un papel importante en los movimientos revolucionarios ante la revelación de que la pobreza y las condiciones de exclusión política no son inherentes a la condición humana. De tal modo que para evitarlo, los debates sobre los asuntos públicos son controlados y conducidos por los intereses de la élite dominante a través de la financiación y la visibilización de los espacios donde se fragua la opinión pública, a saber: los ateneos, los clubes sociales, los panfletos, las escuelas, las fábricas, la prensa y los diferentes medios de comunicación. Las cuestiones para deliberar públicamente centran su atención en elementos previamente establecidos y configurados, fuera de los cuales no habría posibilidad de diálogo. Los efectos de esta transformación de la esfera social en una multitud manipulable culminan en lo que autores como José Ortega y Gasset (1929/2012) definieron como sociedad de masas.

El problema endogámico de la *esfera pública* es la consolidación de la vida privada y los intereses corporativos como los elementos comunes y cohesionadores de la vida pública. Según Arendt (CH: 73), “el auge de lo social coincidió históricamente con la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público”. El desarrollo de la vida privada estaba garantizado en el espacio político siguiendo una doble estrategia: por un lado, el despotismo paternalista del Estado fomenta públicamente el filisteísmo consumista, y, por otro lado, la opinión pública genera un auto-engaño sobre su papel en la participación política. De ahí que en el mundo moderno, tanto las monarquías despóticas como los gobiernos representativos, invocaran a través del imaginario popular a la esencia del pueblo o a la voluntad popular. Por ejemplo, el caso de Luis XIV y su famosa frase de: “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”, o el Preámbulo de la *Constitución de los Estados Unidos* (1787) cuando dice: “Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos”.

2.2.2.5. La tecnificación del poder político

El poder político en el mundo moderno se ejerce a través de mecanismos técnicos: administrativos, burocrático e institucionales, sustentados en el uso *legítimo* de la violencia. En la lectura que Arendt realiza de Hobbes, y que resuena a lo largo de obras como *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a), *La condición humana* (1958/2016a), y en varios de los ensayos de *Entre el pasado y el futuro* (1961/1996) y en *Historia e inmortalidad* (Cf. 1995); podemos percibir este giro moderno hacia la tecnificación. Este modo de justificar el poder político se encuentra alejado de la visión clásica que apelaba a elementos morales y metafísicos (teológicos). En este sentido, “el rasgo distintivo de la filosofía de Hobbes es su resuelta insistencia en el futuro y en la consiguiente interpretación teleológica del pensamiento y de la acción” (DHA: 59). Para Arendt, Hobbes representa el máximo exponente de la filosofía política moderna por dos razones que convergen en su comprensión del poder como el eje central del pensamiento político. La primera que el poder político, como acabamos de expresar, no se basa “en algún género de ley constituyente –sea ley divina, ley natural o ley de contrato social- que determine los derechos y los perjuicios del interés del individuo con respecto a los asuntos públicos, sino en los mismos intereses individuales” (OT: 230). Hobbes hace que *lo privado* sea el fundamento y el fin de *lo público*. La segunda es que, junto con Nicolás Maquiavelo,¹⁰⁵ “iluminan la temprana identificación de poder y violencia” (EPF: 28). Según la lectura de Arendt, Hobbes acierta en la medida en que entiende el poder no con rasgos ligados a la esencia de determinados seres humanos, sino como una relación [*Bezug*] intersubjetiva. Sin embargo, yerra al considerar que se genera mediante un proceso contractual. A pesar de que Hobbes fuera un filósofo moderno capaz de discernir, a juicio de Arendt, cuál es el problema central de la política, no fue capaz de asimilarlo adecuadamente. Si bien Hobbes realiza variaciones metodológicas y conceptuales en el pensamiento político que tienen un carácter moderno, sigue perpetuando una visión de la política desde la perspectiva de la *vida contemplativa* que se remonta, según Arendt, hasta Platón.

La concepción técnica del poder no se refiere al sentido etimológico de τέχνη, como *lo artesanal*, *lo artificial* o *lo artístico*, relacionado con la idea latina de *ars*. Por el contrario, hace referencia a su sentido netamente moderno de instrumentalización que se sigue de la lógica de medios-fines. Como consecuencia, el sentido de *lo común*, como *sensus communis* (o sentido de la comunidad), que configura el ámbito de *lo público* es alterado a juicio de Arendt, porque “se hace independiente de lo dado como experimentable en el plano sensible y se transforma en una lógica, en un cálculo de

¹⁰⁵ Arendt, en uno de los ensayos de *Entre el pasado y el futuro* (1961/1996), señala que el análisis de Maquiavelo en su *discutible realismo* no sienta unas bases científicas para la reflexión política, sino que realiza una labor de carácter descriptivo de la política de su momento histórico. En opinión de Arendt, “se suele exagerar el carácter científico de las teorías de Maquiavelo” (EPF: 148). Por lo tanto, y a juicio de Arendt, no se trata de un autor que debamos considerar dentro de la tradición filosófica, como sí es el caso de Platón y Hobbes.

consecuencias, que destruye todo lo real” (DF: 455). La política, desprovista de su *sensus communis*, queda reducida a una suerte de *episteme* encargada “de la administración y el cuidado de la vida en la paz y de la defensa en la guerra” (QP: 83). El problema para Arendt es que esta reducción irremediamente a la erradicación [*Ausrottung*] de la libertad (DF).

La tecnificación del poder supone la creación de una maquinaria destinada a ejercer de un modo autónomo y automático una serie de mecanismos fácticos interdependientes de control para optimizar las relaciones de dominación. La autoridad del espacio político, que en el mundo moderno culmina con la creación del Estado, centraliza bajo un mismo orden los ámbitos militar, fiscal e ideológico. El nacimiento de la burocracia¹⁰⁶ moderna representa la estructura visible y cotidiana de este entramado técnico. El poder político nace, según la perspectiva hobbesiana, para controlar el ansia acumulativa de propiedades e intereses individuales. Por medio de la creación del Estado se establece una estructura central que monopoliza el derecho a la guerra contra los discrepantes e iguala a los seres humanos (Hobbes, 1999). Para Hobbes, la igualdad la proporciona el temor “resultante de una igual capacidad para matar, poseída por cualquiera, y que persuade a los hombre en estado de naturaleza¹⁰⁷ para ligarse entre sí y constituir una comunidad” (CR: 168). La clave de la concepción técnica¹⁰⁸ del poder [*Macht*] está en comprender la relación intrínseca que guarda con la violencia [*Gewalt*].

El nacimiento del Estado se justifica mediante los elementos que otrora eran marginales para la política griega, como son: el orden, la violencia, la seguridad, el control, la vigilancia y la fuerza. La concepción moderna del poder político, que surge con Maquiavelo, responde a la emancipación de la política con respecto a la moral para controlar la eclosión de *lo* social. Este ejercicio de emancipación y fundación que supone, para Maquiavelo, “el comienzo de algo nuevo, requiere y justifica el uso de la violencia” (DHA: 43). No obstante, mientras que para Maquiavelo la violencia de alguna manera todavía se encuentra ligada a la estrategia militar del *Príncipe* como *Condotiero*, para Hobbes representa la fundación propiamente política de su *Leviatán*. Esta fundamentación hobbesiana de la política conjuga las necesidades de protección, preservación y mantenimiento de la integridad personal y de la vida. En este sentido, el empleo *legítimo* de la violencia está orientado a salvaguardar

¹⁰⁶ La burocracia es un elemento administrativo eminentemente moderno en la tradición filosófica. Anteriormente, salvo en el caso paradigmático de China, esta tarea recaía directamente en el gobernante, quien delegaba algunos asuntos en diversos consejeros. No se puede hablar de una maquinaria administrativa centralizada y autónoma hasta el mundo moderno.

Cf. Weber, 1922/2014, 1977; Lefort, 1970; Castoriadis, 1976; Barzelay, 1998; y Oliver, 2013.

¹⁰⁷ Como sostiene Macpherson (2005), cuando Hobbes se refiere al estado de naturaleza no habla de una realidad histórica concreta anterior a la política, sino de una proyección regresiva a partir del momento histórico que vivió él, influido por el miedo al fantasma de la guerra civil.

¹⁰⁸ Cf. Maquiavelo, 1532/2010; Hobbes, 1651/2011; y Mann, 1997.

el orden social que lo haga posible y se contrapone al miedo hobbesiano por la guerra civil personificado en la figura del *Behemoth* (Hobbes, 1681/1992). Sin embargo, la convivencia forjada en esta atmósfera responde a la concepción antropológica hobbesiana que “describe las características del hombre según las necesidades del Leviatán [...] como si hubiese partido de una visión realista del hombre, un ser que «desea el poder por el poder»” (OT: 232). El punto de partida de esta antropología (Hobbes, 1651/2011) es, como ya hemos apuntado, la igualdad (física y mental) existente *de facto* en todos los seres humanos de una capacidad natural para matar. El *hombre* hobbesiano es concebido como un cuerpo-máquina con movimiento y una conducta mecanicista cuyo principio de gobierno es la autoconservación egoísta. Esta concepción antropológica piensa la igualdad como un equilibrio entre condiciones y expectativas, provocando una situación generalizada de desconfianza, enemistad y conflicto ante los bienes, que por naturaleza son escasos. Por tanto, el *hombre* para Hobbes no es espontáneamente social, sino que posee una actitud susceptible al enfrentamiento que el Estado, como “un dios mortal que intimidaba a todos los hombres” (DHA: 57), legisla, debido a que posee una capacidad para la violencia superior a cualquier individuo o colectivo que evita una guerra de todos contra todos..

El orden social en el mundo moderno se forja, dentro de esta visión antropológica, siguiendo una presunción de culpabilidad, donde el conjunto de los seres humanos son enemigos públicos potenciales.¹⁰⁹ En este entorno de beligerancia constante, el neurótico *hombre* hobbesiano construye sus relaciones sociales guiándose por una profecía auto-cumplida. Si formalmente consideramos a cada individuo como un peligro potencial para la integridad del orden social, si se criminaliza virtualmente su existencia, si se presupone públicamente su culpabilidad por su estamento funcional; entonces el empleo de la violencia en el espacio político es una constante generalizada para defenderse ante el mínimo atisbo de hostilidad. La ironía del mundo moderno es que intentando evitar esta situación, convierten el espacio político en un lugar de sospecha y crispación que, precisamente, favorece un estado de guerra civil.

2.2.2.6. La sacralización del Estado-nación

En el mundo moderno, el Estado con su maquinaria administrativa, burocrática e institucional se convierte en el centro neurálgico de la vida pública. No obstante, el Estado-nación ofrece un servicio dispar a las diferentes esferas del espacio político. Por un lado, para la *esfera política*, el Estado-nación representa el medio que facilita la circulación de sus intereses corporativos. Por otro lado, para la *esfera pública* representa el medio para garantizar los derechos individuales y los intereses filisteos

¹⁰⁹ Cuando hablamos de presunción de culpabilidad para los seres humanos en el espacio político nos referimos a los grupos de interés especial. La presunción de inocencia se reservaba en el mundo moderno para los miembros de la élite dominante.

privados. La vida pública queda, siguiendo esta presentación, traducida como “una estúpida cortina de humo que sólo perdura por la tácita complicidad entre sus hábiles beneficiarios y sus aplaudidos propagandistas” (Fumaroli, 2008: 18). En otras palabras, la vida pública es simultáneamente el garante de los intereses corporativos de la élite dominante y un aparente espectáculo mediático, un trampantojo que confunde a la opinión pública para alejarla del debate sobre las cuestiones políticas centrales. Las características del Estado moderno (Campillo, 2003, 2008) lo convierten en una barrera ideológica entre las dos esferas del espacio político. En ambos casos, se convierte en una estructura sacralizada cuya validez se torna incuestionable en el pensamiento político moderno. Desde el inicio de la fenomenología arendtiana, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a), encontramos la idea de reformular la propia concepción de lo político con una *nueva ley en la Tierra*, o lo que es lo mismo, Arendt pone de manifiesto la necesidad de repensar la legitimación, la validez y la forma del Estado.

La génesis del Estado moderno se cimienta, según el pensamiento político de Carl Schmitt (1932/1998, 2009), en la idea de que el “te protejo, luego te obligo” es el “pienso, luego existo” de la filosofía política moderna. Esta frase inaugural de la concepción moderna de lo político se basa en el pacto feudovasallático, que es una suerte de contrato entre dos sujetos asimétricos. Esta idea schmittiana es clave para entender la crítica del Estado que realiza Arendt y que, en nuestra opinión, está conectada con la teoría del Estado de Max Weber y la tradición marxista. Por un lado, Weber (1922/2014) define el Estado como la institución política cuyo grupo administrativo reclama con éxito el monopolio de la violencia física para el cumplimiento de los órdenes. Para Weber, el Estado no es mera fuerza, sino que incorpora una parte contractual entre el gobernante y los gobernados. Por esa razón, el Estado tiene la capacidad de reclamar la obediencia con éxito, porque se apoya en las instituciones sociales de la *potestas* y la *auctoritas* (Ors, 1997) para legitimarse. Ahora bien, cuando estos elementos contractuales fallan, según Weber, la última *ratio* de actuación del Estado para reclamar la obediencia es el empleo de la violencia a través de los mecanismos coactivos de que dispone (los cuerpos de seguridad, la burocracia, el aparato jurídico y el sistema penitenciario). No obstante, este monopolio *legítimo* de la violencia no se produce de manera arbitraria y aleatoria, sino que se encauza a través de unos procedimientos legales y racionales para alcanzar un objetivo concreto, a saber: el cumplimiento del orden social.

Por otro lado, la interpretación ortodoxa marxista comprende el Estado como “una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx y Engels, 1848/1997: 26). Posteriormente, el propio Marx (1850/2015) va a matizar esta concepción alegando que el Estado tiene cierta autonomía relativa con respecto a la clase burguesa, pero funciona para favorecer la sociedad capitalista donde la burguesía es la élite dominante. La idea que subyace en la visión marxista es que

el Estado moderno representativo a pesar de tener una conciencia de clase burguesa, no es un instrumento puramente mecánico normativo, sino que se trata de algo más complejo. En esta línea de pensamiento, la tradición marxista heterodoxa, de la mano de Nicos Poulantzas (1979) y la influencia que éste tiene en Bob Jessop (1990, 1999), considera el Estado como una condensación institucional de las relaciones sociales de un momento histórico concreto. Esta visión del Estado expresa la forma por medio de la cual se han solventado los problemas sociales en el pasado y en el presente, y lo que Jessop (1990) denomina como la *selectividad estructural* del Estado. Esta idea expresa que debido a la propia condición representativa, el Estado incorpora una serie de lógicas fruto de su conciencia de clase burguesa mediante las que le resulta más sencillo resolver los problemas relacionados con la élite dominante que los problemas de los grupos de interés especial. Esta interpretación marxista converge con la crítica arendtiana del Estado moderno al considerar que la actividad estatal está supeditada a los intereses corporativos y la forma de vida de la burguesía como élite dominante, en detrimento del desarrollo del pluralismo político en la comunidad.

La crítica de Arendt no atenta contra la existencia misma del Estado como unidad básica de la política, sino más bien a su insuficiencia e incapacidad para afrontar los desafíos políticos actuales. La filosofía política se centra exclusivamente en el análisis de la gestión del territorio, la población y la administración de las cuestiones comunes. Sin embargo, el problema central para Arendt es que en el pensamiento político no hay un cuestionamiento de la legitimidad del Estado y sus principios fundacionales. La sacralización del Estado-nación se produce en el momento en que las propias instituciones estatales impiden una comprensión crítica de las desigualdades y los conflictos que existen en la vida pública. Para ello, el Estado proyecta una imagen ideal de sí mismo que muestra un correcto funcionamiento, mientras que achaca las causas de estos problemas a las interacciones de los sujetos o los colectivos que lo componen. La consecuencia inexorable de esta sacralización es la ratificación de la afirmación de David Hume¹¹⁰ (1752/1987: 101) que expresa que “casi todos los gobiernos que hoy existen, de los que queda recuerdo en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas”. En cualquier caso, para Arendt el Estado moderno no representa una estructura política porque asume la violencia como un elemento clave en su fundación.

¹¹⁰ David Hume representa un curioso ejemplo como *escritor político* en la tradición filosófica porque sus reflexiones sobre filosofía política quedaron históricamente relegadas a un segundo plano. La obra principal del filósofo escocés es *Tratado de la naturaleza humana* (1739/1998), un estudio acerca del problema del conocimiento. Este ejemplo congenia con la visión de la tradición filosófica sobre la filosofía política. La propia Arendt hace mención de ello: “En todos los grandes pensadores –incluido Platón– es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada” (QP: 54).

2.2.2.7. El mesianismo ideológico

El espacio político moderno está cimentado en la creencia superlativa en que los valores de la élite dominante son la representación más elevada de la vida humana. La segregación espacial, la jerarquización social, la maleabilidad de la opinión pública, el uso *legítimo* de la violencia en la política y la sacralización del Estado-nación responden a una estrategia de despolitización escalonada del espacio político promovida a partir de esta premisa injustificada. La crítica de la idea de una pretendida superioridad de la élite dominante occidental es criticada por Arendt, tanto en su objeción al filisteísmo en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a) como a la falta representatividad política en *Sobre la revolución* (1963/1988). Actualmente, esta idea es conceptualizada por Tzvetan Todorov (2012) con el nombre de mesianismo político.

Los grandes rasgos del mesianismo político se ponen en marcha: programa generoso, repartición asimétrica de los papeles –sujeto activo por una parte, y beneficiario pasivo por la otra, a la que no se le pide su opinión-, y medios militares al servicio del proyecto (Todorov, 2012: 43)

El proyecto mesiánico moderno establece en torno al Estado una dinámica social y pública de progresivo *laissez faire* para favorecer el desarrollo de los intereses corporativos de la élite dominante. Como reflejo de este fenómeno, se generaliza en el mundo moderno la consideración de los gobiernos representativos como la mejor y única organización política *legítima* para la vida pública. A través de la apelación a ideales elevados como la libertad, la igualdad y la fraternidad; el mesianismo político representa la imposición de una estructura asimétrica de dominación centrada en imponer la ideología de la clase burguesa al conjunto de la comunidad. Los gobiernos representativos representan, en el ocaso del mundo moderno, “un sistema de gobierno partidocrático, en el que los partidos seleccionan a la élite gobernante y los ciudadanos se limitan a refrendarla periódicamente y a dejarse llevar por ella” (Campillo, 2002: 179). La consolidación del mesianismo político moderno representa la pérdida sustancial de la dignidad de la política. La libertad y la pluralidad política son transformadas paulatinamente en una conducta homogeneizadora que reproduce una percepción deshumaniza a los seres humanos. Por medio del mesianismo, se impone como la explicación del mundo más completa y deseable una visión unidimensional y simplificada que favorece a la élite dominante y sus intereses corporativos. En última instancia, representa un anhelo de control contemplativo sobre el mundo.

2.2.3. El vaciamiento de la vida pública ante el fenómeno del totalitarismo

El fenómeno del totalitarismo, que Arendt conoció de primera mano, representa la congregación en grado máximo de todos aquellos factores que son incompatibles con el establecimiento de su visión de la política. Por esa razón, Arendt consideró el fenómeno del totalitarismo, valiéndose de las

palabras de Heinrich Blücher, como un anti-principio político. Este fenómeno no surge en su tiempo *ex nihilo*, sino que “antes de que el totalitarismo arraigue, requiere de una enorme masa de «individuos atomizados y aislados» [OT: 453];¹¹¹ entonces es posible solamente bajo las condiciones de la modernidad” (Moran, 2011: 283). En el totalitarismo encontramos la imagen de conjunto donde culmina el desarrollo de los elementos que conforman el espacio político moderno, llevando hasta un estado de paroxismo: la exclusividad del espacio a-político se convierte en el lugar donde habita la subjetivación del poder con el culto al líder supremo, la segregación que impone el totalitarismo representa la expulsión física de la sociedad de amplios colectivos (judíos, romaní, discapacitados, homosexuales, etc.) por medio de la creación de espacios de reclusión (guetos, campos de trabajo, campos de exterminio, etc.), el orden social totalitario se realiza con base en una idea de pretendida superioridad de raza o clase que afecta a la ordenación de todos los ámbitos de la vida y a la composición del espacio político; la opinión pública dentro de los Estados totalitarios se autoconvenció de que esa situación era la más favorable para su progreso y la esfera pública se convirtió en un populacho [*mob*] fácilmente influenciado y manejable por medio del llamamiento a elementos emocionales; la tecnificación del poder se optimiza hasta niveles nunca antes experimentados con el empleo abierto y generalizado de la violencia y nuevas formas de control (el terror, la propaganda, la policía política, etc.) para generar un Estado altamente centralizado; la legitimación para sacralizar el Estado totalitario apela tanto a una superior capacidad de actuación como a elementos casi místicos (el destino, la mitología, la eternidad, etc.); y el mesianismo de la ideología totalitaria tiene pretensiones universales y desarrolla los medios materiales y bélicos para imponerse mediante la violencia.

Para Arendt, la culminación teórica de este fenómeno se encuentra en la teología política de Carl Schmitt (2009). La soberanía de la teología política ensalza el dualismo maniqueo que subyace en la dominación asimétrica de la *potestas exceptionalis* y expresa la capacidad del soberano de decidir el estado de excepción en el ámbito jurídico-político dentro de la comunidad. Para Schmitt, el soberano era absoluto, una especie de nuevo *Leviatán*. En el fondo Schmitt no vino sino a elevar algunas de las bases que ya estaban implícitas en el pensamiento moderno. La teología política si bien representa una ruptura con el pensamiento moderno, no está, como afirma Arendt, completamente alejada del pensamiento de Hobbes. La lectura que Arendt hizo del proyecto de Schmitt coincide con la realizada de la visión hobbesiana del poder, puesto que entendió que su objetivo era el mismo: la estabilidad y el orden social de la comunidad política. Schmitt identifica el problema central de la política y lo que está en juego en su momento histórico, pero la solución que ofrece retoma los postulados de la

¹¹¹ La puntualización de la cita entre corchetes es de la edición de *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a) de Alianza Editorial.

política contemplativa para justificar la existencia de un poder absoluto capaz de garantizar el orden social.

Arendt vivió el nacimiento y el auge del fenómeno del totalitarismo, así como el cambio de la configuración del espacio político y de la percepción de la política, como lo refleja su minucioso análisis en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a) y que se diluirá transversalmente en múltiples de sus obras posteriores. Su mundo fue testigo de la *fragilidad* de la condición humana. El fenómeno totalitario redujo a su mínima expresión la aparición pública y la participación política. La vida pública quedó sometida a la violenta dialéctica schmittiana de amigo-enemigo (Schmitt, 1932/1998) y a la imposición de una supremacía mesiánica en torno a un ideal de raza y de clase. La especificidad propia del totalitarismo se presenta bajo la forma de la ideología y el terror que transforman la conquista y el odio a los judíos en el imperialismo y el antisemitismo, respectivamente. Para explicar la profundidad de estos mecanismos de dominación, Arendt recurre a dos metáforas: el *alfabeto homicida*, relacionado con la ideología, y el *anillo de hierro*, relacionado con el terror. La primera metáfora remarca la violencia que subyace en la reducción del pensamiento político plural al maniqueísmo y la inflexibilidad de la lógica. El *alfabeto homicida* expresa la coacción que sufren los seres humanos a través de la imposición de una sola forma de concebir los diferentes ámbitos de la vida (un solo lenguaje, unas reglas inalterables, una dirección predeterminada y una sola lectura de la realidad). Esta metáfora nos familiariza con la desaparición de la diversidad del pensamiento y la pluralidad durante una época donde “la reflexión queda reducida a explicación y la explicación a aplicación, y los fenómenos pierden su condición de algo que surge o brota de lo hondo para ser convertidos en hechos que pueden ser deducidos mediante ideas” (Palomar Torralbo, 2009: 143). El totalitarismo, como expresa Arendt, no es un fenómeno irracional basado en un momento de locura extrema. Todo lo contrario. El totalitarismo representa la racionalización del control sobre la vida y, en especial, sobre la muerte. Se trata de un fenómeno que expresa una lógica interna férrea y consolidada que no está basada en la pura violencia y brutalidad, sino que implica algo más. Implica la elaboración de una ficción que controla cada faceta del mundo.

No obstante, lo que hace posible el desarrollo efectivo de esta ficción es el terror. “La filosofía del terror devino en «un tipo de expresionismo político»” (Moran, 2011: 283). En la segunda metáfora, Arendt enuncia la forma en que se destruye el espacio político para convertirlo progresivamente en un único ente monstruoso por medio del cual se pretende que la *humanidad* quede representada. El *anillo de hierro* simboliza la ruptura con la pluralidad y la imposición de una dominación mediante el terror que altera la realidad humana. El terror hace posible la dominación total “cuando se torna independiente de toda oposición; domina de forma suprema cuando ya nadie se alza en su camino [...]

El terror es la esencia de la dominación totalitaria” (OT: 623). Estos mecanismos específicos del totalitarismo son los responsables del vaciamiento del espacio político y de la deshumanización estructural de la vida humana con una eficacia nunca antes experimentada. El fenómeno totalitario hace superfluos a los seres humanos y anula su humanidad para someterlos a una dominación total. La novedad del totalitarismo con respecto a la dominación típicamente moderna es su capacidad de alienación superlativa del mundo, tanto física como moral, de los diferentes ámbitos y modos de la vida humana (Birulés, 2007).

Cuando Arendt vuelve a analizar las consecuencias deshumanizadoras del totalitarismo en su obra *Eichmann en Jerusalén* (1963/1999) se percata de una diferencia esencial: las peores experiencias de violencia y deshumanización no proceden tanto de una visión radical del mal en sí mismo, como sí de un desapego hacia la propia vida. Esto es posible debido a la existencia de una retorcida tecnificación y administración de la violencia para optimizar el exterminio. El mal extremo de la época de Arendt proviene de una sistematización de la violencia y de una burocratización casi absoluta de las diferentes dimensiones de la vida humana, especialmente de la capacidad para juzgar quién vive y quién muere. En el totalitarismo, tanto los dominados como los dominantes sufren un proceso de deshumanización donde ambos se vuelven seres superfluos. Esta deshumanización aumenta su tolerancia hacia las expresiones más truculentas de la violencia. El totalitarismo, por tanto, orbita en torno a un mal estructural que banaliza la vida. Arendt percibió este resultado durante el juicio a Adolf Eichmann:

Cuando más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal (EJ: 80)

Para Arendt, el fenómeno del totalitarismo no se extinguió con el fin de los estados totalitarios de la Alemania nazi, la Italia fascista y la URSS de Joseph Stalin, sino que se mantiene como un peligro constante que se cierne actualmente sobre la vida pública. Por esta razón, “Arendt ve a Eichmann como un terrorífico ejemplo de la característica incapacidad de pensar de quienes participaron en los regímenes totalitarios y nos advierte que es de este nuevo peligro del que deberíamos protegernos” (Birulés, 2007: 231). Este problema aparece esbozado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a) y, posteriormente, Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski (1956) lo expresaron mediante el *síndrome totalitario*. Se trata de la reproducción total o parcial de un conjunto de síntomas o de prácticas propias de un sistema totalitario en una sociedad definida como no-totalitaria (Leiva Bustos,

2017). Estos síntomas o *vestigios totalitarios* son: la privación de libertades individuales y derechos humanos, la pérdida de la división de poderes, el control mediante el miedo y el empleo de la violencia, la propaganda política masiva como sustituto de la deliberación pública, la primacía de la colectividad sobre el individuo, el corporativismo, el monopolio partidista, la sacralización del Estado, la formación de una policía política, la subjetivación del poder por medio del culto a un líder supremo, la demonización del adversario, el nacionalismo exacerbado, el rol predominante de la religión sobre la política, los discursos apoyados en la desigualdad natural (el racismo y la xenofobia), o el odio hacia sectores concretos de la población por su diferencia. El *síndrome totalitario* supone un problema crucial para la vida pública y se muestra como una espada de Damocles que pende continuamente sobre nuestro porvenir. Como afirma Campillo (2002: 179), “puede abrir la vía al resurgimiento de nuevas ideologías y gobiernos autoritarios”. El miedo latente que advirtió Arendt (OT) fue la constante posibilidad de las sociedades actuales de recurrir al fenómeno totalitario. Los síntomas del fortalecimiento de esta tendencia son el “aislamiento de la humanidad moderna y de su sentido de carencia de casa” (Moran, 2011: 283) y la progresiva tolerancia pública hacia la violencia en las relaciones sociales, que naturalizan situaciones impensables en el espacio político desde la época de los totalitarismos.

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia límite en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo (OT: 639)

Arendt siente la necesidad de reconciliarse con la *fragilidad* humana y, al mismo tiempo, dignificar la política destruida por el totalitarismo mediante la reivindicación de la idea de *humanidad*. La visión de la humanidad a la que recurre Arendt está íntimamente relacionada con la comprensión formal y jurídica de Immanuel Kant (1784/1987, 1795/1999; CK). Arendt aboga por una filosofía de la humanidad que “se distingue de una filosofía del hombre por su insistencia en el hecho de que no es un Hombre, hablándose a sí mismo en el diálogo de la soledad, sino hombres hablando y comunicándose entre sí” (HTO: 76). La noción arendtiana de *humanidad* (CH) se formula en contraposición a la construcción economicista y filistea que proponen autores como Adam Smith (1776/1992) y Karl Marx (1844/2007). Se trata de concepciones reduccionistas y deshumanizadoras que arrebatan a los seres humanos su carta del existencia en el mundo, eliminando el carácter de ciudadano, e incluso su humanidad, a quienes no comulguen con sus premisas. Para Arendt, la *humanidad* se construye formalmente como el *nosotros político* máximamente posible capaz de interactuar conjuntamente y equivale al conjunto de la pluralidad. Para ello, asume la idea de un federalismo con base en una reformulación de la *civitas romana* (QP). El elemento transversal que vincula la *humanidad* arendtiana no se encuentra en un ideal religioso, filosófico o en una forma de

gobierno. Se halla en la igualdad formal que ofrece la comunicación política y solamente es posible realizar en el *Zwischen-Raum*. La intención de Arendt no es recuperar un paraíso perdido o un edén político, puesto que no hay una realidad histórica detrás del espacio político arendtiano. Por el contrario, el *Zwischen-Raum* es un proyecto pendiente de realizar.

En su elaboración, Arendt apuesta por recuperar la llamada *otra tradición* (CR), en referencia a la tradición subterránea que se erige frente a la tradición metafísica dominante desde la época platónica. Como lo expresa Claudia Hilb (2001: 16), “Arendt afirmará la existencia de otra tradición de pensamiento del poder, de otra manera de pensar y decir el poder”. Esta tradición aglutina, para Arendt, un heterogéneo conjunto de pensadores con un marcado carácter anti-filosófico en relación a la tradición dominante. Estos autores se corresponden con el grupo que Arendt denominó como *escritores políticos*: Sócrates, Epicuro, Lucrecio, humanistas como Nicolás Maquiavelo, Michel de Montaigne y Étienne de La Boétie; ilustrados como Montesquieu y Alexis de Tocqueville; David Hume, John Stuart Mill y Henry David Thoreau. Estos pensadores, junto con otros muchos, influyeron en múltiples acontecimientos históricos catalogados por Arendt como propiamente políticos: las revoluciones americana y francesa, la Comuna de París, los soviets rusos, los consejos [*räte*] de los obreros y los soldados en la República de Weimar, los *kibbutzim* judíos en Palestina antes de la creación del Estado de Israel, la revolución húngara, el movimiento de los derechos civiles (Campillo, 2002). Estos acontecimientos representan la visibilización del auténtico poder político, puesto que construyen un *espacio-entre* mediante la participación ciudadana espontánea y la asociación entre iguales que potencialmente es deseable para el conjunto de la pluralidad. Se trata de ejemplos que están en sintonía con la propuesta de repolitización de la *felicidad pública* planteada por Arendt.

El análisis arendtiano sobre la *espacialidad* política representa el punto de inicio para repensar las relaciones con el “entre”. La novedad de Arendt es situar el foco de atención sobre la reflexión política en los límites mismos de la filosofía política que generan la subjetivación del poder, la exclusión participativa, la consolidación del tabú político, la falta de representación política, el filisteísmo y la sacralización del Estado. Estos elementos generan una comprensión esclerotizada del espacio político porque niegan la relación entre la pluralidad y la política. Para Arendt, repensar los límites de la filosofía política equivale a la apertura hacia nuevas formas de entender la política, hacia el establecimiento de una *nueva ley en la Tierra*. No obstante, es consciente de su dificultad y del peligro que acarrea olvidar las consecuencias políticas, sociales y humanas del totalitarismo.

2.3. La libertad como la *raison d'être* de la política

“La verdad es que aún no somos libres; sólo hemos logrado la libertad de ser libres, el derecho a no ser oprimidos. No hemos dado el último paso, sino el primero de un camino aún más largo y difícil. Ser libre no es simplemente desprenderse de las cadenas, sino vivir de un modo que respete y aumente la libertad de los demás”

Nelson Mandela (2014: 647)

2.3.1. La pregunta hermenéutica por la libertad

La relación retroactiva entre libertad y política resulta esencial para comprender la forma en que la acción se desenvuelve en el mundo. La fenomenología arendtiana se articula desde la pregunta: ¿tiene la política todavía algún sentido? La respuesta de Arendt es tan radical y categórica como antigua: “El sentido de la política es la libertad” (QP: 61-62). Sitúa el epicentro de la reflexión sobre el sentido de la libertad más allá del interés teórico convencional de la pregunta: ¿somos libres o no? La cuestión de la libertad es un tema transversal en Arendt que recorre multitud de sus obras. Se encuentra en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a), *La condición humana* (1958/2016a), *Entre el pasado y el futuro* (1961/1996), *Crisis de la república* (1972/1998b), *¿Qué es la política?* (1993/2015), en la recopilación de ensayos y artículos titulado *De la historia a la acción* (1995) y en el ensayo *La libertad de ser libres* (2018b). En este sentido, recuerda al planteamiento contemporáneo de Slavoj Žižek sobre la aproximación de la filosofía (tradicional) a cuestiones como la libertad. Tanto Arendt como Žižek rechazan hablar de la libertad en el sentido filosófico-especulativo como si se tratara de un ideal absoluto. No hacen, como sostiene Žižek (Vid. Konner, 2005), “una estúpida pregunta metafísica”.¹¹² Su interés por la libertad se centra en un sentido práctico mucho más modesto, cercano a su carácter experiencial y relacional. Ambos se aproximan a esta cuestión en un sentido hermenéutico. La pregunta no se reduce a conocer si somos libres o no. La pregunta es: ¿qué significa ser libre? Más aún: ¿qué significa decir que yo soy libre?

El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es él mismo un nuevo comienzo (QP: 66)

La libertad en Arendt está sujeta a una condición de igualdad que se expresa colectivamente y se refleja en las interacciones conjuntas dentro del espacio político. La posibilidad de interactuar en libertad permite desplegar la *segunda natalidad* tanto para preservar como para aumentar el *Zwischen-Raum*. Por esta razón Arendt considera que la libertad es una de las condiciones de posibilidad de la

¹¹² Transcripción de un extracto de Slavoj Žižek en el documental de Astra Taylor *Žižek!* (2005).

política. Según Arendt, es la llave para interrelacionar a los seres humanos unos con otros porque “sólo hay libertad en el particular ámbito del entre de la política” (QP: 47). La mayor preocupación de Arendt en todo momento es evitar la ruptura de este espacio que garantiza tanto la acción libre como la *carta de existencia* en el mundo. Cuando Arendt expresa que el sentido de la política es la libertad, no está siguiendo a autores iusnaturalistas modernos como John Locke (1689/2006) que reproducen una lógica instrumental de medios-fines. Para Locke, la libertad es considerada como un derecho natural que precede a la política y la convierte en el medio para salvaguardarla junto con los otros derechos naturales (la vida y la propiedad). En el pensamiento lockeano se establece una relación de subordinación entre la política y la libertad. En cambio, Arendt piensa esta relación como una identidad donde la libertad “o el ser-libre [*Frei-Sein*] está incluido en lo político y sus actividades” (QP: 61). Por tanto, la libertad supone el elemento catártico para transformar las relaciones humanas de violentas en políticas, por eso puede decirse que la libertad es el ἀρχή de la política.

El de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política –sólo en momento de crisis o de revolución–, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción (EPF: 158)

Esta querencia en el análisis arendtiano de la libertad se centra en el ámbito de la filosofía de la acción. La tradición metafísica entiende la libertad como un problema que solamente puede resolverse “si el hombre renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo político” (QP: 66). La concepción tradicional entiende la libertad como un fenómeno marginal de la acción y, de este modo, reduce el fenómeno de la libertad a una categoría contemplativa. En cambio, para Arendt, la libertad es un fenómeno eminentemente práctico cuya génesis es intersubjetiva. No se trata de un acontecimiento suprahumano dado, o mejor dicho, *revelado al* hombre por una instancia teológica o abstracta superior. En la fenomenología de Arendt los seres humanos no son libres por naturaleza. De esta manera, la libertad arendtiana se contrapone a la idea de *libre albedrío*¹¹³ entendido como “la libertad de elección entre dos alternativas ya dadas –dicho toscamente: entre el bien y el mal” (QP: 66). El *libre albedrío* se basa, para Arendt, en la idea de que existe un sujeto al que se le plantean disyuntivas y tiene la capacidad volitiva individual de decidir dentro de las alternativas posibles. Se trata de una capacidad de elección subjetiva que requiere una deliberación y un análisis introspectivo. Al contrario de esta idea, en la libertad arendtiana el problema, la disyuntiva y la

¹¹³ La idea del *libre albedrío* es ampliamente desarrollada por la tradición filosófica y, en especial, por la teología cristiana. Un análisis en profundidad de esta idea la podemos rastrear en Agustín de Hipona cuando habla del *libre albedrío* en el tercer volumen de sus *Obras Completas* (2009) y, además, en el estudio filosófico que realiza Carlos Moya (2017).

elección se formulan de marea intersubjetiva, rebasando el *libre albedrío*. Arendt entiende que en la libertad, en tanto que manifestación política, no es la elección moral de un sujeto responsable, sino una relación *inter pares* que permite establecer un diálogo interactivo, abierto y de resultados inciertos. Esta idea de libertad se diferencia de la planteada por John Stuart Mill (1859/1984). A pesar de que Mill se distancie del *libre albedrío*, concibe la libertad en un sentido individual para actuar al margen de la constricción del Estado. Esta forma liberal de la libertad, propuesta también por Hobbes y Locke, parte de una posición a la defensiva que aboga por una falta de interferencia del poder político. Por el contrario, para Arendt la libertad es una condición de posibilidad para la política y, por tanto, solamente es posible dentro del espacio político y no al margen. En definitiva, cuando Arendt habla de la libertad como un fenómeno necesario para las relaciones políticas elimina cualquier sesgo moralizante y trascendente de pertenencia cultural o estatal exclusiva.

No obstante, la comprensión imperante de la libertad no está vinculada con la visión arendtiana, sino que está sesgada por cuatro distorsiones conceptuales que emergen de la tradición filosófica e impiden la comprensión de la libertad como un valor propiamente político. La primera distorsión que encuentra Arendt es la que convierte la libertad en un elemento exclusivo del reino del pensamiento. Para la tradición filosófica, el fenómeno de la libertad se convierte junto con el ser, la nada, el alma, la naturaleza, el tiempo y la eternidad en una de las grandes cuestiones de la metafísica. Esta conversión de la libertad en una cuestión metafísica está relacionada con la idea de la conversión religiosa de Pablo de Tarso y Agustín de Hipona (EPF: 157) y no es hasta después de Plotino cuando la libertad empieza a ser considerada un problema filosófico, reduciéndose al ámbito estrictamente teórico. En este sentido, el fenómeno de la libertad queda supeditado a una idea intelectual de Bien que Arendt atribuye a la influencia del pensamiento platónico y cuyo mayor inconveniente es que se trata algo no establecido política e intersubjetivamente. Por tanto, la libertad para la tradición filosófica es la capacidad de la voluntad para plegarse a elegir esa idea de Bien que muestra el intelecto.

La cuestión determinante surge en el mundo moderno cuando se intenta conjugar esta visión intelectual de la libertad con el ámbito político. En el fondo, se trata de una variante moderna del intelectualismo moral socrático. La solución de la tradición iusnaturalista concibe la libertad como algo pre-político intrínseco a la naturaleza humana, como una característica de la vida biológica [Ζωή]. Por su parte, Arendt también entiende la libertad, en parte, desde una perspectiva pre-política, pero no como un hecho natural, sino como una condición de posibilidad para vida práctica. Para Arendt, la libertad se vuelve un valor a-político, e incluso anti-político, cuando se restringe a operar en un ámbito no construido intersubjetivamente como es el reino del pensamiento. Este acercamiento al reino del pensamiento conduce a una contradicción entre la conciencia y el consciente que expresa

la imposibilidad de la simultaneidad de las motivaciones interiores como agente libre y responsable de sí mismo (la conciencia) con las exteriores como sujeto anclado al principio de causalidad en su experiencia diaria (el consciente) (EPF). Según Arendt, es Kant el primero que rescata a la libertad de esta contradicción al distinguir entre una razón pura (Kant, 1781/2010) y una razón práctica (Kant, 1788/2017), “cuyo centro es el libre albedrío, por lo que es importante recordar que el agente poseedor de libre albedrío [...] nunca aparece en el mundo de los fenómenos [...] ni en el campo de la percepción interior” (EPF: 156). Sin embargo, la solución de Kant resulta insuficiente debido a que recurre al *libre albedrío* y no explica satisfactoriamente la impredecibilidad asociada al carácter práctico de la libertad. Si bien la solución kantiana es hasta cierto punto ingeniosa, para Arendt (EPF: 157) no elimina el problema central, puesto que reducir la libertad al ámbito del pensamiento mismo, ya sea en forma teórica o preteórica, la hace desaparecer. La libertad no es originariamente un diálogo intelectual con uno mismo (un fin de la reflexión filosófica), sino una experiencia intersubjetiva sobre los asuntos humanos (la causa de la reflexión política). Por esa razón, a Arendt le parece un error refugiarla en la capacidad volitiva individual como un elemento del reino del pensamiento. Esto limita la comprensión de la libertad a una visión unilateral y predefinida que empobrece su vivencia.

La segunda distorsión es entender la libertad como el producto final del diálogo interno y de la reflexión introspectiva que se desarrolla en el reino del pensamiento. La comprensión de la libertad como *libertad interior* supone la creación de un espacio privado, como la ciudadela interna de Isaiah Berlin (1988), alejada de la violencia, la coacción y las miserias del mundo, pero también de la pluralidad. En este espacio, el *hombre teórico* puede “sentirse” libre, pero afirmar esto carece de sentido porque, en última instancia, no puede exteriorizarlo mediante la *acción*. La *libertad interior* carece de experiencia derivativa sustentada, por un lado, en un alejamiento radical de la *acción* y, por otro lado, en una profundización introspectiva en el yo (caracterizado como cartesiano, en tanto que *res cogitans*). Por el contrario, la libertad arendtiana, entendida como *libertad exterior*, se da necesariamente en las relaciones con los otros y no con uno mismo desde el puro intelecto. Para Arendt, se piensa mal si se piensa en soledad.

La tercera distorsión es la que promueve la voluntad como el medio natural de desenvolvimiento de la libertad. A partir de la lectura que Arendt (VE) realiza de la obra de Montesquieu *El espíritu de las leyes* (1748/2007), diferencia entre la *libertad de la voluntad*, que representa la capacidad subjetiva de afirmar o negar y se trata de una libertad potencial sin conexiones con la vida práctica, y la *libertad de la acción*, que es un hecho político. La primacía de la *libertad de la voluntad* sobre la *libertad de la acción* resulta incongruente. Estas dos formas de la libertad, a pesar de que despliegan en dimensiones narrativas diferentes, no son antagónicas, sino que se encuentran interconectadas: mientras la

voluntad opera en un nivel pre-político interno, la *acción* opera en un nivel político externo. Esta interconexión para Arendt es meridiana porque “sin la libertad mental para negar o afirmar la existencia, para decir «sí» o «no» [...] no sería posible acción alguna; y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política” (CR: 13). En cambio, para la tradición filosófica la libertad se confecciona restringiéndola al espacio dado por la voluntad. De esta modo, la comprensión de la libertad queda huérfana e incompleta porque hay una desconexión con la dimensión política.

La cuarta distorsión está ligada con la *fragilidad* de su tiempo y se centra en la aceptación de la libertad como un fenómeno aislado de la política. Debido a la experiencia del totalitarismo, “hemos visto que la libertad desaparecía cuando las llamadas consideraciones políticas se imponían a todo lo demás” (EPF: 161). En un sentido totalitario, la libertad empieza donde termina la política, pero esta visión de la libertad no solo procede de este fenómeno. Arendt entiende esta concepción del fenómeno de la libertad como el desarrollo más reciente de la teoría política y de la tradición filosófica, gestada a lo largo del mundo moderno. En este desarrollo, la libertad “configura el límite que el gobierno no debe sobrepasar, a menos que estén en juego la vida misma y sus posesiones y necesidades” (EPF: 162). La experiencia totalitaria eleva a la máxima potencia esta comprensión de la libertad, convirtiéndola en una pseudo-libertad escindida de la vida pública. El totalitarismo contribuyó a la generación de espacios no-políticos con la premisa de salvaguardar algún escollo de libertad. La libertad entendida desde el filtro del totalitarismo no vislumbra la *acción*, la pluralidad y la política como parte sustancial de su construcción y esto para Arendt es uno de los mayores fracasos de su tiempo. Estas distorsiones conceptuales cristalizan en lo que arendtiano entendió como *libertad contemplativa*. Se trata de la afirmación del diálogo introspectivo desarrollado en la ciudadela interna de la voluntad al margen de la pluralidad como la auténtica expresión de la libertad. La *libertad contemplativa* impone una concepción del mundo determinista y teleológica marcada por intereses ajenos a la *vida activa* (el filisteísmo, los intereses corporativos, la violencia, la necesidad, etc.). Las consecuencias para la relación entre la libertad y la política son, por un lado, el divorcio con la *acción* que fomenta la apertura a la violencia y a la privatización del espacio político, y, por otro, la jerarquización de las relaciones humanas. Las consecuencias de esta concepción de la libertad nos recuerdan al final de la obra de Orwell *Rebelión en la granja* (1945/2006: 150) cuando Benjamín lee el único mandamiento del muro: “Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros”.

Arendt denuncia la insistencia con que los filósofos y científicos modernos se han empeñado en negar la libertad humana, por considerarla incompatible con la concepción determinista del mundo que se impone a partir de la revolución científica newtoniana. Por eso, si queremos situar la libertad humana en el mundo, el mundo mismo ha de ser pensado como un proceso abierto e incierto, cambiante y

contingente, en el que nunca se da una coincidencia absoluta entre lo real y lo posible. Más aún, lo posible no puede ser pensado como si ya estuviera potencialmente prefigurado en el seno de lo real, porque eso nos llevaría a entender el proceso del mundo como un movimiento de despliegue teleológicamente orientado (Campillo, 2002: 164-165)

Frente a la *libertad contemplativa*, Arendt comprende la libertad como parte intrínseca de la política porque ambas forman las dos caras de una misma moneda (EPF: 161). Arendt distingue y conjuga las dos dimensiones montesquieuanas para desplegar su idea de libertad: la dimensión pre-política de la *libertad de la voluntad* y la dimensión de la *libertad de la acción*. Para hacerlas políticamente efectivas, Arendt rehabilita el juego de la potencia y el acto presente en Aristóteles (2003), pero lo aplica al ámbito de la *vida activa*. La actualización de la potencial de la *libertad de la voluntad* al acto de la *libertad de la acción* configura la libertad como un fenómeno intrínsecamente político. Ahora bien, este paso de la potencia al acto no se realiza de una forma mecanicista, sino que parte de la contingencia de cada uno de los seres humanos para relacionarse intersubjetivamente con los demás. La libertad en Arendt solo puede ser entendida como *libertad política* y representa la *razón común* [κοινόν λογόν] de la vida pública. Arendt ve en la *razón común* el elemento vehicular que interconecta de un modo igualitario a la pluralidad en el espacio político. Por esta razón, la libertad es la *raison d'être* de la política.

Para Arendt, la libertad deviene en política porque si el Sujeto no aplicara su libertad en los espacios públicos, el Sujeto en cuestión acabaría siendo permisivo, con lo cual, su relación con el mundo respondería a estructuras de organización predeterminadas, por lo que acabaría poniéndose en cuestión su libertad. Sin el ejercicio de la libertad política, prácticamente se estaría anulando la espontaneidad del “neonato”,¹⁴ su derecho a empezar algo nuevo, con lo cual, el mundo seguiría el curso determinado de la voluntad de “otros”, confiables o no (Cano Cabildo, 2005: 138)

La *libertad política* tiene plano de existencia en el *Zwischen-Raum* como parte del proceso de despliegue de la *acción*. Sin embargo, debemos comprender que la *libertad política* no es el objetivo último de la *acción*, sino su marco posibilitante. Esto permite a Arendt asumir la premisa griega de que “ser libre y actuar es la misma cosa” (EPF: 165). El desarrollo de esta premisa en el espacio político solamente es posible si están garantizadas dos condiciones pre-políticas. La primera, es el atributo individual de la liberación. La *libertad política* se puede establecer cuando la necesidad de preservación y la dependencia del reino de las necesidades están cubiertas. En este sentido, “la liberación de la labor y de la preocupación por la vida eran presupuestos necesarios para la libertad de lo político” (QP: 81). La liberación representa un acto individual pre-político que permite satisfacer las existencias naturales del *animal laborans*. No obstante, la *libertad política* no se produce

¹⁴ En referencia a la potencialidad humana de actuación gracias a la *segunda natalidad* arendtiana.

inmediatamente tras la liberación, sino que la fundación de un espacio político que aglutine a una pluralidad de individuos liberados del *yugo* de la supervivencia y considerados formalmente iguales entre sí.

Para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra (EPF: 160)

La segunda, es el requisito colectivo del empoderamiento. La *libertad política* permite a la pluralidad entablar la comunicación adecuada para satisfacer sus necesidades intersubjetivas y elaborar soluciones a los conflictos públicos si y solo si son visibles en el espacio político. El empoderamiento nace de la toma de conciencia política colectiva de las minorías y los grupos de interés especial. Para Arendt, el espacio político es permeable a ser modificado por medio de las adiciones de nuevos miembros. Se trata de un proceso abierto y constante para dar *carta de existencia* a la diversidad. El objetivo último del empoderamiento es incluir en vida pública los intereses y los modos de vida del conjunto de la comunidad, sin invisibilizar a ningún grupo o colectivo en la participación política. La transformación del espacio político debe conjugar la tensión entre la diferencia específica de cada grupo y el reconocimiento de la igualdad formal en la toma de conciencia política.¹¹⁵ Ahora bien, en el desarrollo del empoderamiento, las minorías no pueden presentarse antes como colectivo social que como colectivo ciudadano. La importancia del empoderamiento está en la capacidad política para hacer visible lo invisible, no en satisfacer los intereses filisteos de un conjunto de individuos.

La conjunción de estas dos condiciones permite establecer un horizonte de significación y actuación comunes. Sin embargo, la interacción de la pluralidad en el espacio político está caracterizado por un modo concreto de actuar que conjuga satisfactoriamente la *acción* con la libertad y la política. La especificidad de forma de actuar en el espacio político es la *acción libre* y se basa en la capacidad para

¹¹⁵ El peligro que subyace en el reconocimiento de la diversidad es la transformación de la toma de conciencia política en un fenómeno personalista y subjetivista, convirtiendo el empoderamiento colectivo en un empoderamiento individual (o colectivamente) aislado de los demás para satisfacer un beneficio propio relacionado con la cuestión social, volviéndose en este proceso un objeto o nicho de mercado. Esta objeción del empoderamiento subjetivista denuncia el actual *modus operandi* de la *Neolebenswelt* (Cf. *supra* 1.1.) basado en una integración que desactiva políticamente la capacidad rupturista de los colectivos mediante el consumismo, el filisteísmo y la distinción personalista sobre el resto de la *esfera social*. La objetivación consumista de los colectivos en el proceso de empoderamiento abandona lo que para Arendt sería el objetivo primordial: la visibilización política como ciudadanos de pleno derecho. Un ejemplo sería la desactivación política de sectores y asociaciones de los colectivos LGBT+ que se conforman con la visibilización social que les ofrece su sigla. El conformismo con su empoderamiento individual o la distinción social con respecto a otros colectivos evita el problema político central de este movimiento: la despenalización y la normalización de la realidad polisexual del mundo contemporáneo.

visibilizar y vincular las diferentes tramas narrativas que componen la pluralidad y en la posibilidad de transformar el mundo. La *acción libre* es la *acción* propiamente política que se opone tanto a la conducta como a la ejecución (EPF). Por un lado, se diferencia de la conducta porque ésta es la reproducción de pautas de comportamiento previamente establecidas que son ajenas a uno mismo. Por otro lado, se diferencia de la ejecución porque ésta es un proceso mecánico que está determinado por alguien que sabe (PP: 129) y no depende del sujeto que lo realiza. Tanto la conducta como la ejecución son tipos de comportamiento que responde a voluntades ajenas: la conducta depende de los convencionalismos sociales y la ejecución del proceso maquinal de un trabajo en cadena. Por el contrario, la acción política se considera libre porque sus fines no surgen de los deseos, las motivaciones y los intereses individuales de los sujetos político, como tampoco están predeterminados por un agente exterior (EPF). La *acción libre* no puede iniciarse ni estar condicionada por un interés espurio o privado anterior a su desarrollo. No hay un *telos* predeterminado en la *acción libre*, sino que sus objetivos se constituyen por medio del *quórum* resultante del propio proceso de actuación. La *acción libre*, en tanto que acción política, acepta la apertura a los resultados inciertos del diálogo plural.

Los vectores que marcan el desarrollo de la acción política son los principios y, según Arendt, consisten en las convicciones fundamentales que motivan la *acción* y “divide a los grupos humanos entre sí” (QP: 134). La construcción de los principios no es unívoca, sino que tiene un origen colectivo que históricamente se nos ha presentado de diversas formas ((la gloria en el mundo homérico, la justicia en el pensamiento platónico, la virtud para Aristóteles, la libertad y la igualdad en las revoluciones liberales, los derechos humanos en la actualidad, etc.). A pesar de las variaciones en función de las formas de gobierno y las épocas históricas, los principios son elementos inagotables que permiten su repetición incansable debido a que se dirimen en el colectivo y ayudan a minimizar el peso de los intereses inconfesables, tanto de individuos como de colectivos, en la vida pública. Arendt recupera la idea de *principio* de la relectura *sui generis* de Montesquieu, añadiendo referencias del pensamiento clásico tanto de Platón como de Aristóteles, pero se distancia del sentido unívoco y moralizante del principio kantiano del imperativo categórico (Kant, 1785/2006). El *principio* es el elemento *posibilitante* de la *acción libre*, la inspiración que solamente se manifiesta durante el proceso de actuación en el espacio político.

A diferencia del juicio intelectual que precede a la acción, y a diferencia del mandato de la voluntad que le pone en marcha, el principio inspirador se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución; no obstante, mientras los méritos del juicio pierden su validez y la fuerza de la voluntad que da las órdenes se agota a sí misma en el curso de la acción, ejecutada por el juicio y la voluntad sumados, el principio inspirador no pierde fuerza ni validez en la ejecución (EPF: 164)

Arendt ilustra la *acción libre* como la búsqueda de la actuación óptima en el espacio político por medio de un ejercicio constante de aprendizaje y error. Para lograrlo, es necesaria la adecuación entre la mutabilidad del mundo y la pluralidad. Esta capacidad de la *acción libre* remite a la noción maquiaveliana de «virtù»¹¹⁶ y hace referencia al virtuosismo necesario para la ejecución de la propia *acción* en el mundo. Cuando Arendt recupera la *virtù*, no se refiere al carácter moral de la *virtus* romana ni a la superioridad de la ἀρετή griega, sino que pretende rehabilitar la cualidad humana propiamente política ligada al contexto que “denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la fortuna” (EPF: 165). En el virtuosismo de la *acción libre* no es posible separar al actor del escenario porque la propia *acción* construye el mundo y el contexto del mundo marca la *acción*. Por tanto, “no hay *virtù* sin *fortuna*, ni *fortuna* sin *virtù*” (EPF: 149). El despliegue de la *acción libre* necesita, a semejanza de las artes interpretativas, de un público al cual dirigirse. La validez de esta acción, a diferencia de las artes creativas, no está en el resultado final, sino en el proceso interpretativo mismo. El virtuosismo representa la búsqueda de la excelencia en el proceso mismo de actuación intersubjetiva. La apertura arendtiana que subyace en la pregunta (hermenéutica) por la libertad no se reduce a un sujeto individual que se cuestiona qué significa decir que es libre, sino que implica a un colectivo político que demanda conocer cuáles son las condiciones necesarias para poder expresar conjuntamente su libertad. Por tanto, la pregunta que debemos hacernos no es: ¿qué significa decir que soy libre?, sino, ¿qué significa decir que somos libres?

2.3.2. *El desenvolvimiento contemporáneo del no-ser-libre*

La preocupación de Arendt por el problema de la libertad nace del contexto histórico del totalitarismo como consecuencia de su ausencia extrema. La experiencia de la libertad y el fenómeno totalitario son términos excluyentes porque convierten la violencia en el elemento central de la *praxis* política. El fortalecimiento de la violencia en la vida pública es un aspecto antitético no solo con la libertad, sino también la política (QP). El fenómeno del totalitarismo desarticula la *acción* y la sustituye convenientemente por una conducta programable que subyuga a los seres humanos en un clima de deshumanización. En términos arendtianos, experimentan la vida como un *no-ser-libre* [*Nicht-frei-Sein*]. Esto tiene una doble significación: “por un lado, estar sometido a la violencia de otro, pero también, e incluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida” (QP: 95). La crítica que Arendt realiza a la falta de *libertad política* en el totalitarismo es de utilidad en el mundo post-totalitario. La ausencia de libertades surge por la falta de articulación política, el abandono de la vida pública y el aumento de la violencia.

¹¹⁶ Cf. Maquiavelo, 1532/2010; y EPF.

La *libertad política* corre el riesgo constante, según Arendt, de sucumbir ante los otrora elementos marginales de la vida pública. La relación triangular planteada anteriormente por Arendt es sustituida por la coalición entre la *libertad contemplativa*, la violencia y el imperativo del capital. El empleo y la naturalización de la violencia alcanzaron en la época de Arendt un estatus antropológico desconocido hasta ese momento. Al auge del totalitarismo se sumó la invención de las armas nucleares. Arendt vislumbra con horror la subordinación de la técnica, la tecnología y el ingenio humano al desarrollo de una capacidad masiva de destrucción que sigue los designios de una ideología deshumanizadora. La amenaza de una guerra total supone la posibilidad de la autodestrucción de los seres humanos y, más aún, la aniquilación de la vida sobre el planeta (QP: 100 y ss.). El florecimiento contemporáneo del *no-ser-libre* y la despolitización del espacio político tienen un precio muy caro porque no solo está en juego la dignidad de la política, sino también, y de una forma más acuciante, la dignidad de la vida. Ambos acontecimientos cuestionan ostensiblemente la legitimidad de la concepción instrumental de la política presentada por la tradición filosófica. Por un lado, la pluralidad se transforma en una multiplicidad de seres superfluos y reificados cuya erradicación se torna viable si no satisfacen o ponen en entredicho la legitimidad del orden social imperante. Por otro lado, la vida pública se desintegra, haciendo a los seres humanos asépticos e inmunes al sufrimiento ajeno, incapaces de interactuar socialmente si no es por medio de la burocratización o la *adifaforización*.¹¹⁷ En los dos casos, la vida se encuentra deshumanizada en una incipiente espiral de desmesura.

La crisis que atisba Arendt en torno al fenómeno de la libertad en el mundo post-totalitario está relacionada con la aceptación generalizada de la *libertad contemplativa*. El hecho de idealizar la libertad como algo perteneciente al reino del pensamiento está en sintonía con la interiorización de las relaciones humanas donde uno se siente acompañado y libre estando solo. La cuestión sobre la que pone el foco de atención Arendt es en la creencia contradictoria en que el auténtico ciudadano político solamente tiene la libertad de actuar en su vida privada (filistea). La política se convierte en consumismo y el ciudadano en consumidor. En este sentido, la actualidad de la pregunta (hermenéutica) por la libertad no tiene una respuesta clara en la medida en que los seres humanos se han convertido en esclavos semiinconscientes que confunden la libertad con una obediencia disfrazada.

En este sistema económico es fácil sentirse “pobre” para quienes no logran seguir el ritmo y aprovechar la masa de bienes disponibles. De este modo se fortalece la envidia y la aidez y finalmente el sentimiento de debilidad íntima, de impotencia, de sumisión [...] El sentido de la libertad que el discurso neoliberal

¹¹⁷ Cf. *supra* 1.1.2.1.

tiende a reivindicar es sobre todo de orden económico, que tiene por consecuencia la libertad de destruir todo lo que pueda obstaculizar o dificultar la acumulación de capital¹¹⁸ (Cano Cabildo, 2005: 66 y 67)

En resumen, Arendt sospecha que desde la caída de los estados totalitarios, con los actuales gobiernos representativos, se ha aumentado el horizonte de subordinación de los seres humanos. La supresión de la *libertad política* está relacionada con el vaciamiento del espacio político y el abandono progresivo de la responsabilidad cívica y de la participación. Para Arendt, la libertad no es tajantemente eliminada del espacio político como en el totalitarismo, sino que es sustituida por la apariencia de una nueva subjetividad que deviene de la máscara del filisteísmo consumista. Arendt es consciente de la sublimación que se produce paulatinamente en las sociedades globales de la violencia extrema implícita en el totalitarismo para presentarse desde una perspectiva más laxa y comercial, pero que igualmente sigue promoviendo el *no-ser-libre* y negando la construcción política de la libertad. No obstante, Arendt aún cree posible hablar de política y rescatar la *acción libre*, puesto que la capacidad de *poder-comenzar* e introducir nuevas peripecias en el mundo es inherente a la pluralidad. La despolitización del espacio político no ha llegado a ser absoluta e irreversible.

¹¹⁸ En esta línea de pensamiento encontramos las corrientes contemporáneas del minarquismo, el libertarismo (o liberalismo libertario) y el anarcocapitalismo. A estas corrientes de pensamiento pertenecen autores como Ayn Rand (1943/2009a, 1957/2009b, 1964/2009c), Friedrich von Hayek (1944/1989), Ludwig von Mises (1949/2007), Milton Friedman (1966), George Stigler (1968, 1975), John Hospers (1971/2013), Murray Rothbard (1973/2006, 1982/2009, 1995/2013), Walter Block (1976/2016), George Reisman (1979, 1998), Robert Nozick (1988), Hans-Hermann Hoppe (1989/2007, 2012), y Robert Murphy (2012).

2.4. El *factum* de la pluralidad

“Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente, enfrentarme sólo a los hechos esenciales de la vida y ver si podía aprender lo que la vida tenía que enseñar, y para no descubrir cuando tuviera que morir, que no había vivido”

Henry David Thoreau (1854/2005: 138)

2.4.1. El *thaumadzein* por la pluralidad

La pluralidad en Arendt es una noción central que representa no solo la condición *sine qua non*, sino la *conditio per quam* de la política (CH: 22). Se trata de una idea depreciada por la tradición metafísica que, en cambio, para Arendt representa la condición básica para el desarrollo de la vida. La pluralidad es un *factum*, un hecho irreductible de la vida, una realidad ontológica que se encuentra imbricada en lo más profundo de la existencia humana (CH, QP). En la fenomenología arendtiana, la pluralidad no es considerada de manera absoluta, pero sí es necesario asumirla de manera radical comprender la realidad en su conjunto. No se trata de un fenómeno ideológico, ni de una construcción mediante una idea de parentesco que concibe la pluralidad como una gran familia, ni de una cuestión contingente a un movimiento histórico concreto. La pluralidad no es una obviedad o una hipótesis para la política, sino su núcleo posibilitante que permanece invariable a pesar de los diferentes contextos históricos. La reflexión de Arendt sobre el fenómeno de *lo político* se origina desde el *thaumadzein* o asombro ante la inherente pluralidad de formas de vida que nacen de la interacción humana.

Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo es real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible esa realidad y garantizar su presencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversidad de perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo (QP: 117)

Antes de continuar es necesario realizar unos apuntes terminológicos para comprender que no es la pluralidad según Arendt. La pluralidad no es sinónimo de ideas como la alteridad o la distinción porque se trata de aspectos que destacan características adjetivas físicas, biológicas o culturales. Para Arendt (CH: 200), “la alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos” y la distinción hace referencia a las variaciones y repeticiones de la vida orgánica. Por el contrario, la pluralidad en su relación con la política se centra específicamente en la diversidad antropológica. De tal modo que es capaz de trascender la dimensión ontológica de la multiplicidad de ejemplares de una misma especie para mostrar la diversidad de modo de ser. Continuando con esta precisión, Arendt establece sintéticamente dos variaciones o formas de estar

juntos en la diversidad: “con otros hombres iguales a uno, donde surge la acción; o bien con uno mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar” (QP: 152). Por un lado, el pensamiento es una comunicación directa y sincera con uno mismo, pero no al margen del mundo. Para Arendt, el diálogo en la soledad interna que supone el pensar indica pluralidad, puesto que el modelo a seguir es el de una experiencia comunicable, es decir, “sólo porque puedo hablar con otros, puedo también hablar conmigo mismo” (DF: 670). La esencia y la razón por la cual Arendt entiende que no se puede abolir la pluralidad es porque, en el límite último de su imposibilidad externa, la pluralidad “ya se indica en el hecho de que soy dos-en-uno”¹¹⁹ (Arendt, 1990b: 88). El paso del *soy* al *somos* es la condición de posibilidad que permite estar con otros y considerarlos como diferentes y, simultáneamente, como iguales. Por otro lado, Arendt expresa una variedad de formas de expresar la pluralidad por medio de la *acción* (social, personal, íntima), pero en la que hace mayor énfasis es en la pluralidad relacionada con la acción política. Esta forma de pluralidad expresa el “poder y el comienzo de algo (ἄρχειν), que necesita la ayuda de los otros (πράττειν) para ser conducido a su fin” (DF: 532).

La fenomenología política de Arendt parte del doble carácter ontológico de igualdad y distinción que existe en la pluralidad, “debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (CH: 22). Por un lado, la diversidad humana tiene en común su propia existencia *qua* ser humano. Sin esta igualdad no sería posible establecer una interconexión entre ellos que fomente la comunicación. Por otro lado, la heterogeneidad y la diferencia específica de cada sujeto enriquecen la comunicación que sobrepasa el estado de animalidad uniforme que los seres humanos comparten con el resto de seres vivos. Sin la distinción estaríamos condenados a una comunicación donde “signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (CH: 200). La profundidad de la pluralidad radica en que se trata de una condición inamovible de la vida porque “incluso si tuviera que vivir completamente solo, viviría, mientras esté vivo, en la condición de pluralidad”¹²⁰ (Arendt, 1990b: 86). La consecuencia de aceptar radicalmente la pluralidad desde su postulado ontológico es que, como afirma Antonio Campillo (2002: 163), “crea un espacio de interacción y de intercomunicación, una trama de conflictos y acuerdos, en fin, un entre que es constitutivo de nuestra experiencia del mundo”.

Para terminar con las precisiones terminológicas, Arendt distingue en su reflexión entre la pluralidad política que defiende y la pluralidad epistémica propia de la tradición filosófica. La pluralidad arendtiana es simultáneamente un principio ontológico y la condición de posibilidad de la *acción*.

¹¹⁹ “[This humanity] is indicated already in the fact that I am two-in-one” (Arendt, 1990b: 88). La traducción presentada del texto original es propia.

¹²⁰ “Even if I were to live entirely by myself I would, as long as I am alive, live in the condition of plurality” (Arendt, 1990b: 86). La traducción presentada del texto original es propia.

Afirmar la pluralidad significa no cerrar definitivamente las discusiones en multitud de asuntos comunes, abriendo la posibilidad a que las cuestiones relacionadas con la verdad a lo mejor no son el rasgo básico de la política, como sí entiende la tradición filosófica. La política, según Arendt, no busca resolver dónde está y qué es la Verdad que debe ser implantada en el mundo. En cambio, la política se presenta como un ámbito que se nutre de las evidencias científicas, psicológicas y humanas como argumentos en un diálogo que, en esencia, está en constante construcción. No obstante, el diálogo político no se desentiende de cualquier tipo de verdad, solo de aquella que trata de imponerse o presentarse de manera absoluta e invariable. La verdad que pretende alcanzar el ámbito político es aquella que se elabora desde la acción conjunta. Por tanto, no es una epistemología o una teoría del conocimiento que se origina *ex nihilo* mediante la contemplación. En su reflexión sobre la pluralidad, Arendt se encuentra con que la tradición metafísica ha intentado negarla de manera taxativa. No se trata tanto de que la tradición exprese concepciones monistas que rechazan la pluralidad, como sí del hecho de que no tematizan la pluralidad como un asuntos de importancia. En la tradición metafísica encontramos los siguientes ejemplos: Platón (2003), desprecia la pluralidad a favor de una élite social cuyo estatus se sustenta en una pretendida superioridad natural; Agustín de Hipona (1984), reduce la pluralidad a la multiplicidad de creyentes y al ser humano a una idea creada a imagen y semejanza de la representación monoteísta de Dios; y Adam Smith (1776/1992), acepta la defensa de la pluralidad solo para la burguesía. El problema de esta tradición, según Arendt, es que no se aproxima al *factum* de la pluralidad desde una posición de *thaumadzein*.

Uno de los obstáculos decisivos que la filosofía pone en su camino cuando se ocupa de la política ha sido siempre el hablar del hombre en singular, como si hubiera algo semejante a una única naturaleza humana o como si originariamente un solo hombre hubiera habitado la Tierra. El problema siempre ha sido que toda la esfera política de la vida humana sólo existe en virtud de la pluralidad de los hombres, en virtud del hecho de que un solo hombre no sería humano en absoluto. En otras palabras, todos los problemas de la filosofía política comienzan donde la filosofía tradicional, con su concepto del hombre en singular, se detiene (Arendt, 2005: 535)

El pensamiento metafísico lo más parecido a la pluralidad es *lo* interhumano o interpersonal, pero este encuentro se realiza a partir de un fenómeno de retiro del mundo, en una ubicación suprasensible que trasciende cualquier temporalidad cronológica. Tradicionalmente el encuentro interpersonal más reconocido es la contemplación religiosa con Dios, pero también podemos hablar del encuentro contemplativo puramente intelectual como sucedió con René Descartes y su dios cartesiano, Friedrich Hegel y el espíritu absoluto o Martin Heidegger y el *Sein*. No obstante, no se trata, como sostiene Agustín Palomar Torralbo (2015: 357), “de ver el contenido noemático del mundo en el pensamiento sino de ver el mundo como ya era antes de toda acción constituyente del hombre”.

De ahí que en la tradición metafísica la tensión entre la pluralidad y la política sea ignorada o negada por medio de la homogeneización de los seres humanos al estatuto ontoteológico *del* hombre [*Mensch*]. Para esta tradición, “en el «ex uno homine», en el hecho de que la pluralidad es secundaria, radica la garantía de la «humanidad»” (DF: 69). Frente a esta idea, Arendt entendió la necesidad de mantener una vinculación entre la *espacialidad*, la libertad y la *acción* para expresar la pluralidad de la realidad.

En tanto que la acción depende de la pluralidad de los hombres, la primera catástrofe de la filosofía occidental, que en sus pensadores postreros desea en último término hacerse con el control de la acción, es la exigencia de una unidad [universal y absoluta]¹²¹ que por principio resulta imposible salvo bajo una tiranía (PP: 41)

La tematización de la plural en Arendt no es un capricho o una cuestión superficial, sino que se trata de un problema que vertebra su fenomenología política sobre la idea de que la apertura a la pluralidad es una condición necesaria para experimentar la política. A lo largo de obras como *La condición humana* (1958/2016a), *¿Qué es la política?* (1993/2015), el conjunto de ensayos recogidos en *De la historia a la acción* (1995) y, sobre todo, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a), Arendt desarrolla esta comprensión de la pluralidad. El interés por la pluralidad es meridiano en Arendt y consiste, por un lado, en describir el *thaumadzein* ante la realidad ontológica de la diversidad para plasmarla en un marco político y, por otro, evitar la consolidación de la dominación total totalitaria “que aspira a organizar la pluralidad y la diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo” (OT: 589). El rasgo posibilitante de la pluralidad es lo que Ryszard Kapuściński (2007) caracterizó como el *encuentro con el otro*. Como sostiene Agustín Palomar Torralbo, “con el otro me encuentro ya en medio de la experiencia del mundo, la cual, a su vez, viene dada como un espacio conformado por unos y otros en una pluralidad irreductible que es también lugar de experiencia”. Arendt otorga a la *otredad* la capacidad de indicar el grado de implicación intersubjetiva que existe entre los seres humanos porque la relación con el *otro* es un reflejo de la relación con uno mismo.

Crucial para una nueva filosofía política resultará una investigación sobre la importancia política del pensamiento, es decir, sobre el sentido y las condiciones que el pensamiento ofrece a un ser que nunca existe en singularidad y cuya esencial pluralidad está lejos de quedar explorada cuando se añade la relación Yo-Tú a la comprensión tradicional de la naturaleza humana (Arendt, 2005: 538)

Según Arendt, negar la pluralidad implica negar el mundo y la realidad de su diversidad. Por esta razón, los elementos co-origenarios de la pluralidad para Arendt son la *mundaneidad* y la

¹²¹ La puntualización entre corchetes es propia.

comunicación que tomará de Heidegger y de Jaspers, respectivamente. En primer lugar, la *mundaneidad* en Arendt tiene su origen, como hemos comentado anteriormente,¹²² en el concepto heideggeriano de «mundo» [*Welt*]. El hecho de que Heidegger defina como condición de posibilidad del *Dasein* el término *estar-en-el-mundo*, implica para Arendt que la vida cotidiana está mediada necesariamente por una relación intersubjetiva reticular con los *otros*, por un “estar junto a otros”. Esta relación es anterior a la reflexión y hace las veces de condición de posibilidad de la política. Este “estar junto a otros” implica necesariamente en Arendt la existencia de una pluralidad universal a modo de *factum* y una diferencia previa a la *natalidad* de cualquier ser humano concreto. Esta lectura arendtiana supera los límites e intenciones del propio Heidegger. La insuficiencia que Arendt detecta en su análisis, implica que existenciales como *estar-con* [*Mitsein*] no se refieren a la apertura y a la relación intersubjetiva. En cambio, se trata de “un ser en el mundo que está entregado en la preocupación de las cosas que no son él mismo” (Palomar Torralbo, 2015: 346). El problema que detecta Arendt es que el valor del mundo carece de relevancia en Heidegger. En el mundo heideggeriano hay una relación de co-pertenencia entre sujetos, pero no una relación intersubjetiva, rechazando *de facto* cualquier tipo de actividad cooperativa. Por esta razón, Arendt “critica la explicación de Heidegger sobre el *Dasein* como un yo aislado, «atomizado», capaz sólo de una «reconciliación mecánica» con otros en un «sobre-yo» (Moran, 2011: 284). La relación heideggeriana entre el sujeto y el mundo es unívoca porque equipara todo lo que existe en el mundo en un mismo orden (incluidos otros sujetos).

Ahora bien, Arendt sí reconoce el valor que Heidegger otorga a las dos formas que tiene el sujeto de relacionarse con el mundo: la primera, *Zuhandensein* que hace referencia al encuentro y la manipulación del sujeto con las cosas del mundo, y, la segunda, *Vorhandensein*, basada en la vida dedicada a la contemplación teórica. Además de estas dos formas, Arendt añade una tercera centrada en la *acción*. Esto le permite reformular la *mundaneidad* con respecto a Heidegger. En la medida en que los sujetos existen porque interactúan en el mundo, se forma en torno a ellos un “entre”, un espacio vinculante que se conecta por medio del desarrollo de los tejidos narrativos que sirven como sustento inmaterial del espacio político. La originalidad de Arendt con respecto a Heidegger es pensar la relación con el mundo en términos inherentemente plurales. La visibilización de los sujetos nunca se realiza por medio de acciones individuales. En el momento en que un sujeto aparece en el mundo, lo hace revelando tanto su narración biográfica como la trama intersubjetiva de relaciones que la crea (CH: 207). Este tejido narrativo representa la vinculación de la pluralidad.

En segundo lugar, la idea de comunicación que describe Arendt está en relación con la noción jaspersiana de «*Kommunikation*». Cuando Arendt, siguiendo a Jaspers, habla de comunicación se no

¹²² Cf. 2.1.1.

refiere al valor expresivo ni mediático de la transmisión de información, sino que su posición alcanza un valor ontológico en tanto que comunicación existencial. La naturaleza de la verdad, del mundo y de la existencia misma de los seres humanos no es algo pre-dado. Se elabora a través de la interacción humana, de la comunicación que se establece entre ellos. En este sentido, ambos consideran que la realidad tiene una naturaleza comunicativa (Palomar Torralbo, 2015: 350). La comunicación jaspersiana es la herramienta que fomenta un *auténtico estar-junto los hombres*, más concretamente, estamos hablando de “una actividad que se lleva a cabo entre hombres antes que el ejercicio de un individuo en su soledad libremente elegida” (Arendt, 2005: 533). La importancia de la comunicación en Arendt, al margen de la importancia que Jaspers da a la soledad,¹²³ se encuentra en que confiere un valor central a la puesta en común de las narraciones biográficas. Arendt resalta especialmente el carácter transformador de la comunicación. Se trata de una actividad o de un proceso mediante el cual dos sujetos entran en contacto para conectarse a nivel existencial.

Cuando dos seres están en comunicación se entregan por entero, llegan hasta el fondo de sí mismos, se abren plenamente el uno al otro sin reservas para dejarse penetrar, reformar o corregir si es necesario. Ambos arriesgan todo su ser personal en la comunicación, dado que pueden salir profundamente transformados (Fontán Jubero, 1994: 108-109)

La forma en la que Arendt entiende la comunicación en sus textos y profesa entre sus amigos reproduce la condición de apertura existencial tanto al mundo como hacia los *otros*. En su expresión, Arendt mantiene las categorías fundamentales que expresa Jaspers de la «patencia» [*Offenbarkeit*] y del «hacerse patente» [*Offenbarwerden*] (Salamun, 1987: 83). Estas características relacionadas con la apertura hacia el exterior de uno mismo y hacia la interrelación quedan impregnadas en el espacio político. Por esa razón, el espacio político tiene en su génesis la función de desvelamiento, de apertura al tejido narrativo de una comunidad plural. La narración [*storytelling*] y el relato [*story*] son las herramientas que Arendt tiene para describir los acontecimientos y dar significado al mundo, “imita la imprevisibilidad de la condición humana, reproduce *poéticamente* la contingencia, sin cancelarla” (Birulés, 2007: 179). Para enriquecer tanto las narraciones como el pensamiento, Arendt emplea la metáfora y el *juicio reflexionante*. Por un lado, la metáfora es la forma por medio de la cual el lenguaje puede hacer que lo invisible se torne visible al pensamiento (VE) porque se vale de una imagen para cuestionar un concepto general y, simultáneamente, desvelar una realidad particular de la experiencia humana. Para Arendt, “la metáfora proporciona a «lo abstracto», al pensamiento sin imágenes, una intuición procedente del mundo de las apariencias, cuya función es «exponer la realidad de nuestros

¹²³ Comenta Kurt Salamun un pasaje de Jaspers sobre el valor de la soledad: “No puedo ser yo mismo sin entrar en comunicación, y no puedo entrar en comunicación sin estar solo. Debo querer la soledad si tengo el valor de salir de mi propio origen y entrar, por tanto, en la más profunda comunicación” (Salamun, 1987: 80-81).

conceptos»” (VE: 125). Por esta razón, el valor de la metáfora está íntimamente relacionado con la imaginación, en tanto intermediación entre *lo visible* y *lo invisible*, conectando y sirviendo como puente entre “las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias” (VE: 128). Por otro lado, el *juicio reflexionante* expresa la idea de que “un particular no se subsume bajo un concepto [general]”¹²⁴ (CK: 152). La validez de este juicio es ejemplar porque condensa la particularidad de los conceptos o las reglas generales. La interpretación que hace Arendt del *juicio reflexionante* “ofrece una forma de reflexión que no se reduce a la consideración de lo necesario y que, al mismo tiempo, no se separa de la aparición de la acción humana en el mundo” (CK: 206). El *juicio reflexionante* está marcado por una finalidad que regula las reflexiones (CK: 141) y conecta con la metáfora para desarrollar el lenguaje.

El problema para Arendt con respecto a la comunicación es que Jaspers se queda corto describiendo su idea. No presta la suficiente atención al alcance político que tiene la comunicación ni acepta radicalmente el *factum* de la pluralidad. Jaspers piensa la comunicación como un *diálogo puro*, es decir, como el “encuentro personal entre un Yo y un Tú” (Arendt, 2005: 534). La diferencia que subyace en la pluralidad implica pensar en una tercera persona, en un *Él/Ella*, que se presenta como el *otro* auténticamente *otro*, con quien no mantengo una relación personal ni conozco ni tengo por qué conocer. El valor de esa tercera persona es que, a pesar de la distancia y la diferencia, también forma parte de la pluralidad y, por ende, existe la posibilidad de compartir una narración y una comunicación conjunta. La visibilidad de *Él/Ella* está íntimamente relacionada con la empatía [*Einfühlung*], con la vinculación intersubjetiva, en tanto que se trata de un ser humano que se presenta ante mí *qua* ser humano. La introducción que hace Arendt de la tercera persona en la comunicación nos permite establecer el fenómeno originario de la política que garantiza la ontología de la relación misma: la relación con el “entre”. Esta forma de entender la comunicación acepta la realidad tensional y sobre ella busca edificar un diálogo intersubjetivo para poder convivir, pero no a pesar de que se mantenga el disenso, sino yendo más allá de él. Arendt sostiene la importancia del componente narrativo que da pie al diálogo y no tanto a su resolución. La discusión política es constante en el “entre” porque los temas en común no se cierran ni se agotan.

2.4.2. El desarrollo del nosotros político

La pluralidad para Arendt no es infinitamente abierta y plástica, sino que hay una serie de límites *posibilitantes* para su comprensión en el ámbito de la política. El límite más importante para hablar de la pluralidad política es la relación de exclusión que guarda con la violencia a la hora de fundar un espacio político. Este límite, lejos de constreñir o limitar la experiencia de la pluralidad, establece un

¹²⁴ La puntualización entre corchetes es propia.

telos de comprensión y apertura en las interacciones que los seres humanos pueden hacer entre iguales, aceptando incluso a quienes no quieren ser entendidos. La continua tensión entre la acción política y la defensa de la pluralidad se refleja en la relación que la ésta guarda con la *libertad política* y con la *espacialidad*. Por un lado, la vinculación entre libertad y pluralidad es de mutua co-pertenencia en el ámbito de la política: donde existe una, también existe la otra. Después de todos, ambas son condiciones necesarias para la política según Arendt. Sin embargo, esta relación no es exclusiva del ámbito político. Incluso podemos hablar de la pluralidad en ausencia de libertad. Por ejemplo, en los espacios totalitarios como el campo de concentración, la vivencia del sufrimiento y de la opresión era vivida y expresada de diferentes maneras. Mientras que unos se suicidaban, otros seguían comiendo con la misma dignidad que si estuvieran en un opulento salón. Las experiencias del holocausto han sido diversas, como les sucedió a Walter Benjamin, Viktor Frankl, Primo Levi y a la propia Arendt, y todas ellas coinciden en una ausencia extrema de libertad. Por tanto, a pesar de estas, la pluralidad no reniega de expresarse porque, como nos enseña Arendt, somos siempre un *dos-en-uno*, siendo en sí y para sí parte de la pluralidad. Aunque podamos afirmar que la pluralidad puede sobresalir en ausencia de libertad, es su presencia cuando se expresa con toda su radical diversidad. La libertad hace posible que el despliegue de *lo humano* sea tan plural como lo permita la acción política.

Sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie (QP: 118)

Por otro lado, la vinculación entre la *espacialidad* y la pluralidad permite el libre establecimiento de cualquier de los posibles los modos de vida que emanen de la *segunda natalidad*. Para Arendt, el único espacio que permite esto es el espacio abierto, vinculante y en constante construcción de *lo político*, entendido como *Zwischen-Raum*. La aceptación de la pluralidad debe estar reflejada y expresada en cada decisión política. Por esa razón, Arendt apuesta por defender el *Zwischen-Raum* como la última línea que garantiza el diálogo y la comunicación plural. No es tan importante proteger un orden social predefinido como sí mantener el espacio formal de libertad donde reside la pluralidad. No obstante, esta vinculación no está exenta de problemas para la acción política. Por ejemplo, hay que tener en cuenta que las relaciones de las minorías en el conjunto del espacio político y su derecho a organizarse por defecto en aquellas cuestiones que les competan. En este sentido, la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿qué derecho de intervención tiene la sociedad sobre las minorías? Y, sobre todo, ¿cómo se llevan a cabo las relaciones entre mayorías y minorías para que se respete la pluralidad? El asunto es que, por defecto, no habría que intervenir en ningún colectivo o minoría, pero también hay que tener en cuenta que existen bienes jurídicos generales (la protección de la infancia, la protección de la libertad, la lucha contra la desigualdad sexual, etc.) que deben ser

protegidos por el conjunto de la comunidad, precisamente para garantizar la pluralidad. Se trata de una cuestión de carácter politológico, pero lo importante es que este juego tensional refleja la complejidad a la que se enfrenta la política cuando se trata de la pluralidad.

La fenomenología política arendtiana distingue dos sujetos ontológicos que son irreductibles entre sí en la pluralidad: por un lado, la diversidad de *Yo*s que conformaría un *nosotros*, y, por otro, la alteridad de los *otros* que puede tener la forma del *Tú* o el *Él/Ella*. Ambas entidades establecen propoamente la relación “entre”. En Arendt, “el «nosotros» es la pluralidad de seres singulares, cada uno de los cuales tiene su propia experiencia del mundo, su propia opinión, perspectiva o parecer, que además suele variar en el curso de la vida” (Campillo, 2008: 44). Incluso dentro del *nosotros* existe la diversidad interna, del mismo modo que hay una alteridad en nosotros mismos. Siempre existen *otros*. Por esa razón, no hay posibilidad de fundar un espacio político sin realizar un reconocimiento de los *otros* como iguales. Arendt asume esta distinción como un hecho inevitable, pero no por ello negativo. La base de la acción política se encuentra en la tensión constante entre el consenso y el disenso que genera el conflicto con los *otros*. Ahora bien, el sentido del conflicto no es belicista o antagónico, sino como parte inevitable de la diversidad de perspectivas. Para Arendt, es posible hallar un equilibrio entre ambas entidades por medio de la comunicación y la acción conjunta. El conflicto no supone una barrera sino una oportunidad para enriquecer la convivencia. La relación política con los *otros*, que necesariamente son entendidos como *otros plurales*, no es de enemigos sino de adversarios (Mouffe, 1999). La noción de «adversario» engarza con la fenomenología de Arendt porque acepta la pluralidad, lo que significa establecer una apertura al consenso y no tanto al disenso como sí a la disparidad. En términos arendtianos, es la única manera de asumir políticamente la pluralidad.

Eso significa que, en el interior del «nosotros» que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. Se combatirán con vigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas (Mouffe, 1999: 16)

La materialización de la pluralidad en el espacio político se realiza por medio del desarrollo del *nosotros*. Esta forma de materialismo configura el *nosotros* como un *nosotros políticos*, debido a que acepta a los *otros* de un modo agónico y no antagónico. El pluralismo ciudadano es, según Arendt, el pilar fundamental de la acción política, puesto que acepta la diferencia no como un elemento fronterizo sino como un elemento enriquecedor. La comunidad auténticamente política admite la diversidad como parte constitutiva de su fuero interno y es capaz de jugar con la relación tensional que existe entre el *nosotros* y los *otros* sin oprimir, silenciar o abolir públicamente la pluralidad. La negación de la pluralidad es un error fatal en la fundación del espacio político. La relación entre el

nosotros y los *otros* no puede expresarse al margen de la pluralidad porque “todo lo que se decide, se decide entre hombres, y tiene validez mientras la tiene el entre [...] Tan pronto como éste desaparece, con él desaparecen las normas en sentido literal” (DF: 172). Fundar un espacio político sin tener presente la diversidad humana sentencia a los *otros* a ser tildados de enemigos, traidores o, incluso, deshumanizarlos por medio de la violencia.

El error básico de todo materialismo en la política –y dicho materialismo no es marxista y ni siquiera de origen moderno, sino tan antiguo como nuestra historia de la teoría política- es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas, incluso cuando se concretan por entero en alcanzar un objetivo material y mundano. Prescindir de esta revelación, si es que pudiera hacerse, significaría transformar a los hombres en algo que no son; por otra parte, negar que esta revelación es real y tiene consecuencias propias es sencillamente ilusorio (CH: 207)

El desarrollo de este error en la configuración del pluralismo político sustituye la diversidad por la homogeneización y empobrece las relaciones humanas hasta eliminar el “entre”. El peligro más importante al que se enfrentan los seres humanos cuando perpetúan este error es a la introducción de la violencia como un elemento destacado en el establecimiento del espacio político. Para Arendt, la mayor irresponsabilidad de la tradición filosófica ha sido dejar de considerar a la violencia como un elemento marginal y pre-político en la vida pública para convertirlo en su garante. Esta legitimación de la violencia convierte el espacio político en un imperio de la ley. De tal modo que se establece una relación de co-pertenencia entre la ley y la violencia. La realidad pragmática e histórica sostiene esta vinculación. Por ejemplo, Hobbes y Kant conciben la violencia como “un instinto naturalmente dado al que la ley vendría a reprimir y sublimar culturalmente” (Campillo, 2008: 167). En este sentido, “no es que haya violencia allí donde no hay ley, sino que más bien hay violencia allí donde hay ley” (Ídem.). El problema de Arendt con esta concepción de la ley es que presenta un doble vínculo con la violencia,¹²⁵ que parece ser ignorado por la tradición: la ley prohíbe y castiga la violencia, pero, al mismo tiempo, la violencia funda y sustenta la ley. La violencia se desdobra en su relación con la ley. Por un lado, existe una violencia ignominiosa, punible y castigada por la ley; y, por otro, una violencia gloriosa, legítima y arropada. Desde esta perspectiva, la ley se entiende “en el sentido de los diez mandamientos y prohibiciones, cuyo único sentido consiste en exigir la obediencia” (QP: 129).

Por el contrario, Arendt aboga por una concepción de la ley que, lejos de lo que sostuvo Weber (1922/2014), no dé al Estado el monopolio legítimo de la violencia. En el proyecto de Arendt, “las leyes regulan el ámbito «político», es decir, el ámbito del entre del mundo humano” (DF: 144). De lo que se trata es de rehabilitar una forma de entender la ley que no esté vinculada fundacionalmente a la

¹²⁵ Montaigne, 1580/2010; Pascal, 1670/1998; Nietzsche, 1887/1987, 1895/1988; Kafka, 1925/1994, Schmitt, 1932/1998, 1934/1983, 2009; Foucault, 1975/2005e, 1979/1992; Derrida, 1997; Benjamin, 1999; Bourdieu, 2000b.

violencia. Para ello, recurre a la comprensión antigua que tenían los griegos como νόμος y los romanos como *lex*. Aunque existen diferencias considerables entre ambas, en ellas subyace la idea de que se trata de algo “que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos” (QP: 120). Para los romanos la ley significaba el establecimiento de un vínculo duradero forjado tras las guerras (generalmente tras su victoria) y marcaba la posibilidad ilimitada de establecer alianzas y confederaciones entre los pueblos. Por su parte, para los griegos la ley constituía una frontera incluyente por medio de la cual se fundaba una forma de vida que era propiamente política y “que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*” (QP: 122). Para el mundo griego la ley únicamente tiene validez dentro de la πόλις debido a que representa el elemento fundacional de la política y de la vida pública, y, por ende, tiene algo de violencia generadora al producir una nueva forma de vida que antes no existía. En contraste, para el mundo romano la ley permite instaurar un sistema de alianzas intersubjetivas que en potencia es infinitamente ampliable, representando el inicio de la actividad legisladora que, en esencia, correspondía con el ámbito de lo propiamente político. La intención de Arendt es, por un lado, desvincular de la violencia su idea de la ley y, por otro, vincularla a la pluralidad. Como sostiene la propia Arendt (DHA: 141), “si verdaderamente creemos [...] que la pluralidad rige la tierra, entonces hay que modificar el concepto de unidad entre la teoría y la práctica hasta tal punto que sea irreconocible para quienes lo pensaron antes”. Por esta razón, para Arendt la pluralidad representa la ley que impera en la Tierra, pero que los seres humanos están desoyendo.

2.4.3. La enajenación del mundo: la metáfora del mundo-desierto

El despliegue del *nosotros político*, acorde al *factum* de la pluralidad, se ve truncado por la progresión paulatina, pero constante, de la alienación imperante en el mundo. Como nos recuerda Fina Birulés (2007: 234), “Arendt consideraba que el mundo se torna inhumano, inhóspito a las necesidades humanas, cuando se lo empuja con violencia hacia un movimiento en el que ya no existe ninguna forma de permanencia”. La apuesta de Arendt no es recuperar un pasado edénico, sino por detener la desintegración y la atomización del *nosotros político* para que el espacio político no se convierta en una masa de alteridades o agregado de egos personalistas, lo que la propia Arendt describió como populacho [*mob*]. El problema más importante que atisba es que la enajenación del mundo impide la consolidación de las relaciones con el “entre”. Arendt describe una futura escalada de violencia global no de un modo profético donde el mundo termina convirtiéndose en un desierto baldío, tan solo da cuenta de las consecuencias que acarrea la negación de la pluralidad. La forma del mundo que refleja este vaciamiento del espacio político y la desarticulación de la diversidad humana se expresa por medio de la metáfora del *mundo-desierto*.

La creación del *mundo-desierto* recoge el peligro constante al que se encuentra expuesto el mundo cuando se inhabilita la *acción*. Esta incapacidad para actuar promovida principalmente por el fenómeno totalitario se presenta, siguiendo la metáfora del *desierto*, como tormentas de arenas. La arena del desierto convierte, por un lado, la *acción* en un conductismo social basado en la repetición de patrones y protocolos estandarizados y, por otro, la relación “entre” en una relación de dominación y violencia centrada más en la supervivencia individual ante un entorno hostil que en la cooperación conjunta para revertir el *desierto*. La anulación manifiesta de la pluralidad fuerza una homogeneización social haciendo que “lejos de ser causado por la vida política pública, el desierto es el resultado de su ausencia” (Kohn, 2016: 35). El *mundo-desierto* no es el entorno al que pertenecen de los seres humanos, a pesar de que vivan “condenados” en él. Por el contrario, su tiempo es un tiempo de desertización que hace del mundo un lugar progresivamente inhabitable. El objetivo de Arendt es *detener el avance del desierto* debido a que se percata de que “el crecimiento moderno de la amundanía, el declive de todo *entre* humano, se puede describir como la propagación del desierto” (Arendt, 2006b: 99). Sin embargo, la falta de resistencia frente al vaciamiento de la vida pública permite que los seres humanos se adapten progresivamente a vivir en el desierto: “el peligro está en llegar a ser verdaderamente habitantes del desierto y en sentirse en él como en nuestra casa” (PP: 226). Esta falsa sensación de habitabilidad del desierto arrebató a los seres humanos su valor como seres humanos y los deshumaniza por medio de actividades reificantes.

La consolidación del *desierto* rompe la conexión de la relación “entre” disociando a los seres humanos del mundo y su capacidad para actuar en él. La desertificación convierte la realidad en un *no-mundo* donde solamente existen colecciones de artículos sin relaciones entre sí. En el *no-mundo*, los seres humanos están condenados a vagar solitariamente dependiendo de su frágil determinismo natural. El tiempo de desertificación en el que vivimos nos sitúa en un abismo cualitativo que divide y aleja a los seres humanos entre sí. Se impone una jerarquía antropológica apoyada en una supuesta igualdad natural centrada en nuestra igual pertenencia al *desierto*. Este abismo representa un fenómeno generalizado de *apartheid* que diluye la pluralidad en un constructo artificial creado por las élites dominantes como el resultado colateral de la satisfacción de sus intereses corporativos. Las diferentes formas de *apartheid* (racial, social, económico, cultural, sexual, tecnológico) responden a procesos generalizados de estratificación y deshumanización en las diferentes dimensiones de la vida. La consolidación de este fenómeno de *apartheid* se realiza atendiendo a tres elementos: el primero, es la consideración de inferioridad de un grupo o colectivo sobre el que se realiza un proceso de deshumanización;¹²⁶ el segundo, es la legitimación institucional y visibilidad pública de dicha

¹²⁶ Un antecedente lejano de deshumanización lo encontramos ya en el diálogo de Platón *República* (2003) donde Sócrates (Platón) deshumaniza a su adversario, en este caso Trasímaco, animalizándolo cuando describe

inferioridad en el espacio político, para lo cual se establecen límites jurídico-políticos que perpetúan su desigualdad; y el tercero, es su invisibilización continuada por medio de la represión y la violencia, privándolos de poderes y derechos. En el fenómeno de *apartheid* se elimina primero el estatus de persona para, posteriormente, negar su estatus de ciudadano. Como afirma Arendt, “el primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica” (OT: 601). Podemos concluir que en el fenómeno de *apartheid* se legitima mediante un doble discurso paradójico: por un lado, mantiene un presupuesto ontológico liberal de igualdad natural entre los seres humanos, y, por otro, impone una concepción antropológica concreta para optar a ella. El *apartheid* representa como un proceso de deshumanización el avance del *desierto*.

El *desierto* destruye la comunicación y condena a los seres humanos a una vida en soledad. La consecuencia de la vida en soledad es la imposibilidad de desplegar la *segunda natalidad*, porque la soledad es “la experiencia de ser abandonado por todo y por todos [...] [donde]¹²⁷ yo mismo soy abandonado por mi propio yo” (OT: 637). Se trata de una experiencia de vida que se percibe como muerte porque vacía forzosamente cualquier contenido o espacio de pluralidad. Para expresar cómo es la soledad deshumanizadora del *desierto*, Arendt concibe a este ser humano como un ente desarraigado y, simultáneamente, superfluo. Por un lado, la característica del desarraigo “significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás” (OT: 636). Por otro lado, la superfluidad de la vida humana se traduce en la eliminación de cualquier rasgo distintivo de humanidad, siendo contemplado como una herramienta sustituible. De este modo, ser un ente superfluo significa “no pertenecer en absoluto al mundo” (OT: 636). A esta incapacidad en la actuación política que ofrece el *desierto* le denominaremos como tabú político. Este límite restringe la reflexión y la actuación política a las clases, grupos o colectivos que viven adaptados al *desierto*. El tabú político representa una barrera que anula la pluralidad política e impone el *desierto* como la única forma genuina de entender el mundo. Esta imposición tiene dos consecuencias: la primera es la delimitación de la actividad política legítima a las relaciones minoritarias de las élites sociales dentro del sistema de dominación patriarcal (Millett, 1970/1995; Pateman, 1995); y, la segunda, reducción de la filosofía política posible a esas relaciones. Más allá de este límite, se establece la reflexión sobre los problemas, las experiencias y las aportaciones de los grupos de interés especial, que si bien es válida, carece de interés para el *desierto*. Por la intervención del tabú político no hay hueco en el

cómo interviene en la conversación: “en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y, agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos” (Platón, 2003: 336b). Con este ejemplo, observamos un modo de exclusión de quien discrepa en cuanto la forma de pensar o no comparte unas mismas ideas, sacando del *nosotros* a determinados colectivos. En el diálogo se trata de Trasímaco, quien defendía una visión de la justicia bastante cuestionable, pero en todo caso se pone de manifiesto su “expulsión” de la conversación.

¹²⁷ La puntualización entre corchetes es propia.

pensamiento para la filosofía de la diferencia. Como consecuencia, la filosofía política desconoce el alcance de su propio materialismo porque ignora deliberadamente la pluralidad en su diagnóstico de la realidad. En sus reflexiones, Arendt se hace eco de esta problemática:

Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida diaria de los asuntos humanos, han de llegar a una auténtica filosofía política tendrían que hacer de la pluralidad humana, de la cual surge toda la esfera de los asuntos humanos -en su grandeza y miseria- el objeto de su *thaumadzein*¹²⁸ (Arendt, 1990b: 103)

A pesar de vivir en un período de desertificación y de tener que experimentar las consecuencias de la disolución de la pluralidad, Arendt apuesta por encontrar *oasis*¹²⁹ en este mundo, “que no son lugar de «relajación», sino fuentes de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él” (PP: 226). Con esta metáfora, Arendt describe el *espacio de resistencia* desde el que luchar contra el avance del *desierto* y poder revertir la despolitización de la vida pública. El oasis nos permite un momento de impasse para elaborar estrategias de repolitización que devuelvan la dignidad a la política y recuperen la pluralidad.

¹²⁸ “If philosophers, despite their necessary estrangement from the everyday life of human affairs, were ever to arrive at a true political philosophy they would have to make the plurality of man, out of which arises the whole realm of human affairs—in its grandeur and misery—the object of their *thaumadzein*”. La traducción presentada del texto original es propia.

¹²⁹ Cf. *infra* 4.3.

2.5. Las diferentes dimensiones del concepto arendtiano de «política»

“Librar del miedo al ser humano es mucho más importante que proporcionarle armas o proveerle de medicamentos. El poder y la salud están en quienes no sienten miedo”

Ernst Jünger (1951/1988: 67)

2.5.1. La polisemia del fenómeno de lo político

En la fenomenología arendtiana la noción de «política» resulta tener un significado polisémico. Para entender mejor esta forma de aproximarse al fenómeno de *lo político* realizamos una analogía con el pensamiento aristotélico y los múltiples significados de la expresión “algo que es” [τό ὄν]. Aristóteles comienza el Libro Γ de la *Metafísica* (2003: 1003a, 34-35) de la siguiente manera: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia”. Para Aristóteles, la multiplicidad de sentido de “lo que es” [ὄν] y de “ser” [εἶναι] no constituyen una homonimia debido a que ambas nociones convergen en una unidad de significado común o la unidad πρὸς ἓν. En Aristóteles, esta convergencia referencial se centra en el foco de la *entidad* [ουσία] para dar lugar propiamente a la Ontología. En la fenomenología política de Arendt sucede algo similar.

La multiplicidad de significados que suscita la política convergen en su propia unidad πρὸς ἓν. A partir de esta unidad, la política se reivindica como una narración común y, simultáneamente, con múltiples aristas. Para Arendt, la convergencia referencial de la política se encuentra en la *natalidad*, configurada frente a la categoría de *mortalidad* tan presente en la tradición metafísica. La idea de *mortalidad* define como el momento de catarsis que revela la verdadera naturaleza de *lo humano* en la eternidad más allá de la muerte. Esta auténtica naturaleza se despliega en un plano suprasensible de existencia, caracterizado por la contemplación y la pura abstracción, como sucede en la antropología platónica, la teología cristiana y en el cartesianismo. Para revertir esta tradición tanatofílica, Arendt contraargumenta frente a sus tres principales pilares: las ideas de naturaleza humana, *vita contemplativa* y eternidad (Palomar Torralbo, 2007). En primer lugar, los seres humanos no pueden ser aprehendidos bajo la noción reduccionista y determinista de la «naturaleza humana». Los intentos por definirlos conforme a esta noción convertirían la naturaleza humana en un esencialismo externo a *lo humano* (CH: 25). Por el contrario, su comprensión ha de asumir su carácter inacabado, espontáneo y en constante construcción, como hace proyecto de la *natalidad*. Más que definir a los seres humanos como tal, la tarea sería describirlos en su mundo por medio de circunloquios, expresiones o paráfrasis que nos aproximen, como sucedió análogamente con Heidegger, al “vecindario” de *lo humano*. Frente a la idea de naturaleza humana, Arendt contrapone la idea de la condición humana. Esta condición se

presenta como la suma total de la plasticidad histórica humana para construirse mediante narraciones biográficas interconectadas. Para Arendt, todas las cosas con las que los seres humanos entran en contacto “se convierten de inmediato en una condición de su existencia” (CH: 23).

En segundo lugar, la política y la *natalidad* no pueden comprenderse atendiendo exclusivamente a las actividades de la *vita contemplativa* (el *pensamiento*, la *voluntad* y el *juicio*). De contrario, incurriríamos en una desconexión con respecto a la realidad. Lo contemplativo se centra en lo universal, en lo esencial y desubicado, puesto que el yo pensante, que se mueve “entre esencias invisibles, no se encuentra, por hablar en términos espaciales, «en ningún lugar»” (VE: 219). En cambio, tanto la política como la *natalidad* están íntimamente relacionadas con la diversidad, la pluralidad y la contingencia ubicadas en el mundo fenoménico. Para Arendt, la tradición metafísica ha desprestigiado sistemáticamente el valor de la *vita activa* como medio para comprender la realidad al margen de la pluralidad. Por esa razón, frente a la *vita contemplativa*, Arendt remarca la importancia de la articulación de las actividades de la *vita activa* y el carácter *práxico* de la política en los asuntos particulares de la *natalidad*. En tercer lugar, la tradición metafísica se apega a la idea de eternidad donde el tiempo se detiene por completo para ubicarnos en un presente continuo [*nunc stans*]. Las concepciones inmutables que implanta esta tradición en el mundo tienen su supuesto lugar originario en la eternidad, de ahí que la *mortalidad* sea su categoría fetiche. Sin embargo, la realidad del *interesse homines* es muy distinta. El cambio y la mutabilidad no pueden ser negados y arrancados del mundo porque éste dejaría de ser lo que es. Para terminar con la preeminencia temporal de la eternidad, Arendt recupera del pensamiento griego la idea de inmortalidad. Frente a la eternidad, que se ubica en un *no-lugar* sin tiempo, la inmortalidad establece una *duración en el tiempo* donde la narración y las acciones humanas trascienden su propia *mortalidad* en un sentido muy concreto: en el recuerdo de la fama y la reproducción del relato. El recuerdo de la inmortalidad sirve como ejemplo para elaborar nuevas *natalidades*. Para Arendt, la idea misma de la eternidad supone un estancamiento para la comprensión de la realidad.

La ruptura con la *mortalidad* hace posible la polisemia de la política debido a que es posible que la *natalidad* se abra paso en el mundo. La diversidad de formas de vida permite la diversidad de concepciones de lo político. La culminación, en un sentido político, de la *natalidad* es la apertura a un espacio, el espacio político, que posibilite la elaboración intersubjetiva de una *segunda natalidad*. Para rehabilitar la *natalidad*, Arendt despliega dos estrategias principales: una estrategia de generalización y una estrategia de restricción o de concreción histórica. La fenomenología arendtiana emplea ambas estrategias, que puede aparentar una cierta contraposición, de un modo indistinto. La coexistencia de estas estrategias en su obra es posible porque convergen en la unidad $\pi\rho\sigma\ \epsilon\nu$ de la *natalidad* y, por

ende, se encuentran conectadas con el *factum* de la pluralidad. Con la primera estrategia,¹³⁰ Arendt establece un marco de referencia macrocósmico que esboza idealmente una dimensión general de la política. En esta estrategia están incluidas las actividades tanto de la *vita contemplativa* como de la *vita activa* porque ambas se complementan para mostrar la complejidad, la profundidad y la diversidad del fenómeno de lo político. Con esta dimensión general se funda un espacio político cuyo rango ideal de máxima apertura incluye la comunicación entre el conjunto de la pluralidad que construye la *humanidad*.¹³¹ Para Arendt, esta idea implica una universalidad sin centro, sin la preponderancia de un pueblo, cultura o ideología. La estrategia de generalización está basada en una reflexión mereológica e integral de la política como un fenómeno vinculado transversalmente a la existencia humana. La política en su sentido más general se presenta como un marco vivencial o un tablero de juego que es común y compartido por la colectividad humana. Arendt afirma la incapacidad de la tradición metafísica para abrirse a una dimensión general de carácter *práxico*, puesto que “la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad política, y no podía tener uno, ya que, por necesidad, ha hablado del hombre y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad” (Birulés, 2015: 14).

Con la segunda estrategia,¹³² Arendt se refiere a las narraciones microcósmicas que fundan las diversas formas posibles, particulares y contingentes de experimentar la política a lo largo de la historia humana. La política integra las diferentes narraciones, al margen de su éxito o fracaso, que representen una novedad milagrosa, una introducción de algo nuevo que rompa, altere y modifique el *continuum* y el normal estado de las cosas del mundo. El elemento clave de estas narraciones es la peripecia como el elemento repentino, imprevisto, accidental y, sobre todo, espontáneo que posibilita de la novedad. En el diálogo y la acción política no hay guiones que dicten los resultados de las interacciones políticas. De tal modo que la incertidumbre que subyace en la comunicación política es parte del efecto que la peripecia causa en las tramas narrativas. En este horizonte de libertad comunicativa, debido las conclusiones de los procesos narrativos son imposibles de saber de antemano. Por esta razón, Arendt habla con igual fascinación por las revoluciones americana o húngara, de la lucha por los derechos civiles y de los casos de los experimentos de las repúblicas de consejos [*Räterepubliken*] como fueron los primeros *soviets* rusos (1905) y los *räte* de los obreros y los soldados en Baviera durante la República de Weimar (1918-1919). Para Arendt, estos ejemplos representaban la regulación específica de un posible *Zwischen-Raum*. Por medio de estas estrategias, el espacio político se convierte en un tejido narrativo que se encuentra en una interpretación, retroalimentación y remodelación perpetua acorde a su contexto histórico. No obstante, Arendt no

¹³⁰ Cf. Arendt, 1997.

¹³¹ Cf. 2.2.3.

¹³² Cf. CH, SR, CR.

fue ingenua y entendió de un modo positivo la estrategia de concreción histórica porque, salvo contadas excepciones como las que hemos expuesto, las experiencias políticas no se corresponden con la apertura a la *natalidad*. Por el contrario, estas estrategias reproducen categorías que nacen de la *mortalidad* la violencia y la subjetivación del poder.

El análisis fenomenológico que Arendt realiza de la política remarca la necesidad de establecer primeramente una dimensión general para la política basada en la aceptación radical del *factum* de la pluralidad y posteriormente, conceptualizar y fundar una diversidad modelos políticos concretos en función del contexto histórico, geográfico y cultural. Sin embargo, Arendt no desarrolla este último ejercicio, más de corte politológico, que aunaría las dos estrategias presentadas en una suerte de sistema político general, bien por falta de tiempo o bien por falta de interés. Para complementar esta concepción de la política, es necesario analizar las tres dimensiones concéntricas e interconectadas donde se desarrollan las estrategias políticas: la ontológica, la antropológica y la histórica. Para ello, recurrimos como elemento vertebrador al texto de Antonio Campillo, *Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt* (2002). El trabajo de Campillo encontramos ciertas claves narrativas para comprender en profundidad la polisemia de la noción arendtiana de la política. La articulación de las tres dimensiones, en tanto que *espacios de aparición* [*die öffentlichen Räume*], confiere a la política arendtiana su extensión y su carácter polisémico a través de la capacidad que muestra Arendt para moverse entre ellas sin incurrir en discontinuidades narrativas.

2.5.2. La dimensión ontológica de la política: la primera natalidad

El primero plano de análisis, y el más extenso que encontramos en la fenomenología arendtiana, es la dimensión ontológica. El fenómeno de *lo político* tiene su génesis en el espacio de aparición ontológico que tiene la característica central de ser compartido por todos los seres vivos por el mero hecho de existir. Aquí es donde surge la *primera natalidad* en relación a la especificidad de la vida biológica [*Ζωή*]. Para Arendt, este espacio marca el horizonte genuino e insuperable de la existencia tanto espacial como temporalmente debido a que está limitado por el arco que surge entre el nacimiento y la muerte. El espacio de aparición ontológico es el tablero de juego común sobre el que se construye cualquier forma de vida. Más allá de este espacio no es posible establecer una reflexión pertinente y con validez sobre ningún aspecto del mundo, puesto que nos ubicamos en un mundo sin mundo, en un *no-mundo* de sustancias inertes, que resoba los límites de lo inefable. Los principios que rigen en el espacio de aparición ontológico son la *natalidad* y la *pluralidad*. Por un lado, la *natalidad* representa la introducción directa e irreversible en el mundo, revelando la finitud y la fragilidad biológica de la propia vida por no ser entes autosuficientes. Con la *natalidad* se produce la apertura a la vida a un sinfín de posibilidades para comenzar a actuar como un agente *libre*. Por otro

lado, y en sentido ontológico, la *pluralidad* expresa la diversidad y a la multiplicidad de los seres vivos que existen en el mundo. La *pluralidad* enuncia la doble naturaleza de todos los seres vivos: como seres de existencia objetiva, en tanto que sustancias materiales del mundo, y como seres de percepción subjetiva, en tanto que sustancias capaces de interrelacionarse con otras sustancias y con su entorno. Ambos principios ontológicos describen el límite o la frontera última para el desarrollo de la vida en su sentido máximo.

El «espacio de aparición» nombra la apertura espacial en la que los diversos seres singulares se aparecen unos a otros, se relacionan unos con otros y componen entre todos un mundo común, pero nombra también la apertura temporal en la que los diversos seres singulares nacen y mueren, aparecen y desaparecen, transmitiéndose unos a otros en ese mundo común que perdura a través de las generaciones (Campillo, 2002: 165)

La tradición metafísica se muestra contraria a aceptar este espacio. Por ello, divide el mundo en dos entidades bien diferenciadas: el Devenir y el Ser. Según la terminología platónica (Platón, 2003), se establece la subordinación del mundo sensible del Devenir hacia el mundo inteligible del Ser. De esta manera, la realidad se encuentra jerarquizada en su sentido primordial ontológico. Este dualismo se reproduce a lo largo de la tradición metafísica de múltiples maneras, por ejemplo, como binomio Creador-criatura según el cristianismo y como el binomio espíritu-naturaleza para los filósofos modernos. En el dualismo ontológico subyace implícitamente una estructura de dominación que Arendt cuestiona porque la considera arbitraria, contingente y, además, la causa que fundamenta otra jerarquización con más repercusiones para la *praxis* de la vida humana: la dominación de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*. El problema que para Arendt representa el dualismo ontológico no es el dualismo en sí, pues se trata de una explicación teórica más de la realidad, sino el hecho de que parta de la negación de los principios ontológicos de la *natalidad* y la *pluralidad* para imponer la ficción de jerárquica de la realidad. Para comprender el epicentro de la crítica de Arendt al dualismo ontológico emplearemos como ejemplo la analogía con un examen de matemáticas. Por un lado, el mundo inteligible representa la hoja en sucio del examen y, por otro lado, el mundo sensible es el examen como tal. Mientras que el desarrollo de los procedimientos se realiza en la hoja en sucio, los resultados finales se presentan pasado a la hoja del examen. Ahora bien, los procedimientos de la hoja en sucio por sí mismos carecen de validez si no es en relación con el examen, puesto que no se puede entregar la hoja en sucio como método de evaluación. Siguiendo esta analogía, el dualismo ontológico pretende imponer como objeto de calificación de la realidad la hoja en sucio en lugar del examen y, además, descalifica en este proceso la validez del examen como criterio de evaluación. Para Arendt, la reflexión en torno al Ser carece de sentido si no es en relación con el Devenir, si no aparece en el mundo fenoménico. Del mismo modo que la hoja en sucio no sirve si no es en el contexto que brinda

el examen de matemáticas. No obstante, Arendt no niega o desacredita la validez de las actividades de la *vita contemplativa* (el *pensamiento*, el *juicio* y la *voluntad*) que se derivan de la reflexión del Ser. La cuestión problemática, según Arendt, es el intento de establecer la primacía universal de estas actividades como la forma óptima de comprender el Devenir, desoyendo la comprensión directa que ofrecen a las actividades de la *vita activa* del mismo.

Para resolver esta jerarquización, Arendt emplea una nueva perspectiva con la que comprender la realidad fenoménica, apoyándose en la noción de «amor mundi» o amor por el mundo (Young-Bruehl, 2006; DF). La perspectiva arendtiana del *amor mundi* está influida por el pluralismo indeterminista de Demócrito de Abdera, por Epicuro de Samos y Lucrecio (Campillo, 2008), y, especialmente, por el concepto nietzscheano del amor al destino o *amor fati* (Nietzsche, 1882/2000, 1908/2011). Esta idea del amor nietzscheano es la fuerza creadora de los seres humanos capaz de romper con la esclavitud de su pasado. Nietzsche (1908/2011: 71) expresa el *amor fati* como “el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni el futuro ni por toda la eternidad –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino amarlo...”. El *amor mundi* de Arendt es continuador de este amor por la realidad fenoménica del mundo tal cual, sin idealismo y sublimaciones. Por esa razón, representa la aceptación, la vinculación y el afecto por la diversidad y las imperfecciones inherentes del mundo. Mientras que Arendt promueve una *erótica* por la vida, la tradición filosófica impone una tanatofilia en su concepción del mundo.

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal, tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto somos en plural. Además, es un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuando somos también en singular, un mundo que en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad. Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. No estamos pegados a la vida, que se agota por sí misma, estamos pegados al mundo, por el que desde siempre nos hallábamos dispuestos a dar la vida (DF: 524)

El fenómeno de *lo* política tiene su génesis en este espacio ontológico de aparición porque toma como su base fundamental la existencia la *pluralidad* y, por tanto, reconoce la diversidad y la *praxis* como algo intrínseco a los seres vivos. El *amor fati* permite introducir a los seres humanos en un paradigma que apuesta por la vinculación con lo práctico, la *vita activa* y la conexión con el materialismo de la vida. Para hacer posible este espacio que abre el *amor fati*, Arendt rechaza y, a su juicio, supera el dualismo ontológico por medio de lo que denomina como la *ley en la tierra*. Esta ley universal supone

la aceptación radical de la pluralidad, el *amor fati* en su máxima expresión, revelando la conexión que existe entre todos los seres vivos y la especial repercusión que tiene en los seres humanos.

En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*. La materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, de su carácter de apariencia, de la presencia de criaturas vivas. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra (VE: 43)

La explicación desarrollada por Arendt para trascender el dualismo ontológico apunta hacia la especificidad propiamente humana de la política en la dimensión antropológica. Para ello, parte de la visión ontológica que ofrece esta dimensión de seres vivos como entidades que son simultáneamente percibidos como sujetos y objetos de percepción. Los seres humanos, en tanto que seres vivos, son una diversidad de seres deseantes y deseados que se interrelacionan entre sí de forma *erótica* para construir el mundo. Es en este sentido como Arendt puede afirmar que en los seres humanos *ser y apariencia coinciden*, porque forman parte del mundo y no simplemente existen en él. Sin embargo, la explicación del papel específico que juegan los seres humanos la dimensión ontológica carece de la suficiente profundidad. De ahí que su explicación sea, como sostiene Campillo (2002), confusa e incluso contradictoria porque invierte parcialmente el dualismo metafísico para diferenciar “entre el oscuro reino de la *necesidad natural* y el luminoso reino de la *libertad humana*, entre el «conocimiento» técnico-científico que se ocupa del primero y el «pensamiento» ético-político que se ocupa del segundo” (Campillo, 2002: 167). Esta inversión parcial recorre las siguientes dimensiones provocando una serie de limitaciones descriptivas.

2.5.3. La dimensión antropológica de la política: el triunfo del animal laborans y del homo faber

El segundo plano de análisis es la dimensión antropológica. El fenómeno de *lo político* se inscribe en un nivel de especificidad más concreto al ontológico en el espacio de aparición antropológico. En el límite de la caracterización de la dimensión ontológica se produce un conflicto que atañe a la expresión de la diferencia específica de la vida humana con respecto al resto de seres vivos. Este conflicto es debido a la aparente discontinuidad que surge entre la pluralidad físico-biológica de la *primera natalidad* y la pluralidad biográfico-narrativa de la *segunda natalidad* específicamente entre los humanos. La *segunda natalidad* establece la aparición de la entidad del *nosotros*, calificada como política, dentro de la pluralidad. Esta entidad nace como contraposición de otra identidad, los *otros*, que incluye no solo al entorno y al resto de seres vivos, sino también a otros seres humanos. No obstante, esta contraposición para Arendt es una relación de complementariedad en la política. En

cambio, esta tensión se ha resuelto en la tradición metafísica recurriendo a la aplicación mundana de la jerarquía presente en el dualismo ontológico. El *nosotros* se impone a los *otros* como el Ser lo hace al Devenir por medio de un dualismo antropológico. Para la tradición metafísica, el *nosotros* es la norma, el canon estandarizado y la corrección de lo aceptado como ser humano, es decir, una suerte de guardián de la esencia humana universal; mientras que los *otros* pertenecen peyorativamente al reino inferior y deshumanizado de lo mutable, lo desviado y lo diferente, se corresponde con las variaciones sobre dicho canon.

La dimensión antropológica no es un horizonte único de posibilidad por donde pueden moverse los seres humanos, como si el retorno a su *primera natalidad* o el acceso a la *segunda* fueran irreversibles. Los seres humanos son animales y, por tanto, se encuentran vinculados indefectiblemente a su *primera natalidad*, pero su actividad se desarrolla en un terreno con una especificidad cuyo epicentro son los seres humanos. Sin embargo, es un error entender que los humanos se desenvuelven exclusivamente entre humanos. Por el contrario, pueden interactuar con otros animales, con la vegetación y con el entorno sin que ello suponga una reducción de su *segunda natalidad*. Los seres humanos forman parte de un ecosistema que va más allá de la interacción endogámicamente humana, permitiendo la construcción intersubjetiva del mundo incluyendo la *pluralidad* de la vida.

Arendt lleva a cabo una diferenciación fenomenológica de las tres grandes esferas de la *vita activa* («labor», «trabajo» [«fabricación»]¹³³ y «acción») y una reconstrucción histórica de sus grandes variaciones epocales [...] Arendt trata de delimitar y reivindicar la autonomía de la esfera política frente a las otras esferas de la *vita activa*, con las que ha sido confundida e identificada por la tradición dominante del pensamiento político, desde Platón hasta Marx (Campillo, 2002: 169)

La fenomenología política de Arendt identifica tres actividades o esferas en la *vita activa* que se diferencian entre sí conceptualmente y analíticamente con la intención premeditada de describir los diferentes matices que guarda cada aspecto de la vida humana. No obstante, se trata, como suscribe Arendt, de una diferencia meramente descriptiva. Las actividades de la *labor*, la *fabricación* y la *acción* son, en un sentido *práxico* y pragmático, inseparables entre sí en la condición humana. Las tres actividades convergen en la capacidad común del *initium* o la iniciativa que “hace referencia al comienzo de la acción humana como opuesta al comienzo del mundo. Lo nuevo aparece «bajo la apariencia de un milagro»” (Moran, 2011: 296). De las tres actividades, Arendt dio una mayor importancia a la *acción* por su especial vinculación tanto con la política como con la *segunda natalidad*, pero no desprecia en este proceso el papel que juegan la *labor* y la *fabricación* en su desarrollo. Las actividades humanas no solo son complementarias, sino que además todas ellas son

¹³³ La puntualización entre corchetes remite a la distinción realizada por Enrique Serrano (1996) entre «trabajo» y «fabricación» (Cf. 2.1.2.).

mutuamente necesarias en la vida, tanto individual como colectivamente. Puede parecer una obviedad, pero ocuparse de una actividad en exclusiva unidimensional a los seres humanos y cercena las posibilidades de mostrar la *segunda natalidad*. Para Arendt, el papel de los seres humanos, en tanto sujetos políticos en la comunidad, no se mide por el tipo de contribución que haga al colectivo, puesto que toda contribución es valiosa, sino por el hecho de participar y aportar en el desarrollo de la comunidad. En este sentido, la *acción* no representa un estatus suprahumano desconectado del mundo fenoménico, sino que es el elemento transversal que conecta las actividades humanas entre sí y con el mundo por medio de una relación modular que se encuentra contextualizada con la singularidad de cada vida humana.

Sin embargo, desde el nacimiento del mundo moderno, la *acción* ha sido subyugada y transformada progresivamente en función de las actividades técnicas de la esfera de la *fabricación*. De tal manera que la pluralidad ha sido reducida hasta convertir a los seres humanos en el arquetipo del *homo faber*.¹³⁴ Según Arendt, se ha producido una alienación terrenal que representa “la atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común” (CH: 231). Esto se traduce en la descomposición de la *mundaneidad*, el epicentro de la dimensión antropológica, en “su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo” (CH: 18). Esta desarticulación da como resultado una paradoja: “los seres humanos pierden la fe en el mundo, y su respuesta es intentar superar su dependencia de este mundo mediante su dominio y distanciándose de él” (Moran, 2011: 292). El fin de la *mundaneidad* se produce por efecto de la generalización de la reificación o cosificación [*Verdinglichung*]. Arendt toma esta idea de la tradición marxista, pero la entiende desde una perspectiva fenomenológica como una categoría ontológica del mundo. En este sentido, “la reificación o cosificación es para Arendt el proceso mediante el cual constituimos el mundo a través de la incorporación de los objetos que fabricamos” (Palomar Torralbo, 2014a: 156). La *fabricación* se presenta en Arendt como la actividad que genera mundo y vincula ambas natalidades humanas. Por medio de la *fabricación* los seres humanos se relacionan con el mundo natural, haciendo que los objetos que producen tengan la capacidad de transformar, mediante la acción del trabajo, los elementos naturales (la madera, la piedra, el metal) en cosas del mundo (una mesa, una escultura, unas tijeras). Esta transformación reificadora de *lo* natural en artificial conlleva simultáneamente un proceso de desnaturalización y artificialidad que le sirve a los seres humanos no solo para crear un mundo, sino también para desenvolverse en él. El mundo, que equivaldría al espacio de aparición antropológico, aporta cierta estabilidad frente a la arbitrariedad de los fenómenos naturales, pero su duración no es definitiva, eterna e inmutable. Para que el mundo siga existiendo, el proceso de cosificación debe ser reproducido constantemente.

¹³⁴ Cf. Marcuse, 1981.

El problema que vislumbra Arendt en el proceso de reificación es que el economicismo capitalista posibilita esta cosificación también sobre los propios seres humanos porque los equipara con los objetos que producen y consumen. Este proceso no forma parte de la reproducción necesaria para mantener activo el mundo, sino que representa la expansión por la expansión. La crítica de Arendt al modo de producción capitalista se sitúa en la contrariedad que supone transformar y equiparar la actividad de la *fabricación* (y con ello el trabajo) como si fuera parte de la *labor*. Para Arendt, el trabajo no es algo necesario para la supervivencia y la satisfacción de las necesidades naturales. La reificación de lo humano destruye el carácter fenomenológico de la *mundaneidad* como lugar de encuentro entre las natalidades humanas. De este modo, la finalidad del mundo que resulta de la acumulación desmesurada de capital exclusiva pasa a ser la satisfacción de su circularidad.¹³⁵ En este proceso de la expansión por la expansión ubica Arendt el nacimiento de uno de los pilares del totalitarismo, el imperialismo (Palomar Torralbo, 2014b: 160), que “surgió del colonialismo y tuvo su origen en la incompatibilidad del sistema del estado-nación con el desarrollo económico e industrial del último tercio del siglo XIX” (OT: 36). El imperialismo se diferencia de la conquista y de la colonización su carácter autoproducente y expansivo dirigido a enriquecer no ya a un Estado, reino o imperio concreto; sino a una élite concreta. La consecuencia indirecta de la unión del proceso de producción capitalista y el imperialismo no solo es la desaparición de la *mundaneidad*, sino además la conversión de la pluralidad populacho [*mob*], caracterizado por ser una “masa atomizada, amorfa y unida como fruto del proceso de la modernidad. El populacho es la masa desarraigada «compuesta de los desechos de todas las clases» que se convertirá en uno de los pilares de los regímenes totalitarios” (Birulés, 2007: 33). Los seres humanos mutan en las herramientas animadas que realizan la expansión por la expansión. Para Arendt hay una diferencia radical entre el pueblo, más ligado a la pluralidad, y el populacho, conectado a su desarticulación:

El populacho es principalmente un grupo en el que se hallan representados los residuos de todas las clases. Esta característica hace fácil confundir el populacho con el pueblo, que también comprende todos los estratos de la sociedad. Mientras el pueblo en todas las grandes revoluciones lucha por la verdadera representación, el populacho siempre gritará en favor del «hombre fuerte», del «gran líder» (OT: 190)

En la actualidad del mundo contemporáneo, el *homo faber* está siendo reducido nuevamente y de un modo sutil a su componente biológico, a su animalidad, debido al auge sin precedentes del filisteísmo y el consumismo. El *homo faber* se transforma en el *animal laborans*. La posición antropológica inicial en el mundo contemporáneo es la del *animal laborans*, como “un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única «libertad» consistiría en «preservar la especie»” (OT: 589), y establece como su aspiración social más elevada la conversión en un *homo faber*. En ambos

¹³⁵ Cf. *supra* 1.1.1.1.

casos, la vida humana se encuentra alejada de su espacio de autenticidad. La pluralidad se convierte en una comunidad hostil de consumidores, “esto surge cuando consciente o inconscientemente el moderno proceso de trabajo se toma como un modelo que organiza a los productores por la división del trabajo en un sujeto de masas” (DF: 80). Para resolver esta mutación de la dimensión antropológica, Arendt se centró primariamente en establecer una estructura nominal o dimensión general para la política y no tanto en resolver problemas políticos contextuales¹³⁶ que estarían más ligados a la influencia de la ciencia política. Sin embargo, esta propuesta resulta insuficiente para clarificar la especificidad que quiere resaltar del fenómeno de *lo político*.

2.5.4. La dimensión histórica de la política: la segunda natalidad

El tercer plano de análisis, y el más conciso, es la dimensión histórica. El fenómeno de *lo político* alcanza su especificidad propia al circunscribirse en el espacio de aparición histórico. Este espacio conjuga los elementos característicos de la *natalidad*, la pluralidad y la condición humana de las anteriores dimensiones para representar no tanto una actividad inherente a los seres humanos, cuanto reseñar un suceso epocal dentro de un marco temporal que podemos describir como una realidad política. La característica principal del espacio de aparición histórico es la apertura a la narración conjunta e intersubjetiva que deriva, por un lado, en la relación con el “entre” y, por otro, en el desarrollo completo de la *segunda natalidad*.

No basta definir la política como el campo de la «acción» y del «discurso», puesto que estas formas de sociabilidad y comunicabilidad específicamente humanas están también presentes en el espacio doméstico de la «labor» y en el espacio económico del «trabajo» [...] la acción genuinamente política ya no es, simplemente, uno de los tres campos de la *vita activa*, sino que se convierte en un acontecimiento histórico «milagroso», a un tiempo excepcional y ejemplar (Campillo, 2002: 176)

Cuando Arendt caracteriza la política como un acontecimiento milagroso no se refiere a una cuestión teológica o supraterrrenal, sino en un sentido ligado con la filosofía de la *acción* y la ruptura histórica del *continuum* impuesto por la tradición filosófica. Según Arendt (QP: 66), “los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente lo sepan o no”. La actuación humana no se realiza ni en el vacío ni de un modo *ex nihilo*, sino que está marcada por un contexto histórico. La forma en la que Arendt entiende la historia, como “un relato que tiene muchos comienzos pero ningún fin” (Arendt, 2005: 389), no ata o determina a los seres humanos por medio de cadenas causales, ni por la razón, ni por los

¹³⁶ Aunque Arendt se valía de estos problemas contextuales, como los derechos civiles, la cuestión de la segregación racial, los papeles del Pentágono y la desobediencia civil, para ejemplificar o clarificar ciertos aspectos de la dimensión general que pretendía elaborar con la fenomenología política. No obstante, esta forma de explicarse le acarrió a Arendt más problemas que aciertos a la hora de presentar su propuesta.

acontecimientos, ni por unas supuestas leyes de la historia porque “ningún sistema puede explicar la historia, ya que la historia es realmente una sucesión de sorpresas” (Moran, 2011: 274). Por el contrario, surge como el relato [*story*] elaborado colectivamente a partir de las acciones que los seres humanos han realizado en el pasado. En este sentido, la concepción arendtiana de la historia no está condicionada ni por el pasado, entendido como un orden de cosas que se suponen intocables, ni por el futuro, presentado como un proyecto con un *telos* incuestionable. La historia en Arendt acentúa la apertura a la posibilidad de creación y de novedad, pero sin olvidar los orígenes y el pasado del mundo, puesto que su intención es “evitar el peligro de habitar un presente absoluto, idéntico a sí mismo, sin proyectos ni memoria” (Birulés, 2007: 183).¹³⁷ Cuando hablamos de los orígenes no nos referimos a las causas directas que han llevado a nuestra realidad política a ser como es, sino a la genealogía particular que expresa la relación incierta entre varios elementos aparentemente disociados pero que adquieren una nueva y desconocida significación al orbitar en un mismo centro. Por sí mismos estos elementos resultan inocuos o su rango de influencia está delimitado a un ámbito muy concreto. En cambio, cuando cristalizan en una misma idea común y se vuelven parte de una ideología alcanzan un valor deformador y un sentido autojustificativo imposible de prever hasta ese momento. En el contexto histórico de Arendt, la subjetivación del poder es la idea en torno a la cual cristalizan los elementos que dan lugar a los orígenes del totalitarismo.

Si por «orígenes» no entendemos «causas», entonces los elementos del totalitarismo incluyen sus orígenes. Los elementos por sí mismos nunca causan nada: se vuelve orígenes de los acontecimientos sí y cuando, de repente, cristalizan en formas fijas y definitivas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus elementos concretos entre un número infinito de posibilidades abstractas, y es también la misma luz que debe guiarnos hacia atrás en el siempre oscuro y equívoco pasado de esos mismos elementos. En este sentido, es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de cualquier otro suceso en la Historia (Arendt, 2002: 26)

Los elementos que forman parte de los orígenes del totalitarismo están presentes en la tradición filosófica y no suponen una novedad para la política. La novedad y la potencia que introduce el totalitarismo es la forma en la que conjuga estos elementos. Por esa razón, “el totalitarismo es, en la obra de Arendt, una amalgama de ciertos elementos presentes en todas las condiciones y problemas políticos de nuestro tiempo [...] Tras cada uno de estos elementos se esconde un problema real, presente, sin solventar” (Birulés, 2007: 33). El racismo, el odio a los judíos, la dictadura, la conquista colonial, la *fragilidad* del Estado y la aparición del populacho [*mob*] no representan una novedad para

¹³⁷ Continúa diciendo más adelante Fina Birulés, en relación a la amistad entre Walter Benjamin y Arendt que el propio Benjamin “mostraba cómo la concepción continuista de la historia, entendida en término de progreso, no sólo funciona, de hecho, como una forma de olvido, sino que convierte la historia en un gigantesco proceso de borrado en el que sólo sobrevive la versión de los vencedores” (Birulés, 2007: 184).

el siglo XX. No obstante, su cristalización en torno a la culminación patológica de la subjetivación del poder insta una serie de mecanismos y estructuras de dominación (el antisemitismo, el imperialismo y el terror) que deshumanizan a los seres humanos y configuran un espejo ideológico que deforma la realidad hasta unos límites impensables en ese momento. Para entender la metáfora, Arendt retorna a Kant (1790/1991: 313) cuando concibe la idea de la cristalización: “La formación se opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por así decirlo, por un salto; ese tránsito se llama también *cristalización*”. Por esta razón, y a pesar de la amplia literatura, los testimonios y los innumerables estudios históricos, sociológicos, culturales y filosóficos que se han realizado, el acontecimiento del totalitarismo no termina de ser comprendido en su totalidad.

Para comprender su contexto histórico, Arendt se retrotrae a sus orígenes: el mundo moderno. La Modernidad se ubica entre dos acontecimientos que han transformado la vida pública: por un lado, la época de las revoluciones liberales que comienza en el siglo XVIII y, por otro, el fenómeno del totalitarismo propio del XX.¹³⁸ La importancia de las revoluciones en Arendt es clave para entender la recuperación de la política y, con ella, reafirmar dos cosas: la primera, es progresiva ocupación del *animal laborans* y el *homo faber* de la centralidad en el espacio político, y, la segunda, es la necesidad de recuperar la dignidad de la política y la vida perdidas por el totalitarismo. Arendt entiende que el poder político y la violencia se relacionan mediante una antinomia histórica. Este aspecto parece pasar inadvertido en la tradición filosófica, pues donde existe una, desaparece la otra. La recuperación de la política apela a la capacidad humana para, en ciertos ámbitos, trascender la violencia. Aunque debemos tener en cuenta que la posición de Arendt con respecto a la violencia era más compleja puesto que “no era una pacifista y apoyaba el uso de la violencia en ciertas circunstancias. Pero siempre enfatizó que, como forma de acción, la violencia es impredecible e incontrolable” (Moran, 2011: 288).¹³⁹ Como elemento fundacional del espacio político, la violencia está claramente descartada. Ahora bien, como elemento estratégico para enfrentar una situación histórica de dominación, sí puede ser tenida en cuenta por su relación con el poder.

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente de actuar, sino para actuar concertadamente.

El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece (CR: 146)

¹³⁸ Cf. 2.2.3.

¹³⁹ Cf. *infra* 3.1.2.

Arendt es plenamente consciente de la falta de correlación histórica de su visión de la política con respecto a la realidad político-histórica. Los acontecimientos políticamente relevantes que encontramos en el espacio de aparición histórico representan momentos espontáneos surgen, en muchas ocasiones, de actos y revueltas violentas como las revoluciones, pero no se fundan ni devienen de ellos. En Arendt la distinción es meridiana: de la violencia no surge la política, sino más violencia. Se trata de dos acciones bien diferenciadas, con intenciones y objetivos contrapuestos, pese a falsa percepción de causalidad debido a su posible *continuum* cronológico. Según Arendt, esta concatenación histórica no es y no debe ser considerada como políticamente vinculante. Las revoluciones son momentos pre-políticos o a-políticos cuyo propósito es romper, con los medios que sean necesarios (incluida la violencia), las estructuras de dominación existentes porque son consideradas como anti-políticas y deshumanizadoras. De acuerdo con Arendt, las acciones violentas hacia las estructuras de dominación quedan fuera del ámbito político y pasan a formar parte de una relación donde lo que prima es la estrategia, el belicismo y la fuerza. Entre la acción violenta de la revolución y la acción política de la fundación de un espacio político se produce un momento de oscuridad donde se gestan las mitologías fundacionales de la patria.¹⁴⁰

Por ejemplo, en la revolución americana hay que diferenciar claramente el texto de la *Declaración de Independencia* (1776) de la *Constitución de Estados Unidos* (1787). El primer documento es una declaración oficial de guerra y, por tanto, un documento redactado en un ámbito pre-político como un llamamiento para formalizar la acción violenta contra la administración británica en el territorio de las Trece Colonias. Mientras que el segundo es un documento político redactado como la carta fundacional de un nuevo Estado para su descolonización y, por tanto, sienta las bases de la acción política. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el debate entre Thomas Jefferson y James Madison durante 1787 y 1790. En el período entre medias de ambos documentos se produce el momento de oscuridad de la guerra de independencia (1775-1783), como un período a-político donde el cuerpo político fue suprimido y sustituido por un cuerpo militar. En esta horquilla temporal se establecieron los mitos fundacionales¹⁴¹ de los Estados Unidos de América. Arendt no cuestiona la legitimidad o la motivación de la revolución como elemento de ruptura en la historia, pero la denominación de «política» queda reservada una vez que se ha establecido un *espacio de aparición*. Sin embargo, no debemos olvidar que, al margen de estos acontecimientos históricos puntuales y casi anecdóticos, la realidad política está mediada por el uso de la violencia.

¹⁴⁰ Cf. *supra* 1.2.1.

¹⁴¹ En este sentido, son varios los mitos establecidos en este momento: la figura de los Padres Fundadores (especialmente George Washington, Benjamin Franklin y Thomas Jefferson), la leyenda de Betsy Ross sobre el primer diseño de la bandera estadounidense, el símbolo patriótico de Paul Revere, y el sentido del Destino Manifiesto de Estados Unidos como la tierra de la libertad.

A pesar de la renovación que representan las revoluciones para la dimensión histórica, Arendt también entiende que existe una tensión constante entre los movimientos revolucionarios y de repolitización, y la institucionalización a la que están abocados. Arendt plantea la dificultad de traducir la efervescencia asamblearia en una nueva forma de gobernanza (QP: 90). El problema es que las revoluciones y las estrategias de repolitización no han sabido responder satisfactoriamente para dar visibilidad a *la ley en la tierra*. Los milagros que se han sucedido en la historia no sobrepasaron el momento de euforia inicial sin caer en la repetición de antiguas pautas y estructuras de dominación. En el fondo, podemos argumentar que milagros como las revoluciones liberales del siglo XIX solamente supusieron un cambio en los actores políticos. Para ejemplificar esta falta de trascendencia política tenemos los ejemplos de la Comuna de París (1871) y el Cantón de Cartagena (1783-1784) que crearon una nueva forma de concebir el espacio político, introduciendo novedades políticas, pero cuya estrategia de continuidad fue deficiente y no terminó de asentar materialmente ni de aceptar radicalmente sus principios fundacionales. Más aún, podemos afirmar que en el momento en que el llamado a la revolución se supedita a la cuestión social (SR), la revolución, en tanto movimiento de transformación político, desaparece. Esta idea se puede contrastar históricamente, como afirman Eric Hobsbawm (1997) y Antonio Campillo (2008), con el surgimiento del Estado de bienestar. De este modo, por un lado, se sofocaron las revueltas ciudadanas que abogaban por un cambio en el escenario político y, por otro, se frenó el miedo surgido por la posibilidad de que la revolución soviética se extendiera por Europa. La consecuencia para Arendt es que no se produjeron cambios significativos a nivel político en el *establishment* de su época, sino un empoderamiento progresivo a nivel social. Sin embargo, este empoderamiento no estuvo vinculado con una visibilización política significativa.

La recuperación, por parte de Arendt, de elementos de la vida política clásica en su recuperación de la política, hace pensar a sus críticos que otorga un valor transhistórico a las reflexiones provenientes del mundo grecolatino. Esto podría verse como un prejuicio intelectual. No obstante, Jacques Taminiaux (2006: 165) señala que “no es insólito entre los lectores de Hannah Arendt atribuirle una concepción exclusivamente performativa de la acción y, por consiguiente, sospechar de cierta Grecomanía en sus meditaciones sobre los rasgos constitutivos de la esfera pública”.¹⁴² La recursión a ejemplos históricos que se remontan hasta la fundación de la *πόλις* tendría un aparente efecto nocivo en su metodología, puesto que se basa en una concepción de la política que consideraba como ciudadanos de pleno derecho únicamente a los varones griegos adultos. Frente a la imputación de este prejuicio, y si atendemos en la profundidad a los textos de Arendt, podemos deducir, como también afirma

¹⁴² “It is not unusual among the readers of Hannah Arendt to ascribe to her an exclusively performative conception of action and consequently to suspect a certain Graecomania in her meditations on the constitutive features of the political realm” (Taminiaux, 2006: 165). La traducción presentada del texto original es propia.

Taminiaux (Ibíd.: 165), que “su análisis no se limita en absoluto a la celebración de la performance pura en sí misma, y que la *polis* ateniense no tiene en su pensamiento político el estatus de paradigma”¹⁴³. En otras palabras, Arendt realizó una rehabilitación del legado del pensamiento político griego siendo consciente de los límites prácticos y de los fallos de esta sociedad estamentaria, patriarcal y esclavista. Arendt sí da una importancia significativa a las reflexiones políticas y a los ejemplos de la Antigüedad, tanto griega como romana, porque es el contexto donde se formó su pensamiento, pero no se debe a ellos de un modo idealizado como si quisiera recuperar un paraíso perdido o el resplandor de un pasado glorioso. Si pretendemos encontrar un ejemplo histórico que sea más adecuado a la concepción de la política que defiende Arendt, entonces podemos poner el foco de atención, como afirma Campillo (2002), en las estructuras y las características de algunas sociedades tribales, como las analizadas por Pierre Clastres (1974/2010; 1987) y Marshall Sahlins (1983). En este sentido, para la fenomenología política son de interés aquellas sociedades tribales que tienen presentes elementos como la creación de un espacio intersubjetivo común donde sus miembros tienen un estatus de igualdad, la eliminación de las diferencias de sexo en las actividades productivas, la inexistencia del patriarcado y de las asimetrías sociales, la supresión del tabú político, la falta de un gobierno coactivo y la carencia de la guerra de exterminio.

En resumen, la consecuencia del análisis arendtiano de la dimensión histórica es la percepción de la equiparación entre el poder y la violencia a la hora de fundar un espacio político. Para contrarrestar esta situación, Arendt reivindica la dignidad de la política desde la recuperación y la defensa de la dignidad humana. La fenomenología arendtiana presenta como actividad inacabada el establecimiento de un nuevo horizonte histórico para la reflexión política, en la línea de una lógica post-westfaliana.¹⁴⁴ El futuro de la política pasa por elaborar una nueva *ley para la Tierra* “cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas” (OT: 27).

¹⁴³ “[A careful scrutiny of Arendt’s writings shows that] her analysis is not at all confined to a celebration of pure performance for its own sake, and that the Athenian *polis* does not have in her political thought the status of a paradigm” (Taminiaux, 2006: 165). La traducción presentada del texto original es propia.

¹⁴⁴ En esta lógica post-westfaliana encontramos a autoras como Martha Nussbaum (1999, 2006) y Seyla Benhabib (2005, 2006a, 2006b) que repiensen la *espacialidad* de lo político más allá del marco westfaliano de Estados soberanos, independientes y no injerentes con los demás, buscando una permeabilidad en la idea de territorialidad y en la concepción de las fronteras.

2.6. Conclusiones

“Nadie en el mundo, nadie en la historia ha conseguido nunca su libertad apelando al sentido moral de sus opresores”

Assata Shakur¹⁴⁵

El legado de la fenomenología política de Arendt es una constante creación de interrogantes y una apología de la incitación a reflexionar por uno mismo sobre su propio tiempo. En Arendt encontramos una pensadora diferente, original y con temperamento. Una voz escéptica ante lo dado convencionalmente que rechaza el excesivo personalismo y rigor del academicismo de su época. Por esta razón, fue “profundamente suspicaz de todos los cultos de personalidad, no solamente de los círculos alrededor de Husserl, sino también, más tarde, de los seguidores devotos de Heidegger” (Moran, 2011: 273) y se negó a considerarse a sí misma como filósofa. La forma de concebir la reflexión y el pensamiento por parte de Arendt está más ligada a una suerte de periodismo intelectual que con el retiro contemplativo, e incluso poético, de la pura abstracción. Arendt despierta la querencia y la capacidad para desvelar el sustrato universal que subyace en sus disquisiciones sobre lo anecdótico, lo plural y la *fragilidad* de su tiempo. En sus obras presenta “una colección de atentas meditaciones sobre las experiencias que provocaron el totalitarismo, la forja de burócratas amorales como Eichmann, los autoengaños de la condición del Estado, el declinar de la acción pública en la vida política moderna” (Ibíd.: 274). Arendt recupera muchos de los grandes temas de la filosofía pero sin la desconexión, el hermetismo y la distancia casi monástica con respecto al mundo que denuncia en la tradición metafísica.

El compromiso que Arendt adquiere consigo misma por comprender le lleva a reformular la aproximación hacia ciertos temas universales de la filosofía. Su enfoque parte de sus más acuciantes intereses vitales: la cuestión judía, el totalitarismo, el concepto de mal, la idea de amistad, la filosofía griega y romana, el tema de la revolución y el problema de la violencia. Para ello, no duda en recuperar figuras y corrientes marginadas por la gran tradición del pensamiento metafísico que, para Arendt, comienza con Platón y culmina en Karl Marx. Cabe destacar que todavía reconoce ciertos presupuestos metafísicos en autores coetáneos imprescindibles en su formación como Edmund Husserl, Martin Heidegger y Carl Schmitt. Arendt es una pensadora que no desperdicia una buena intuición, venga de filósofos consagrados como Immanuel Kant o Max Weber, de literatos como T. S.

¹⁴⁵ Frase atribuida a Assata Shakur, la activista, revolucionaria estadounidense y líder del partido *Pantera Negra*.

Eliot o Bertolt Brecht, de pensadores marginales como Rosa Luxemburgo o Walter Benjamin, o de alguien inclasificable como su segundo marido, Heinrich Blücher. Su eclecticismo intelectual está marcado por la vida pública en la pluralidad y, como consecuencia, por la necesidad de escuchar una diversidad de voces discordantes (Moran, 2011). Esta forma de pensar el mundo desde lo diverso, le conduce a adentrarse en lugares indómitos para el pensamiento tradicional, todo con la intención performativa de acercar lecciones del pasado a su propio tiempo y pensar el porqué de su realidad desde la validez que posee su realidad misma. Sin embargo, la recepción de la fenomenología política de Arendt y, en general, de sus obras estuvo marcada por las críticas hacia su falta de coherencia sistémica, su aparente dificultad debida al eclecticismo de los temas que trató y por la evolución interna que sufrían sus reflexiones, que en muchos casos resultaban contradictorias con lo expresado anteriormente. No obstante, en Arendt el problema no es tanto la falta de claridad a la hora de expresarse, como sí la complejidad de las cuestiones abordadas y su peculiar metodología de “pensar sin barandilla” [*Denken ohne Geländer*] la realidad política. La *fragilidad* de su tiempo la forzó a pensar la realidad “como si nadie la hubiera pensado antes” (DHA: 170).

El pensamiento arendtiano se resiste a la sistematización, como describió Mary McCarthy (1976), fue una *no edificadora de sistemas* que careció intencionadamente de una teoría. En una entrevista realizada por Roger Errera en 1973 para la serie *Un Certain Regard*, Arendt afirma, como ya hizo muchas veces a lo largo de su vida, que ella es incapaz de profesar una filosofía política que termine en *-ismo*. Su forma de pensar no puede ser clasificada plenamente por las corrientes tradicionales de pensamiento. Arendt acepta y rehabilita ideas de diferentes tradiciones como el aristotelismo, el republicanismo, el liberalismo y el marxismo; siempre y cuando comulguen el epicentro de cualquier pensar genuino: la *ley en la Tierra*. Como afirma Fina Birulés (2015: 21-22) sobre el pensamiento político de Arendt: “La condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos *alguien* y no *algo*”. La diversidad de sus referencias y la flexibilidad de su terminología conceden a Arendt una perspectiva propia que, aún siendo individual, pretende captar una imagen mereológica y completa que abarque todas las formas de vida posibles. Su singularidad radica en una original capacidad para aceptar el espíritu de la época [*Zeitgeist*] y apuntar el foco de atención de la reflexión política donde la hegemonía del pensamiento hace sombra. De este modo, saca a la luz las contradicciones, los problemas y las auténticas motivaciones que oscurecen el mundo. Comprender el terror de su tiempo no implica olvidar los horrores del fenómeno totalitario. La responsabilidad por parte de Arendt estuvo en reflexionar de un modo filosófico y crítico sobre el fenómeno de *lo político*. Se toma rigurosamente en serio los peligros del vaciamiento político de la vida pública provocados por la deshumanización del totalitarismo. Por ello, las últimas palabras de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a) son de esperanza en el futuro:

Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre (OT: 640)

La fenomenología política de Arendt se origina desde la pregunta por el sentido actual de la política. El análisis que realiza del fenómeno de *lo* político no cuestiona su existencia, sino la errónea comprensión de su sentido general, puesto que no tiene en cuenta la pluralidad. La política no se origina, como sostiene la tradición occidental, como una obviedad natural o una consecuencia lógica que parte del gregarismo humano, tampoco se desarrolla mediante la intermediación de las relaciones de parentesco que configuran un ámbito social cada vez más complejo; más bien subraya el origen artificial de la política partiendo de “que no toda forma humana de convivencia política es política” (Birulés, 2007: 75). Esta comprensión de la política es deudora de la visión aristotélica, de ahí que podamos encontrar cuatro postulados comunes. El primero es que la política no es el resultado de un instinto que se despliega de forma mecánica. El segundo consiste en que no es un derivado automático de la naturaleza, por eso exige un esfuerzo suplementario. El tercero es que la inclinación hacia la sociabilidad es una potencia actualizable de modos diversos y, por tanto, existe una gran diversidad de formas de vida. El cuarto es que, por la propia diversidad humana, se pueden desarrollar una gran cantidad de comunidades políticas.¹⁴⁶ Esta forma de comprender la política remarca la necesidad de reintroducir la pluralidad para pensar nuevas formas de presentar la *espacialidad* de la política. Por esta razón, hace tanto hincapié en la ruptura con la tradición que es capaz de negarla y, en su lugar instaurar la violencia. Como resultado, “no es que las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra hayan devenido «carentes de significado», sino que el modo en que fueron formuladas y resueltas ha perdido su validez” (VE: 37). La *continuum* que dice representar la tradición filosófica occidental en la experiencia del mundo se ha roto en la contemporaneidad, haciendo que los seres humanos ya no pueden reconocerse ni *qua* seres humanos ni como parte del mundo. Lo que está en juego no es solo la dignidad de la política, sino también de la propia vida.

A diferencia de este pensamiento metafísico o metamundano, el pensamiento político es netamente mundano no porque aquel no tenga en cuenta el mundo, ni siquiera no porque no pueda surgir de la preocupación por el mundo sino porque lo que caracteriza, según Arendt, el pensamiento político es que

¹⁴⁶ Aristóteles fue consciente del hecho de la contingencia y la variedad de las comunidades políticas porque se dice que durante su vida recopiló en torno a ciento cincuenta y ocho constituciones de diversas πόλεις para su estudio en el Liceo (Gómez Espelosín, 2001: 171).

aparece y se mantiene en el mundo, es decir se produce y acontece allí donde el pensamiento no puede retirarse sin que deje de ser pensamiento. La política ha de partir y mantenerse en la tesis de que no hay teoría en la que pueda quedar recapitulada la praxis (Palomar Torralbo, 2015: 355)

La apuesta de Arendt para con la política comienza con la recuperación de la filosofía de la *acción*. La *acción* es la capacidad humana transformadora más elevada, conectando la pluralidad y el mundo. Por esa razón, está íntimamente relacionada con la *natalidad*, debido a que “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner en movimiento, que es el significado original del *agere* latino” (DHA: 103). La filosofía de la *acción* rehabilita la noción aristotélica de «πράξις». En este sentido, se entiende como es una actividad carente de motivación e intereses teleológicos asignados externamente, su finalidad coincide con su propia realización. En el ámbito político, esta realización depende del diálogo intersubjetivo cuyos resultados abiertos e inciertos. La filosofía de la *acción* que elabora Arendt no solo retorna a la *praxis* aristotélica, sino que también, como afirma Jacques Taminiaux (2001), alude a dos términos o facultades que no pertenecen a la tradición griega, sino que corresponden con la figura de Jesús de Nazaret y con el derecho romano. Estos términos son el perdón y la promesa, respectivamente. Mientras que el perdón se ubica en el pasado para establecer una conciliación con el presente, la promesa es el compromiso con el futuro y con la dignidad tanto de la política como de la vida. Ahora bien, tratar de entender el pasado no es lo mismo que olvidarlo, hay una responsabilidad ligada con su comprensión. Ciertamente, los hechos del pasado no pueden cambiarse, pero la idea arendtiana del perdón “nos da la oportunidad de comenzar de nuevo siendo liberados de las consecuencias de nuestros propios actos” (Palomar Torralbo, 2013: 288). Del mismo modo, el futuro no puede ser anticipado o predicho como si fuera el resultado de una cadena causal y teleológica. No obstante, por medio de la promesa es posible orientar las acciones humanas para reflexionar, imaginar y plasmar una realidad que vincula la política y la pluralidad mediante un proyecto de futuro común. De ahí la gran importancia que tiene para Arendt la promesa de la política.

Una característica de la acción humana es la de que siempre inicia algo nuevo y esto no significa que siempre pueda comenzar *ab ovo*, crear *ex nihilo*. Para hallar espacio a la acción propia es necesario antes eliminar o destruir algo y hacer que las cosas experimenten un cambio. Semejante cambio resultaría imposible si no pudiésemos eliminarnos mentalmente de donde nos hallamos físicamente e *imaginar* que las cosas pueden ser también diferentes de lo que en realidad son (CR: 13)

La centralidad de la filosofía de la *acción* se basa en que “la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio” (DHA: 44). Por medio de los elementos vertebradores de la *acción*: el perdón y la promesa, Arendt ubica su reflexión en el presente, pero no de un modo *presentista*, sino aceptando el pasado y mirando hacia el futuro. La *acción* arendtiana establece un

arco temporal presente-pasado-futuro donde los tres fenómenos temporales se centran en la relación preferente de la *acción* con el ahora, en tanto instante temporal [καίρως]. El resultado de actuar en este presente *activo*, es la introducción de la peripecia, de la novedad, que brinda un comienzo (*initium*) con la capacidad potencial de transformar el mundo. La peripecia nos ayuda a reflexionar sobre el valor del futuro y, a la par, reconciliarnos con las acciones del pasado. Este *poder-comenzar* [*Anfangen-Können*] algo nuevo rompe en un sentido fenomenológico con la rutina, el conformismo y la monotonía *ad eternum* que instaura el pensamiento metafísico. En todo momento, la *acción* siempre es el resultado de una actividad conjunta que conecta la pluralidad con la *mundaneidad*. Por esta razón, para Arendt la *vita activa* representa el perfeccionamiento de esta conexión.

Las críticas a la fenomenología de Arendt¹⁴⁷ muestran una ausencia en la comprensión del proceso hermenéutico que está siguiendo cuando inicia sus reflexiones o rehabilita sus referencias (autores, ideas, corrientes). El caso más conocido durante la vida de Arendt fue la animadversión que suscitó la recepción de la obra *Eichmann en Jerusalén* (1963/1999), especialmente en antiguos amigos como Gershom Scholem, por el hecho de afirmar que “algunos de los comités de ancianos judíos colaboraron con los nazis en la selección de judíos para los campos, frecuentemente persuadiéndose a sí mismos de que al hacerlo estaban ayudando a otros a escapar” (Moran, 2011: 287). No obstante, aunque Arendt sí habla de la “colaboración que los judíos prestaron a sus verdugos” (EJ: 12), se trata de una lectura clarificadora y descriptiva del papel que ciertos líderes judíos jugaron en las actividades de Adolf Eichmann, sin realizar un juicio de valor. El juicio de valor Arendt lo reservó para reflexionar sobre la experiencia deshumanizadora y el colapso moral de ese tiempo que llevó a los judíos a vivir una vida entre la resistencia y la cooperación. Sin salir del círculo de sus antiguas amistades, los prejuicios intelectuales y las posiciones políticas (la animadversión y el sionismo) de Hans Jonas truncaron su relación con Arendt. Estos aspectos personales terminaron por sesgar la aproximación de Jonas al juicio de Eichmann. Del mismo modo, encontramos actualmente ciertos prejuicios intelectuales en la aproximación general que establece sobre Arendt Jesús Conill en su texto *Ética hermenéutica* (2010). La premisa que defiende Conill es que Arendt no es una intérprete válida ni adecuada para comprender o explicar la sistematicidad de la filosofía de Kant. Si bien fue una ávida lectora de su obra, como demuestra su texto póstumo *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982/2003), la ponderación de la filosofía kantiana que ofrece es totalmente personal, debido a que su interpretación parte de una comprensión *sui generis* y post-heideggeriana de Kant. La cuestión que no parece obviar Conill, es que Arendt en ningún momento pretende erigirse como una comentadora

¹⁴⁷ Cf. 2.1.2.

minuciosa y ortodoxa de las doctrinas kantianas. Por esta razón, Conill (2010: 58-59) está en lo cierto cuando afirma que la interpretación de Arendt sobre la *Crítica del Juicio* kantiana es *perturbadora* para quienes pretendan la hermeneutización de la filosofía de Kant, puesto que desarticula el pensamiento kantiano al olvidar el carácter de *aplicación* del Juicio y separar tajantemente el Juicio de la Voluntad.

Otra crítica destacada a la fenomenología arendtiana se basa en el aparente exceso de formalización que tiene su explicación de la *acción*. Se trata de una acusación que considera la *acción* arendtiana poco menos que como un significante vacío debido a la falta de especificidad para determinar el sentido constituyente de una *acción* propiamente dicha (Moran, 2011). La *acción* arendtiana no es una concepción teórica insustancial o excesivamente abstracta, ni se encuentra vacía de contenido, sino que se trata de un hecho que funda el mundo y, por ende, marca la conexión y la apertura con la pluralidad. Para Arendt, la *acción* comienza a hacer efecto en el mundo mucho antes de la conceptualización de un modelo politológico, que es el baremo de comprensión que rige la filosofía política tradicional. Por lo tanto, la crítica a la excesiva formalidad de la *acción* se encuentra en un plano de análisis diferente al utilizado por Arendt para describirla fenomenológicamente. Por último, queremos subrayar la crítica de Isaiah Berlin¹⁴⁸ y Stuart Hampshire (1978), quienes catalogan a Arendt como una pensadora *amateur* con una inexactitud argumental que se dedica a enunciar diferentes alusiones intelectuales y cuya obra ha sido sobrevalorada en las últimas décadas así como se ha exagerado su importancia en la filosofía contemporánea. Estos autores critican a Arendt por una falta de rigorismo académico de la que ella pretendía huir. No obstante, su reflexión “está comprometida en el intuir fenomenológico. Pero la intuición fenomenológica puede frecuentemente ser vista como mera aserción, una perspectiva subjetiva, impresionista, de las cosas” (Moran, 2011: 300). Como vemos, los diferentes ejemplos que hemos presentado manifiestan que se trata de críticas superfluas que presentan objeciones a su falta de sistematicidad o son lecturas condicionadas por prejuicios intelectuales.

El pensamiento (anti-filosófico) de Arendt es capaz, como Sócrates, de no decir siempre lo mismo sobre las mismas cosas porque se encuentra en un constante diálogo consigo mismo. Por lo tanto, las posibles contradicciones, las ideas diversas, la defensa de posturas contrapuestas y los errores a la hora de abordar ciertas cuestiones contingentes, no son un problema, sino la muestra de que se trata de un pensamiento en constante construcción. Arendt establece pretendidamente un diálogo inacabado con su interlocutor y con ella misma, generando más preguntas que respuestas. Sin embargo, sí es posible abordar críticamente a Arendt desde la propia fenomenología para mostrar las tres limitaciones que, a nuestro juicio, tiene su propuesta política. La primera es la falta de atención

¹⁴⁸ Cf. Jahanbegloo, 1992.

que presta al tratamiento tanto de las relaciones para la sexualidad y el cuidado del cuerpo que limita a la órbita de la *labor*, como de las relaciones productivas ligadas a la *fabricación*. La consideración sobre estos ámbitos está muy ligada a los prejuicios que la propia Arendt tuvo biográficamente. No obstante, si somos consecuentes con la fenomenología arendtiana, se trata de ámbitos relevantes a la hora de pensar el germen de la política. Las condiciones materiales que hacen de la pluralidad un *nosotros político*, a pesar de su aparente pre-politicidad, no pueden ser desatendidos ni dejados a su suerte porque históricamente corren el riesgo de ser intervenidos por estructuras de dominación y violencia. La segunda objeción es la escueta observación de las relaciones domésticas, dejando únicamente apuntado su importancia como la puerta de entrada al espacio político y, por ende, a la visibilización en la vida pública. La configuración de las relaciones domésticas, para ser fructíferas en el ámbito político, no puede basarse en las relaciones parentales de dominación y subyugación a la figura del *pater familias*. El papel de estas relaciones debería reformularse actualmente para evitar el riesgo de introducir ciertos prejuicios y prácticas totalitarias en el espacio político. La tercera objeción es la incapacidad para distinguir abiertamente la diferencia entre *lo social* y *lo político*, debido a que su línea de demarcación es considerablemente sutil y está basada en una serie de matices originados por la ruptura con la tradición filosófica.

De las tres limitaciones que presentamos, la más problemática es la distinción de *lo social* con respecto a *lo político*. La dificultad para entender esta distinción se encuentra en la instrumentalización generalizada que sufre la política. El surgimiento de la *esfera social* potenció la equiparación entre las relaciones sociales y las políticas al imaginar la vida pública como una gran familia unificada por el vínculo de propiedad propio del nacionalismo moderno entre la etnia y la tierra (Campillo, 2008). Se instaura una relación especial de parentesco,¹⁴⁹ forzando a los seres humanos “a estar juntos en «fraternidades» u otros grupos para proteger su humanidad” (Moran, 2011: 298). El auge de la *esfera social*, que incluye la defensa de la propiedad privada, la estratificación social y la dominación patriarcal, coincidió históricamente con la aparición del Estado moderno como unidad básica de la política (Engels, 1884/1981). El espacio político se asimila con un gran οικός encargado de la administración doméstica colectiva [*Volkswirtschaft*]. Por estas razones, según Arendt, las estructuras de la *esfera social* no pueden ser consideradas como parte del ámbito político. A pesar de que las relaciones políticas emerjan de la sociabilidad humana, éstas deben establecerse como “un espacio de interacción y de diálogo entre una pluralidad de seres que se reconocen unos a otros como individuos a un tiempo diferentes y equivalentes, libres y responsables, capaces de tomar la iniciativa y de actuar concertadamente” (Campillo, 2002: 174). No obstante, esta concepción más bien formal de *lo político* plantea ciertos interrogantes al considerar la *esfera social* como parte del

¹⁴⁹ Cf. 2.2.2.2.

espacio político. Esto transforma la política en una función de la sociedad, donde la *acción*, el discurso y el pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social (CH: 45). La solución a esta disyuntiva se encuentra en el papel que cumple la peripetia en la vinculación entre acción política y el *Zwischen-Raum*. La capacidad, como expresa Fina Birulés (2015: 28), de “hacer visible el quién”, al margen de la violencia y de intereses espurios, solamente es posible en un espacio fundado por la pluralidad política. La separación entre *lo social* y *lo político* se centra en remarcar la diferencia que existe entre el *Zwischen-Raum* y la *esfera social*, al menos en un sentido formal. Arendt piensa esta separación en contraposición al desarrollo de la URSS y de la forma de entender la política del bloque soviético. En este sentido, la separación formal de estos ámbitos puede ser entendible porque el espacio político es el lugar formal para la *acción libre* y el diálogo intersubjetivo entre iguales. Ahora bien, en el ámbito material no se desentraña cual es su función, ¿sobre qué asuntos se discute en el espacio político? Para responder a esta cuestión, Arendt tuvo que adentrarse someramente en el ámbito de la politología y reconocer que el diálogo político se produce sobre temas sociales, pero traducidos como cuestiones que incumben a la estabilidad de la comunidad. Por ejemplo, en un primer momento la educación es una *cuestión social* cuya solución estaría más próxima a interacciones privadas que al ámbito institucional. Sin embargo, se vuelve una *cuestión política* en la medida que presenta un desafío que requiere una solución institucional y cooperativa. La educación sería una *cuestión política* en la medida en que aborda la formación de ciudadanos. De esta forma, Arendt termina por matizar la diferencia y la relación entre *lo social* y *lo político*.

La rehabilitación que hemos hecho de la fenomenología política de Arendt refleja nuestro interés por repolitizar la *espacialidad* conforme a nuestra realidad histórica y política. A pesar del alto nivel reflexivo e ideal de la fenomenología política y de la pretendida falta de prescripción politológica y activista de los escritos de Arendt, su intención es aterrizar la política atendiendo a una serie de características mínimas que para Arendt son innegociables, siendo la más importante la aceptación y apertura a la pluralidad. Por esa razón, para cumplimentar esta premisa fundamental de Arendt no solo es necesario comprender la política como la actividad que recoge la acción conjunta e intersubjetiva en un *espacio de aparición*, sino que además es necesario elaborar un marco institucional que dé legitimidad y durabilidad a las estrategias de repolitización del espacio político. La política tal y como la concibe idealmente la fenomenología arendtiana se identifica íntimamente con el modelo de una democracia directa, de ahí su fascinación tanto en el modelo ateniense de la *πόλις* en la Antigüedad como el caso de los pequeños sistemas de repúblicas de consejos [*Räterepubliken*] que nacieron a partir del mundo moderno revolucionario. Para Arendt, la

democracia directa y las repúblicas de consejos ejemplifican la puesta en práctica de las características y los límites formales que en un sentido mínimo son necesarias para poder hablar de política, a saber: la aceptación de la pluralidad en la comunidad política, la libertad y la igualdad intersubjetiva; la deliberación *activa* y la participación constante en los asuntos políticos; la ausencia de violencia sistémica; la asunción del conflicto y la posibilidad agónica de alcanzar un acuerdo; y la existencia de un marco institucional que garantice su existencia y desarrollo. Sin embargo, hay determinados límites que la experiencia histórica nos ha demostrado que es mejor no trascender porque de lo contrario repetiríamos los errores del colonialismo, el imperialismo, el totalitarismo y la guerra. Aunque en un primer momento podamos llegar a pensar que la democracia directa es el único modelo compatible con la fenomenología arendtiana, la propia Arendt no estaría de acuerdo con esto. La vinculación con la democracia directa es contingente y, como tal, si pudiéramos concebir un modelo diferente que mantenga estas condiciones mínimas, Arendt no tendría ningún reparo en aceptarlo. La lección de la fenomenología política es la capacidad plástica y maleable que tienen los seres humanos para adaptarse y crear nuevos contextos históricos.

La concepción de la política que está poniendo de relevancia Arendt no representa un ideal normativo inalcanzable o un ejercicio estético que concatena ideales románticos, como sostuvieron Canovan (2000) y Jay (2000). Por el contrario, representa la conjunción *práxica* y pragmática de una pluralidad de formas de vida que se organizan en torno a un mismo *espacio de aparición*. Sin embargo, la fenomenología de Arendt se centra demasiado en garantizar las condiciones formales para la política y remarca poco las condiciones materiales y el activismo necesario para reivindicarlas. Este aspecto material que para Arendt era obvio y estaba garantizado idealmente en la pluralidad, en el mundo global es algo que debemos reclamar previamente si queremos elaborar o abordar nuestra realidad política. Lo material y lo corpóreo son cuestiones que orbitan en torno al fenómeno de lo político porque hay maneras en que objetivamente se viven mal y esto repercute negativamente en la viabilidad de la política. Por ejemplo, en una situación de penuria o pobreza extrema sin un mínimo de alimentación, de cobijo o de salud. Para construirse como ciudadanos, los sujetos políticos deben poder vivir antes como seres humanos. Lo fundamental en política es establecer cuáles son los mínimos aspectos formales y materiales sobre los que es necesario un acuerdo y, por tanto, una posible universalización. Sin este acuerdo se rompería algo más importante y vital para la política como es el orden, la estabilidad o, en el caso de Arendt, el *Zwischen-Raum*. Nuestro objetivo en adelante es asumir el legado fundamental del modo de interpretar la política y repensar nuestra realidad política, poniendo en foco de atención en las posibles vías teóricas que puedan inspirar una o varias estrategias de repolitización del espacio político que acepten como punto de partida la *nueva ley en la Tierra*.

Capítulo 3. El arte de la política

Introducción

La fenomenología política de Arendt nos propone una metodología y una forma de comprender la realidad política que toma como base un optimismo antropológico, la creencia en el valor de la promesa de la política. Sin embargo, en el mundo global nos encontramos inmersos en un momento de escepticismo antropológico que subsume la política en el entramado corporativo del capitalismo monopolista de Estado y la narración de la *Neolebenswelt*. Arendt nos proporciona las claves y los cimientos filosóficos para repensar y realizar un diagnóstico de la realidad política de nuestro tiempo. Nuestra intención es valernos de la fenomenología política para establecer una estrategia de repolitización de la vida pública pensando más allá de Arendt. Para ello, actualizamos la relación de mutua co-pertenencia entre el fenómeno de *lo político*, la pluralidad política y el *Zwischen-Raum*. Actualmente, nuestro momento histórico se inscribe en una época post-totalitaria cuyo *acontecimiento propiciante* es lo que hemos descrito como la virtualización del poder. Esta idea surge de modo similar a la culminación de la subjetivación del poder que analiza Arendt para desentrañar las formas de dominio y deshumanización que fueron desconocidas en su época. Por nuestra parte, nos encontramos en el inicio de esta virtualización del poder. Cada día se hace patente la idea de que el elemento central en las relaciones de poder predominantes no se encuentra en la relación directa entre la voluntad de uno o varios sujetos, sino en el uso y digitalización de herramientas de control sobre los propios sujetos. Con el inicio de la tercera revolución industrial a finales de la década de los noventa del siglo XX, se desarrolló una tecnología sin precedentes (la invención del sistema GSM, la apertura de la Internet y la creación del correo electrónico, la aparición de dispositivos microelectrónicos como la PDA, el USB, el Mp3, el Smartphone, el iPad, etc.) que produjo un vuelco de la realidad a los recientes ecosistemas virtuales. El mundo sufre en este momento la digitalización de amplias parcelas de la vida (información personal y gubernamental, redes sociales, intercambios y transacciones económicas, etc.). En este contexto, la tecnología puede considerarse como una herramienta, hoy ya insustituible, de poder. La deshumanización de la subjetivación del poder, que tanto temía Arendt, se vale hoy día de los ecosistemas virtuales.

En el mundo global, el control de la tecnología es en buena medida en control del poder. Las herramientas virtuales que los gobiernos, las CTN y los particulares emplean como formas de control han superado los límites marcados por sus creadores, siendo capaces de actuar de manera autónoma. Por medio de interacciones de metadatos, procedimientos de búsqueda, sistemas de recopilación y almacenamiento de información, algoritmos predictivos, y medios de seguridad en red; las

herramientas virtuales aprenden a superar las limitaciones de la subjetivación del poder (la empatía, la finitud de los sujetos, la corporeidad, la incapacidad para procesar voluminosos paquetes de información, etc.). El poder ya no pertenece a uno o varios sujetos interconectados, sino que es el propio sistema el que controla el mundo sin la necesidad de una supervisión humana constante. La virtualización del poder es la sustitución de la política por la administración técnica de la sociedad y de cada aspecto general de la vida, generando nuevas estructuras y mecanismos de dominación. Los ecosistemas virtuales tienen la capacidad de traducir la información de la realidad en un lenguaje de *bits* cuantificable y mensurable para organizar, reducir y manipular la propia realidad. De este modo, los diferentes ámbitos materiales de la vida tienen validez en el mundo global si poseen un eco virtual. En estos entornos, el poder se manifiesta con absoluta libertad. La capacidad de coacción de lo virtual no tiene en apariencia límites porque emplea la intimidad y la complicidad que los usuarios vuelcan voluntariamente en el ciberespacio. En nuestra realidad política existen problemas de corte político que no son resueltos de manera satisfactoria porque no se abordan con la profundidad necesaria, sino que se banalizan y se presentan como cuestiones secundarias a la nueva vida auténtica, es decir, la vida virtual. La violencia, el *laissez faire* del capitalismo, la política imperialista, los nuevos nichos económicos, el uso de la tecnología, el consumismo, la segregación y la deshumanización no son cuestiones novedosas en el siglo XXI. Muchos de estos problemas son una constante histórica y otros se pueden rastrear en nuestro tiempo reciente, especialmente en las últimas décadas de lo que Eric Hobsbawm (1997) caracterizó como el *siglo XX corto*. Sin embargo, la forma en que cristalizan en torno a la virtualización del poder sí representa un marco sin precedentes. La realidad política actual queda deformada por el espejo ideológico de la *Neolebenswelt* que engloba los elementos de la virtualidad del poder, a saber: la globalización, la sacralización de lo virtual, el *síndrome totalitario*,¹⁵⁰ y el poder inteligente.¹⁵¹

En primer lugar, el florecimiento de la globalización, tras la caída de la política de bloques en la Guerra Fría, representa el fenómeno de propagación e interrelación a escala planetaria de los intereses corporativos y de la ideología del *establishment* occidental como si fuera universal. No podemos hablar de la globalización como un proceso lineal, sino más bien “es una especie de fenómeno multidimensional que afecta a diversos ámbitos de actividad e interacción: económico, político, tecnológico, militar, legal, cultural y medioambiental” (Held, 2009: 412). En este fenómeno, cada esfera posee unas pautas de interrelaciones y una lógica interna diferentes que dan como resultado una compleja red de relaciones e implicaciones mereológicas en el resto de ámbitos. La globalización ha permitido a la pluralidad conectarse entre sí, haciendo más cercana la relación con los *otros*. La

¹⁵⁰ Cf. *supra* 2.2.3.

¹⁵¹ Cf. *supra* 1.1.2.

reducción de las distancias y de las fronteras geográficas de la comunicación visibiliza los problemas, los intereses y las exigencias de los *otros*, reduciendo su lejanía y promoviendo una empatía [*Einfühlung*] de carácter global. Podría pensarse que la globalización trae nuevas posibilidades de hacer política. Por ejemplo, Kwame Anthony Appiah (2007) destaca la capacidad actual para entablar una comunicación con la pluralidad donde los *otros* dejen de ser visto como entidades nebulosas y desconocidas, y se conviertan en personas cercanas. Sin embargo, este aspecto filosófico e intersubjetivamente relevante de la globalización surge como un resultado colateral de la universalización del proceso de producción capitalista que sustituye a la política como el vector que debería dirigir la vida pública global. Esta unidad continúa reproduciendo la necesidad de circularidad constante que demanda el imperativo del capital, en lugar de establecer una comunicación política que visibilice a los *otros*. Este hecho se gesta a partir del Consenso de Washington (1989) para crear un libre mercado planetario que minimice los gastos de producción, distribución e intercambio comercial. La función principal de este proceso es maximizar el rendimiento y los beneficios por medio de un *laissez faire* en los nuevos nichos económicos que se abrieron tras la caída del telón de acero. La globalización se convierte *de facto* en el mecanismo principal para un imperialismo de carácter planetario que no se basa primeramente en invasiones y guerras, sino que emplea las nuevas tecnologías virtuales para el control por medio de medidas económicas como los aranceles proteccionistas, las deslocalizaciones empresariales, los bloqueos comerciales y las sanciones económicas.

El verdadero horror no está en el contenido particular que se esconde tras la universalidad del capital global, sino en el hecho de que el capital efectivamente es una máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que lo anime (Jameson y Žižek, 1998: 175).

La consecuencia principal de este imperialismo económico para la pluralidad es la tendencia paulatina a la homogeneización socio-cultural. La *aldea global* de Marshall McLuhan (2015) acaba siendo construida a partir de la imposición de los criterios de Occidente, que reducen la diversidad bajo criterios técnicos y económicos. La consolidación de la globalización extingue los lugares “incivilizados” de la faz de la tierra y elimina la percepción de que sigue habiendo núcleo y periferia. El alcance de las redes globalizadoras es planetario, visibilizando paulatinamente la idea arendtiana de *Un Mundo* ante el que no hay alternativa. No hay un espacio *afuera* al margen de las influencias globales. Este peligro ya es descrito por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a). No hay posibilidad de situarse al margen del espacio y la narración hegemónica elaborada por la globalización (Campillo, 2015), porque hacerlo provocaría “la expulsión de la humanidad” (OT: 420). Este cierre a lo otro es uno de los elementos clave de narración de la *Neolebenswelt*.

En segundo lugar, la creación del mundo virtual abre un ámbito distinto de interacción al de la visibilización pública. En el mundo global, buena parte de *lo humano* gira hacia la órbita de *lo virtual* en detrimento de *lo tangible*, *lo corpóreo* y *lo comunitario*. Los ecosistemas virtuales y las relaciones ciberespaciales derivadas de las nuevas tecnologías son elementos esencialmente anti-políticos. Esto se debe a los intentos de la precarización de la vida no-digital o analógica para hacer que, progresivamente, *lo virtual* sustituya a la política como motor de la vida pública. Este proceso de sacralización convierte los entornos digitales en marcos de referencia intocables en el mundo global, condicionando la configuración de las comunidades políticas. Las relaciones ciberespaciales forman una apariencia de cercanía *on line* bajo la forma de redes virtuales. En oposición a estas redes, encontramos las comunidades sociales con una cercanía *off line*. Tanto las comunidades sociales como las redes virtuales establecer relaciones intersubjetivas, pero cada una de ellas tiene una configuración esencialmente diferente. La rapidez, la simplicidad y la facilidad para establecer una comunicación por medio de las redes virtuales se contraponen a la complejidad y el esfuerzo para establecer relaciones vinculantes. Como sostiene Zygmunt Bauman (Bauman y Lyon, 2013: 47), las redes virtuales generan la apariencia de cercanía y relación, pero “sirven básicamente para compartir diversión, y su disposición para venirle a ayudar a uno en caso de un problema no relacionado con ese «centro de interés» no debe ponerse a prueba”. En cambio, las comunidades sociales ofrecen una cercanía tangible y conllevan una serie de responsabilidades y de deberes para no solo formarse, sino también mantenerse.

La sacralización de las redes virtuales tiene dos consecuencias que dañan la política: por un lado, el ciber-fetichismo otorga a *lo virtual* una categoría de autoridad suprahumana, subordinando la condición humana a los entornos digitales; y, por otro, el solucionismo tecnológico (Hardin, 1968; Morozov, 2015) otorga a al mundo virtual y la tecnología un halo de omnipotencia. La caracterización anti-política de *lo virtual* se traduce en lo que César Rendueles (2013) denomina como *sociofobia*, donde la privacidad analógica se convierte en el mayor obstáculo para la sacralización de *lo virtual*. El uso mayoritario de estos ecosistemas se realiza a modo de placebo, aunque se haya favorecido una nueva forma de interacción conocida como ciber-activismo. No obstante, esta interacción está más próxima al ciber-fetichismo que a la implicación política ciudadana. La interacción en los entornos virtuales aminora o diluye la responsabilidad cívica, la participación y la acción política debido a la atracción que genera la creencia en el mundo virtual como el espacio de la auténtica liberación y autorrealización personales. El desafío pendiente actual, que no nos ocuparemos desarrollar, sería realizar una reflexión estratégica sobre cómo es posible politizar e integrar estos ecosistemas virtuales en la reformulación de un espacio político global.

En tercer lugar, la violencia continúa siendo una constante para los seres humanos, pero sus manifestaciones actuales se enmarcan en un momento post-totalitario. En el mundo global se instaura una violencia sistémica que coincide con la capacidad de influencia y coacción de la *Neolebenswelt*. De tal modo que la realidad política internacional está marcada por la existencia de países que no pueden realizar determinadas actividades políticas o intercambios económicos debido a la intromisión del mundo occidental. Por ejemplo, países como Irán, Cuba, Ucrania, Somalia y Sudán se encuentran saturados por las sanciones económicas de los organismos internacionales; Palestina, Libia y Sáhara Occidental sufren un proceso de ocupación extraoficial; y Nicaragua y Venezuela están inmersas en una injerencia extranjera o en un bloqueo comercial. Estas prácticas, basadas son una forma de violencia *ad baculum*, dificultan considerablemente el desarrollo, apertura y visibilización global de los países que no pertenecen al Primer Mundo.

El terror ante una guerra total ha dado paso al peligro acechante del *síndrome totalitario* (OT; Friedrich y Brzezinski, 1956; Leiva Bustos, 2017) dentro de las sociedades actuales y los gobiernos de las democracias liberales representativas. A pesar de que el totalitarismo haya sido erradicado como forma de gobierno, la reproducción de *vestigios totalitarios* continúa siendo un riesgo y un signo de cruda vigencia en nuestra realidad política. Europa y Estados Unidos están viviendo en los últimos años el auge de los discursos nacionalistas y de la progresiva normalización de una retórica xenófoba y autoritaria que se nutre de los temores de los ciudadanos ante el porvenir, en buena medida debido al desmantelamiento progresivo Estado de bienestar. Muestra de ello son las figuras públicas como Donald Trump en Estados Unidos, Marine Le Pen en Francia, Matteo Salvini en Italia, y Albert Rivera y Santiago Abascal en España; o la aparición de partidos políticos como el *Partido de la Libertad de Austria* (FPÖ), *Alternativa para Alemania* (AfD) y *Liga Norte* (LN) en Italia. Como vemos, la posibilidad totalitaria en el mundo global se encuentra latente. La normalización de la violencia, el aumento de la asimetría social y la dominación en el espacio político no hacen sino favorecer su renacimiento. Asistimos en nuestra realidad política más inmediata a la representación de una especie de estado de naturaleza hobbesiano entre los Estados y sus actores civiles. Más allá de las fronteras estatales reina un estado de tensión constante, lo que nos conduce de vuelta a hacer del miedo el elemento central de las relaciones intersubjetivas. La *fragilidad* de nuestro tiempo en combinación con la cristalización de la violencia da como resultado que la estabilidad del espacio político se encuentre constantemente en vilo.

El problema que subyace con la virtualización del poder es similar al que tuvo que enfrentar Arendt, puesto que en ambos casos vivimos en un mundo de despolitización y vaciamiento del espacio político. Sin embargo, a diferencia del mundo vivido por Arendt, la pérdida de espacio actualmente se

presenta como la apertura de oportunidades privadas de autorrealización personal y de aumento del horizonte de la libertad individual. Estos espacios no representan un inconveniente para los intereses corporativos de las estructuras de dominación vigentes. Todo lo contrario, incluso, como afirma Nancy Fraser (2017), se potencian. El capitalismo actual es abierto y tolerante en lo referente al reconocimiento de minorías y movimientos sociales, como por ejemplo el feminismo, los derechos LGBT+ y el multiculturalismo. De esta manera, muestra su cara progresista. Sin embargo, este carácter liberal o tolerante neutraliza *lo* político, puesto que en lo esencial (los aspectos económicos-productivos, la exclusión, la segregación, la precariedad) este sistema se mantiene inalterable y rígido. En un cálculo de riesgo/beneficio, resulta más beneficioso para la circulación del capital permitir puntualmente la manifestación temporal del descontento generalizado y la visibilización superficial de la diversidad siempre y cuando no aliente una crítica contra la *Neolebenswelt*. Se promueve, por tanto, una disidencia frívola y *yuppie*, controlada y dirigida hacia cuestiones que no afectan ni a la cohesión estructural del *establishment* ni, y este aspecto es el más importante, sus fuentes de poder. En los últimos años encontramos multitud de ejemplos acorde con este patrón como son la utilización mediática y la consecuente banalización de las revoluciones de colores, los movimientos de las mareas ciudadanas y el movimiento popularmente conocido como Primavera Árabe, además de la desacreditación de los movimientos de protesta contra el sistema como *Occupy Wall Street* o el *15M*, y el movimiento contra las agresiones y el acoso sexual *#MeToo*.

La metáfora del neón nos sirve para evidenciar el síntoma del raptó de *lo* político. La luminosidad artificial y fluorescente del neón visibiliza únicamente aquellos elementos que, de un modo filisteo y consumista, celebran el alejamiento de la vida pública y la reclusión en la vida privada. Sin embargo, se trata de un trampantojo, un engaño que cautiva con promesas de una felicidad inmediata a los seres humanos, pero que enmascara una estructura de dominación que esclaviza la *psique* y crece a expensas de su propia humanidad. Esto genera que los valores doctrinales y parciales de determinados grupos, como los *neocons*, los *teocons* y los fascistas, vean en la virtualización del poder nuevos espacios para imponerse y, por eso, traten de ocupar el espacio dejado por la neutralidad liberal. Los convencionalismos sociales promueven, como sostiene Slavoj Žižek (2010a), en un cierto cinismo ideológico que apuntala la existencia de una servidumbre (voluntaria) en el mundo global.: los seres humanos serían conscientes (hasta cierto punto) de la distorsión ideológica impuesta por las élites dominantes y, aún así, aceptarían la dominación y la obediencia so pretexto de la imposibilidad de cambiar la jerarquía social. Nuestra búsqueda de estrategias de repolitización pretende romper la inercia imperante de progresiva despolitización y deshumanización que atenaza al espacio político.

3.1. La reformulación de la fenomenología política

“Cuando te das cuenta de que el mundo que has ayudado a crear será peor para la nueva generación y para las siguientes, y de que no deja de reforzarse la capacidad de esta arquitectura de la opresión, comprendes que hay que denunciarla y que, por eso, debes aceptar todos los riesgos. Cualquiera que sean las consecuencias”

Eduard Snowden

3.1.1. Pensar la política desde el realismo utópico

El marco teórico y filosófico donde inscribimos nuestra contextualización de la fenomenología política es el *realismo utópico* (Giddens, 1993). Al igual que Anthony Giddens piensa la política desde el reconocimiento de “la inevitabilidad del poder y no percibe su utilización¹⁵² como algo inherentemente nocivo” (Giddens, 1993: 152), nos valemos de lo que denominan *realismo utópico* para profundizar en la capacidad coordinadora y transformadora del poder en la política. Este horizonte se configura a través de la interacción de dos ejes: en el primero, se ubica en un término medio político entre lo local y lo global, y en el segundo pretende conjugar “la presencia simultánea de una política emancipadora en pos de la igualdad y la justicia, y de una política de vida que propicia tanto la autorrealización del yo, como el logro de una vida satisfactoria y plena para todos” (Andrade Carreño, 2015: 103). La política se inscribiría en este contexto con una doble intención, inspirada por Slavoj Žižek. Por un lado, el espacio para las decisiones políticas se está abriendo y, por otro lado, no puede ser reducido a los Estados-naciones o su interacción con el resto de actores políticos globales (las CTN, los *lobbies*, y las entidades regionales y multinacionales). La razón de este contexto se encuentra precisamente en que hemos ejecutado hasta las últimas consecuencias la undécima tesis de Ludwig Feuerbach,¹⁵³ es decir, hemos tratado de cambiar el mundo con una velocidad sobre la que no hemos sido capaces de reflexionar. Nuestra reflexión sobre el fenómeno de *lo político* recoge este testigo para afirmar que es tiempo de interpretar y reformular de nuevo alternativas de repolitización frente al progresivo vaciamiento del espacio político. La aceptación del *realismo utópico* representa para la tradición filosófica una especie de realismo mágico¹⁵⁴ en la vida pública, en tanto que supone *pensar en lo imposible*.

¹⁵² Giddens está hablando del poder en un sentido amplio, para él “representa el medio para lograr que las cosas se hagan” (Giddens, 1993: 152).

¹⁵³ La undécima tesis sobre Feuerbach expresa lo siguiente: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (Engels, 1888/1975: 73).

¹⁵⁴ El realismo mágico es el movimiento literario surgido a mediados del siglo XX en Hispanoamérica y entre sus máximos representantes se encuentran Mario Vargas Llosa, Miguel Ángel Asturias y Gabriel García Márquez. Cuando hablamos del realismo mágico para hablar de cómo el pensamiento tradicional entiende el realismo utópico hacemos hincapié en la característica que atribuye a los hechos reales una connotación fantástica, como

Por un lado, la posición del *realismo utópico* es utópica porque abre la reflexión sobre la posibilidad de propuestas alternativas para el futuro que asuman la *fragilidad* de nuestro mundo. La adopción de una mirada utópica tiene que poder pensar la realidad por medio de un nuevo filtro ético no excluyente (Jameson, 2009: 22). Por el contrario, el presente vaciamiento y despolitización del espacio político impide pensar el mundo más allá de los intereses corporativos y el actual economicismo capitalista. El asunto no es revestir de moralidad o legitimación ética la realidad para hacer más agradable el conformismo en las estructuras de dominación. Las medidas reformistas y parcelarias (como la ética del consumidor, las ideas de caridad y filantropía, etc.) resultan insuficientes porque solo apaciguan el descontento social y no contribuyen al desarrollo de un *ethos* político. Limitarse a enmendar temporalmente la realidad para perpetuar sus causas estructurales no parece un procedimiento muy adecuado para elaborar estrategias de repolitización del espacio político. Por otro lado, de manera complementaria, es realista porque asume sin ambages la materialidad y la hegemonía de determinadas estructuras de dominación. Acepta una visión de la realidad sin ofrecer una narración ingenua o excesivamente idealizada. Además, es realista porque incluye en la comprensión de la política la base material y finita sobre la que se asienta el mundo: el sustrato o nicho que da lugar al espacio ecológico en el que nos encontramos. La política no nace en un entorno abstracto o teórico, sino que surge de este sustrato. Ser realista es aceptar la heterogeneidad y el multiperspectivismo implícitos en el mundo. Nuestro análisis del fenómeno de *lo político* es inseparable, como expresamos a lo largo de las siguientes páginas, de la relación entre la pluralidad y el mundo, e inviable si dicha relación no se asume con todas sus consecuencias. La defensa de una posición realista no es una cuestión baladí o un juego teórico inocente, sino que parte de necesidad de construir en el mundo una alternativa viable que rompa con la actual comprensión *presentista*¹⁵⁵ de la realidad. La vinculación entre el realismo y el utopismo se establece por medio de la aceptación categórica de la realidad, sin idealismos ni enmascaramientos, para decidir cómo trascenderla. El *realismo utópico* representa, por tanto, una reflexión *activa* y urgente sobre los peligros que estarían provocando un nuevo colapso moral e intelectual en nuestro tiempo.

La aceptación de una realidad plural como la nuestra debe partir de la asunción de las condiciones materiales y básicas que existen en el sustrato ecológico del mundo. De este modo, evitamos tanto la reducción de la pluralidad a una mera multiplicidad de sujetos, como la concepción de un origen abstracto o supra-mundano. La idea que permite conectarnos con esta pluralidad natural es la noción arendtiana de *amor mundi*¹⁵⁶ (Young-Bruehl, 2006; DF) e incide en la necesidad de aceptar la realidad

si el realismo utópico fuera una narración realista del mundo pero donde se han introducido elementos fantásticos que el pensamiento tradicional no admite como parte de la reflexión sobre la política.

¹⁵⁵ Cf. *supra* 1.3.

¹⁵⁶ Cf. *supra* 2.5.2.

tal como se nos presenta fenoménicamente ante nosotros. El amor por el mundo representa la aceptación de la diversidad y sus imperfecciones. La afirmación radical de la pluralidad de la vida debe traducirse en un amor existencial y vitalista hacia los demás seres vivos, no en un sentido romántico. Esta forma de asumir la realidad se convierte en el pilar fundamental de nuestra reformulación de la fenomenología política. Para comprender definitivamente esta relación, conjugamos la noción arendtiana de *amor mundi* con la idea žižekiana de amor, puesto que en ambos se trata de una vinculación sin posibilidad para la sublimación. Por ello, refuerza la aceptación entre la mutabilidad del mundo y la diversidad de la pluralidad. De esta manera, nos distanciamos de la idea de introducir la política de un modo idílico y abstracto en el mundo. Nuestra fenomenología rompe con cualquier prejuicio, reminiscencia o valor transhistórico que pueda generar un tabú político.¹⁵⁷ La asunción del sustrato ecológico como la base material de la política es la forma en que ésta entendemos que entra a formar parte del mundo. Recuperamos la importancia que Heidegger otorgó a la protección del mundo, su cuidado [*Sorge*], pero consideramos esta actividad como la condición pre-política material innegociable. En última instancia, hacer política nos remite a una materialidad que no puede ni debe exceder los límites marcados por el espacio ecológico. No pensamos la política en el vacío de lo abstracto, sino insertada en la realidad tangible del mundo, en una realidad que aceptamos sin cortapisas.

¿Qué es el amor? El amor no es idealización. Todo verdadero enamorado sabe que si realmente amas a una mujer o un hombre no lo idealizas, a él o a ella. El amor significa que aceptas a esa persona, con todas sus fallas, estupideces, puntos feos, y, sin embargo, la persona es absoluta para ti, es todo lo que en la vida hace que valga la pena vivir la vida, pero ves la perfección en la imperfección misma. Y así es como deberíamos aprender a amar el mundo¹⁵⁸ (Vid. Basmajian: 2008)

La ecología general representa el paradigma pre-político fundacional de la vida. Sin esta introducción en lo natural, pensar la política sería caer en un ejercicio de puro intelectualismo. Sin embargo, hay una concepción de la naturaleza y del espacio ecológico que resulta engañosa debido a que está mediada por una comprensión, determinista y teleológica de la realidad. De tal modo que la naturaleza se concibe aceptando la preexistencia de un equilibrio y una jerarquía naturales, es decir, de un orden armonioso donde sobreviven los mejores especímenes al medio que los rodea. Bajo esta concepción eminentemente moderna de la naturaleza, subyace una interpretación etnocéntrica e idealizada de la teoría de Charles Darwin (1859/2009) conocida como darwinismo social y creada por Herbert Spencer (1864, 1884). El darwinismo social se empleó para justificar tanto la explotación por parte del mundo occidental de los recursos medioambientales de sus colonias con fines capitalistas,

¹⁵⁷ Cf. *supra* 2.4.3.

¹⁵⁸ Transcripción sacada del extracto de Slavoj Žižek en el documental de Astra Taylor *Examined Life* (2008).

como para establecer relaciones de dominación entre los seres humanos (ya fuera entre la metrópoli y los colonos, entre los colonos y los salvajes, o entre los burgueses y el proletariado). Por el contrario, los principales autores neo-darwinistas del siglo XX como Theodosius Dobzhansky (1983), Francisco José Ayala y John Kiger (1984) se han distanciado de esta postura que no se corresponde con la realidad natural. Según sus investigaciones, la supervivencia es una cuestión totalmente arbitraria ligada a fenómenos estrictamente genéticos y adaptativos, y no forma parte de un plan prediseñado en la naturaleza.

Tampoco podemos recurrir, como sostiene Žižek¹⁵⁹ (Vid. Basmajian, et al., 2008), a la perspectiva contemporánea inversa que defiende la ecología profunda de Arne Næss (1973) y Paul Taylor (1986). Esta visión, se basa en la concepción de la naturaleza como un organismo armonioso y equilibrado perturbado por la relación arrogante e incestuosa que los seres humanos mantienen con ella. Para superar esta nueva idealización de carácter gaiacéntrico, es necesario descargar la concepción de la naturaleza de cualquier contenido metafísico, mistificado o jerárquico. El amor por el mundo natural que defendemos representa no solo la aceptación y el cuidado de la vida, sino también la visibilización de la violencia que subyace en las catástrofes y que también forma parte del espacio ecológico. La reformulación que hacemos del problema de la ecología rompe con la idea propia de la ecología profunda, tan arraigada en el movimiento *New Age* y en la cultura de masas del mundo global, de intentar restaurar un modelo originario e idílico de *lo natural*. La elaboración de nuestra doble noción de amor nos insta a aceptar la imperfección de las apariencias fenoménicas y la mutabilidad del mundo, incluyendo la visibilización tanto de los placeres de la vida como de las desgracias de la muerte. En el fondo, estamos rehabilitando una percepción de la vida y de la naturaleza epicúrea¹⁶⁰ en la que prima la responsabilidad, primero personal y luego política, sobre las acciones que modifican nuestro entorno. Sin embargo, no tenemos la pretensión de restablecer una suerte de balance natural anterior a la llegada de los seres humanos. La crisis ecológica que estamos viviendo pone de relieve un desafío que debe ser resuelto desde una aproximación ético-política, pero no como una lucha ideológica, sino como una necesidad de primer orden para la pervivencia de la vida en el planeta.

El espacio ecológico establece las condiciones materiales pre-políticas necesarias para desarrollar la vida en un sentido estrictamente biológico [Ζωή]. Sin embargo, nuestra comprensión de este espacio va un paso más allá, puesto que aparte de posibilitar la naturaleza humana, también incluye el nivel de especificidad antropológica de la libertad donde confluye la unidad de significación convergente de la existencia humana. Una nueva *πρὸς ἑν*¹⁶¹ que vincula enteramente a la *humanidad* con el mundo

¹⁵⁹ Idea que Slavoj Žižek desarrolla en el documental de Astra Taylor *Examined Life* (2008).

¹⁶⁰ Cf. Epicuro, 2011.

¹⁶¹ Cf. *supra* 2.5.1.

natural. El espacio ecológico es el lugar donde *ser* y *apariencia coinciden*. Esta dimensión antropológica sin dejar de ser natural, trasciende la materialidad ecológica para elaborar de manera autoconsciente una vida biográfica [Βίος]. Esta forma de vida exclusiva de los seres humanos no se expresa como una determinación biológica, sino que se origina como una condición humana para posibilitar un mejoramiento cultural y contingente. En este mejoramiento específicamente humano, atisbamos un trasfondo político, en tanto que son construcciones colectivas no exentas de una pugna ideológica: desde el lenguaje a la tecnología, sin olvidar la estrecha conexión que hay entre los valores y las normas. La diversidad de la condición humana está vinculada estrechamente con la aceptación de la pluralidad, por lo cual existe un sinfín de posibilidades en el desarrollo de las diferentes culturas y las formas de vida entre los seres humanos. Una de sus posibles culminaciones, y la más importante para nosotros, es la creación de la política que, a su vez, también alberga un sinfín de posibilidades.

La posición del *realismo utópico* incluye la comprensión de los seres humanos como seres en constante movimiento entre los espacio de la naturaleza y de la condición humana. Las condiciones humanas insertadas en la naturaleza humana representan de un modo análogo la misma tensión que hay entre el realismo y el utopismo. En los seres humanos hay una parte biológica que viene dada y otra buena parte biográfica que se elabora y actualiza, permitiendo una diversidad de acciones dentro del mundo. Hay que asumir que los seres humanos transitan entre un marco de necesidad y un marco de contingencia que se expresa por medio de este juego tensional entre biología y biografía. La capacidad creativa para el tránsito entre la naturaleza y las condiciones humanas, como la capacidad de mejoramiento más allá de la animalidad, muestra que los seres humanos están en constante construcción. Sin embargo, esta transición no se produce de un modo mecanicista. Como sucede con el juego aristotélico de la potencia y el acto, la actualización de la condición humana forma parte de la capacidad para trascender el gregarismo mimético y modificarse a uno mismo. Para ello, los seres humanos se valen del aprendizaje, la acción conjunta y las condiciones culturales que las comunidades ponen a su disposición¹⁶² y de las que ellos mismos son co-partícipes. El ser humano es un ser que es siendo, que tiene la capacidad para trascender sus propios horizontes. Esta visión creativa del ser humano fue acentuada y sintetizada como nadie antes por Nietzsche.

Mas Zaratustra contempló al pueblo y se maravilló. Luego habló así:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, –una cuerda sobre el abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

¹⁶² Nos referimos a elementos eminentemente culturales como son la lengua, los valores, las creencias, la forma de pensar, las normas, la capacidad simbólica y los artefactos materiales.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso (Nietzsche, 1891/2007: 38)

Dentro de la condición humana, para considerar la actualización como un fenómeno político, es necesario establecer una actuación vinculante *entre* los seres humanos de manera transparente, esporádica y desinteresada en un sentido voluntario y prudencial. El fenómeno de *lo* político no es una característica intrínseca de la naturaleza humana, sino que es una condición humana artificial que forma parte de una narración histórico de resultados inciertos. Hablar de política implica, por tanto, conjugar las condiciones ecológicas materiales de pre-politicidad que permiten a la pluralidad constituirse como seres creativos. El elemento central de esta reflexión es que, precisamente, es el espacio político donde esta creatividad humana puede desarrollarse potencialmente de manera casi ilimitada. Por ejemplo, el cuidado del cuerpo y las relaciones sociales son dos elementos indispensables para garantizar la presencia físicas de los actores y actrices políticos. A diferencia de Arendt que no desarrolla este apartado, nuestra fenomenología tiene presente la materialidad pre-política como la puerta de entrada en la vida pública. Por un lado, el cuidado del cuerpo requiere una especial atención, pero no como una reducción de la vida humana al *imperio de la necesidad*, sino como una hermenéutica del cuidado, a modo similar a como lo planteó Foucault (1976/2005a, 1984/2005b, 1984/2005c, 2005d). Las “relaciones entre los sexos, la crianza de los niños y la atención a los enfermos y ancianos” (Campillo, 2002: 171) forman, junto a la satisfacción de las necesidades biológicas individuales, parte de las condiciones materiales necesarias para la construcción del pluralismo político. Por otro lado, hay que destacar la atención a las actividades humanas en torno a sociabilidad humana porque se trata de medios de visibilización de las tramas de relaciones intersubjetivas. No debemos olvidar que actualmente, “los asuntos económicos y domésticos adquieren relevancia pública” (Ibíd.: 173). En el juego entre la vida biológica y la vida biográfica no se puede obviar, simplificar o jerarquizar la relación que los humanos guardan con el espacio ecológico y el fenómeno de *lo* político. Para ello, es necesario desarrollar la capacidad para modularla. De lo contrario, corremos el mismo riesgo que vaticinó Arendt, puesto que se implantan los arquetipos del *homo faber* y del *animal laborans* entre los seres humanos. Nuestra intención es evitar situaciones como por ejemplo la del personaje de Charles Chaplin en *Tiempos modernos* (1936).

El espacio ecológico demarca los límites realistas innegociables donde se circunscribe nuestra comprensión fenomenológica de la política. Este espacio representa la dimensión general donde se encuentran los requisitos materiales que permiten elaborar estrategias de repolitización. La delimitación espacial que nos ofrece el *realismo utópico* nos permite mostrar la esencial e inalienable relación que debe existir entre la pluralidad, el sustrato ecológico y la política. Pensar más allá de la

propuesta de repolitización arendtiana implica necesariamente pensar desde las condiciones ecológicas que posibilitan la política.

3.1.2. La política más allá de los límites arendtianos

Cuando Arendt aborda el fenómeno de *lo político*, se percata de que existe un problema en la terminología del pensamiento político (CR). Conceptos que en su fenomenología están claramente distinguidos, como son *poder*, *potencia*, *fuerza*, *autoridad* y *violencia*; son tratados como sinónimos por parte de muchos autores relacionados directa o indirectamente con la tradición filosófica occidental. Entre ellos, Arendt cita a Carl von Clausewitz, Max Weber, Mao Zedong, Charles Wright Mills y, por supuesto, Carl Schmitt. Este problema terminológico impide a estos autores, ya incluso antes de empezar a reflexionar sobre la política, realizar un diagnóstico preciso de la realidad político de su tiempo. Para Arendt, la diferencia entre estos conceptos está clara, por lo menos en el ámbito teórico. Cuando habla de *poder* [*Macht*], se refiere a la capacidad humana para actuar coordinadamente y existe mientras el colectivo permanece unido. Por el contrario, la *violencia* [*Gewalt*] es un instrumento para aumentar la potencia natural e individual de los seres humanos. Asimismo, Arendt establece una marcada diferencia entre el *poder* y otros tres conceptos afines a la *violencia* como son la *potencia*, que designa “la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter” (CR: 146); la *fuerza*, que es el sinónimo más cercano a la *violencia* y describe “la energía liberada por movimientos físicos o sociales” (CR: 147); y la *autoridad*, cuya característica es “el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión” (CR: 147). Esta falta de precisión terminológica para Arendt es un síntoma de ceguera que la tradición filosófica occidental tiene sobre el mundo en general y la realidad política en particular.

Si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder (CR: 138)

Arendt choca abruptamente con Clausewitz. Mientras que la guerra para Arendt es un acontecimiento excepcional que supone la ruptura definitiva del consenso donde el conflicto no se resuelve atendiendo al diálogo, sino a la correlación de fuerzas. Para Clausewitz, como recoge la propia Arendt (CR: 139), la guerra es “como «un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga»”. Por tanto, es meritorio el rechazo de la tesis de Clausewitz (1832/2005: 31) de que “la guerra es una mera continuación de la política por otros medios”, puesto que recrea una concepción de la política desde el ámbito de la ciencia militar. Del mismo modo, en el momento en que Mao proclama que “«el poder procede del cañón de un arma»” (CR: 118), y Mills (1973: 166) asume que “toda

la política es una lucha por el poder” o que “el tipo definitivo de poder es la violencia”; lo que ambos están afirmando no es el *poder*. Ellos designan la capacidad del individuo para ampliar su *fuerza* mediante las herramientas de la *violencia* (como las armas o la guerra). Sin embargo, según Arendt, esta visión de la *violencia* no se puede extrapolar al conjunto de las reflexiones sobre el *poder*. En el caso de Weber, la relación entre el *poder* y la *violencia* no se manifiesta de forma directa como si fueran abiertamente sinónimos.

Para Weber, el Estado no está construido exclusivamente por medio de la *fuerza*, a pesar de que la *violencia* sea su última *ratio* de acción y disponga de mecanismos coactivos altamente eficaces (los cuerpos de seguridad, la burocracia, el aparato jurídico y el sistema penitenciario). Esto se debe a que incorpora un sistema contractual que vincula a los gobernados con su gobernante. La legitimidad y la *autoridad* del Estado político se basan en la capacidad de su grupo administrativo para reclamar con éxito la obediencia por medio del monopolio de la violencia física para cumplir con el orden social (Weber, 1922/2014). Esta forma de legitimidad y *autoridad* se basan en una forma de poder político que Arendt podría llegar a compartir. Sin embargo, la cuestión a debate para Arendt estaría en si el vínculo que se instaura entre los miembros del Estado se realiza entre ciudadanos iguales o mediante la *violencia* de la conquista, del miedo y de la necesidad. Para Weber, el momento fundacional no adquiere la importancia que sí tiene en la fenomenología arendtiana, puesto que el propio Weber da credibilidad a “la observación de Trotsky en Brest-Litovsk: «Todo Estado está basado en la violencia»”¹⁶³ (CR: 138). Aquí encontramos el principal punto de discrepancia entre ambos porque el hecho de que Weber incorpore la *violencia* en la fundación del Estado político es una diferencia irreconciliable para Arendt. El núcleo de la discrepancia de Arendt es que al aceptar la *violencia* como una forma de manifestar el *poder* durante la fundación del espacio político (el Estado), se produce un proceso tácito que legitima la *violencia* como una herramienta política a la misma altura que las instituciones, el diálogo y la acción concertada. Como consecuencia, las propuestas de ambos se distancian. Por un lado, Weber se centra en desarrollar una ética cívica basada en el análisis de los medios políticos (entre los que incluiríamos la *violencia legítima*); y, por otro, Arendt apuesta por recuperar la responsabilidad cívica y política (Venmans, 2017: 265) para desarrollar la *felicidad pública*.

Por último, Schmitt (2009) lleva al extremo la relación entre *poder* y *violencia*, afirmando que el soberano sea “quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009: 13). La teología política absolutiza la *autoridad* del soberano, caracterizado como una especie de nuevo *Leviatán* (Schmitt, 1938/2004), puesto que le otorgar “un poder *absoluto* que prevalece sobre toda norma jurídica positiva” (Han, 2017: 113). Schmitt no solo vincula la *violencia* y el *poder*, sino que además marca la

¹⁶³ Cf. Weber, 1919/1967: 83.

esencia del *poder* en la propia *violencia*. En cierto sentido, para Schmitt, el derecho y la política coartan el *poder* del soberano teológico y, por esa razón, debe recurrir al estado de excepción, que es un ámbito previo al derecho jurídico. Debido a esta excepcionalidad, “la decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio” (Schmitt, 2009: 18). Sin embargo, el poder político no puede ser hipostasiado *entre* los seres humanos y, mucho menos, recaer en uno solo. La teología política se convierte en un esperpento que no es capaz de aprehender la realidad humana porque Schmitt está demasiado centrado en el ámbito de *lo* contemplativo y *lo* conceptual. Olvida que la política es, ante todo, un fenómeno espacial y *práxico*.

La propuesta arendtiana para la fundación y repolitización del espacio político se centra en el desarrollo de la *felicidad pública*. Este proyecto remarca la necesidad de implicación en el desarrollo del poder político. La *felicidad pública* es, en definitiva, “el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública” (SR: 127). El principio rector que Arendt establece para su estrategia es la apuesta por consolidar un pluralismo político o ciudadanía plural. Esta materialidad se encuentra en un proceso constante de aprendizaje, de vigilancia pública y de diálogo consigo mismo y con el mundo para evitar la corrupción irreversible del espacio político. En la propuesta arendtiana hay que destacar dos cuestiones interconectadas: la primera es la relación de analogías y diferencias que guardan entre sí el *poder* y la *violencia* porque se trata de elementos que poseen la capacidad de modificar ostensiblemente la topología del mundo y, por ende, del espacio político; y, la segunda, es la importancia que juega la noción aristotélica de la política, como una actividad basada en la no-dominación, en la elaboración la fenomenología arendtiana y su influjo republicano. En sus últimas obras, como son la revisión y ampliación del texto de 1969 *Crisis en la República* (1972/1998b) y la elaboración de unas lecciones de filosofía política publicadas póstumamente y recogidas en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982/2003), Arendt continúa explorando la tensión entre la *violencia* y el *poder* a la hora de hablar de la política y la pluralidad en el espacio político. A pesar de que la marcada diferencia entre ambos, en muchas ocasiones no queda recogido en un mismo texto esta distinción, sino que es necesario rastrearlo a lo largo de su obra. De este modo, podemos encontrar tres diferencias entre la *violencia* y el *poder*: la primera, “la violencia es medible y calculable y, por el contrario, el poder es imponderable e incalculable” (DF: 263); la segunda, la violencia es propia de la voluntad de un solo individuo, mientras que el poder brota de la colectividad y la pluralidad; y la tercera, la violencia se identifica objetivamente con sus manifestaciones (la *fuerza*, la coerción, la guerra, etc.) y deja una huella duradera, pero el poder es *actividad pura*, surge y se mantiene lo que dure la acción para, posteriormente, desaparecer.

La antinomia que Arendt expresa entre la *violencia* y el *poder* se establece cuando ya se ha fundado el espacio político y el *poder* se entiende necesariamente como poder político. El *poder* para Arendt determina la capacidad para actuar concertadamente dentro de este espacio por medio del diálogo, y no de la *fuerza* y la coacción. Antes de este momento político, en la fenomenología arendtiana se distinguen dos tipos de violencia, “una es puramente instrumental y se extingue cuando hemos conseguido el fin; y otra es la actividad en la que me confirmo a mí mismo” (DF: 666). Por un lado, la violencia de la autoafirmación es la violencia de la voluntad, ligada a la voluntad de poder nietzscheana porque se dirige más allá de sí mismo sin pretender dominar a otros (Nietzsche, 1886/1985). No obstante, a pesar de que tanto Nietzsche como Arendt desarrollen una visión del mejoramiento humano, no podemos olvidar, como nos recuerda la propia Arendt, que en el fondo Nietzsche era un moralista (DF: 298). Por esa razón, la visión nietzscheana de la voluntad es profundamente individual y no vincula en su construcción personal, como sí hace Arendt, la intersubjetividad inherente a la política y a la pluralidad. Por otro lado, la instrumentalización de la violencia corresponde a una visión muy concreta de la *violencia* que se diferencia del uso de la mera fuerza física [κράτος] para subyugar a alguien. En cambio, Arendt no acepta la legitimidad del uso de la *violencia* en la acción política, pero entiende que puede justificarse mediante el *poder*, como una herramienta instrumental que forma parte de una estrategia de repolitización ulterior. Sin embargo, entre el *poder* como justificante y la *violencia* como instrumento se sigue manteniendo una tensión porque “la violencia puede destruir el poder, pero sin crear ninguna sustitución del mismo” (DF: 658). La *violencia* en Arendt no es constantemente irracional. Siempre y cuando el *poder* tenga control sobre ella es posible emplearla como un medio eficiente para cumplir el objetivo central de su propuesta de repolitización.

Para Arendt, el *poder* no está vinculado a la voluntad o a la instrumentalidad, sino a la pluralidad. La manifestación del *poder* se produce por la acción conjunta y espontánea de los seres humanos, surge del “entre”, pero no como un *correlato de la voluntad*, “pues se evapora tan pronto como se pretende trasladarlo de ese entre al «sujeto»” (DF: 154). La validez del *poder* como acción conjunta y espontánea dura hasta la disgregación del *espacio-entre* formado por una colectividad. La reproducción del *poder* más allá de este límite introduce en las relaciones intersubjetivas el uso de la *violencia*. El *poder* se transfigura y queda subjetivado en la autoridad personal de un individuo que, desconfiando de un modo hobbesiano de todos los demás, debe mantenerlo a toda costa. La subjetivación que se hace del *poder* lo considera como un fenómeno indivisible que descansa en la autoridad (voluntad) de un individuo o un grupo minoritario (élite oligárquica) capaz de monopolizarlo. En cambio, en la perspectiva arendtiana, el *poder* no se ostenta como si fuera una propiedad frente a otro individuo. Arendt refuta este prejuicio alegando que no se trata del “monopolio de una voluntad que ha

despojado de poder a todas las demás, sino la apropiación subjetivante de algo «objetivo» [el poder],¹⁶⁴ que sólo puede darse entre los hombres, pero no en el hombre o sobre el hombre” (DF: 176). La identificación moderna entre el *poder* y la voluntad por medio de la subjetivación se basa en la yuxtaposición del contenido objetivo (intersubjetivo) del *poder* con la vinculación subjetiva de la autoridad. Por el contrario, el hecho de que el *poder* brote de la pluralidad marca taxativamente una línea de acción que impide al ser humano tener poder por sí mismo. Para Arendt, un sujeto individual podrá tener una *fuerza* o *potencia* física mayor que otros individuos, pero esa capacidad individual no le permite dominar al conjunto de la pluralidad.

El caso extremo de la *violencia* es, para Arendt, la existencia del tirano que, aún siendo *uno contra todos*, tiene *poder* y *autoridad* sobre los demás. Sin embargo, este *poder* no depende de su voluntad. El tirano existe porque parasita el “entre” y crea espacios que le brinda su fuente de poder (la legitimidad, el apoyo popular, el apoyo institucional y las fuerzas militares). Es de estos espacios de donde recibe obediencia, ya sea voluntariamente o mediante el miedo. En este sentido, también una acción conjunta parcial realizada por parte de una mayoría o de una minoría sobre el resto del espacio político representa una forma de *violencia*. La omisión en el proceso de deliberación y decisión de una parte del espacio político, o la actuación en nombre de un colectivo que no ha sido consultado, supone *de facto* una imposición unilateral. En el espacio político, el conjunto de sus miembros participa de un modo simétrico tanto del proceso de deliberación y decisión como de las consecuencias y responsabilidades. De lo contrario, aunque a nivel restringido podamos hablar de poder político, lo que hay es una relación fáctica de subordinación y, por ende, de dominación. Ahora bien, el caso contrario, la manifestación extrema del *poder*, es la supervivencia del “entre” frente a un ataque o disidencia interna. Esto se muestra con la fórmula: “Todos contra Uno” (CR: 144). La caracterización arendtiana del *poder* nos muestra sus dos características relevantes, a saber: la pluralidad y la artificialidad, “primero, que sólo los hombres tiene poder, que el hombre concreto como individuo es siempre impotente; y, segundo, que este poder, tal como surge entre los hombres, está limitado por los hombres, y no por la naturaleza” (DF: 62). El *poder* es un artificio humano para entablar relaciones y formalizar un “entre” sin recurrir a la destrucción y la desconfianza que generan la *violencia*. Cuando un individuo aislado se muestra disconforme y beligerante ante un “entre” por el hecho de que la comunidad asuma la pluralidad, se está mostrando incapaz de aceptar la realidad poliédrica del mundo (DF: 380). Ante estos casos, la propia colectividad tiene legitimidad para actuar contra ese *Uno*. No se trata de que la comunidad haya dejado de aceptar la diversidad, sino que el *Uno* se niega a aceptar las condiciones formales básicas del espacio política, y, por tanto, representa una

¹⁶⁴ La puntualización entre corchetes es propia.

amenaza para la integridad colectiva. La solución del *Todos contra Uno* se resuelve, desarrollando el principio del daño milliano (1859/1984), con su expulsión del “entre”.

Otro caso distinto sería si la pugna entre *Todos* y *Uno* no fuera extrema, como en los ejemplos antedichos, sino que se encontrara en posiciones intermedias. Hay estrategias de repolitización como el derecho de resistencia ante los tiranos, la objeción de conciencia, la desobediencia civil o las huelgas, que canalizan un descontento social para visibilizar su falta de participación pública y pueden llegar a incorporar el uso concreto de la *violencia*. En estas acciones, la *violencia* no es el modo habitual ni la esencia de la acción, sino una mera herramienta que formaría parte de la lucha armada (Sharp, 2011). A pesar de que Arendt no reconozca la legitimidad de la *violencia* en el ámbito político, sí entiende que para casos concretos, como los mencionados anteriormente, puede darse una instrumentalización de la *violencia* como parte de las estrategias de *poder*. Este uso de la *violencia* se justificaría por su capacidad de eliminar los aspectos pre-políticos que impiden la fundación o la recuperación del espacio político. De los ejemplos anteriormente citados, Arendt se centró en el análisis de la desobediencia civil por su vinculación con el ámbito de la política (CR: 77 y ss.). Para Arendt, el acto de la desobediencia civil, que rastrea hasta las figuras de Sócrates y Henry David Thoreau, es una violación abierta, pública y plenamente consciente de la ley o de la *autoridad* de una institución que se considera contraria al orden político. La desobediencia civil es una acción conjunta eminentemente política que promueve la modificación o la derogación de la ley o institución contra la que atenta. Ahora bien, hay que diferenciar claramente entre la desobediencia civil y la desobediencia criminal. Mientras que la desobediencia civil infringe la ley para mostrar su reticencia frente a una situación ilegítima, “la desobediencia criminal no es más que la consecuencia inevitable de una desastrosa erosión del poder y de la competencia de la policía” (CR: 82). En este sentido, la diferencia entre un disidente y un delincuente es la aceptación, por parte del disidente, de las consecuencias de sus acciones, así como de su castigo. Aunque la desobediencia sea individual, el disidente forma parte de un colectivo que “actúa en nombre y en favor de un grupo; desafía a la ley y a las autoridades establecidas sobre el fundamento de un disentimiento básico” (CR: 83). Su objetivo es la transformación del espacio político. Por esta razón, en Arendt la desobediencia civil tiene una función simbólica, en el sentido de que actúa como un catalizador para la implicación política.

La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el Gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas (CR: 82)

La relación tensional entre el *poder* y la *violencia* que describe la fenomenología arendtiana nos sirve de punto de partida para entender ambos elementos como catalizadores que suscitan la transformación del *espacio-entre* en un espacio político. Sin embargo, se necesita algo más. Por sí mismo, el *poder* y el uso pre-político de la *violencia* no fundan un espacio político. Cuando profundizamos en sus diferencias, apreciamos que es necesario un elemento que los vincule, un vector que dirija esta transformación. El elemento que los vincula en la fenomenología arendtiana es una concepción de la política que se cimienta en un principio de pluralidad. Este principio, que acepta la diversidad de modos de vida, conlleva una comprensión de la política desde una perspectiva de no-dominación. Esta idea de política se puede rastrear hasta los orígenes de la tradición republicana con Aristóteles y enfatizando el éxito de la fundación del espacio político como el momento de catarsis que establece el poder como continuador de la acción intersubjetiva, por medio de la organización y la estrategia. Por la propia condición plural de la política, la fundación de un espacio político no es un proceso mecánico, unívoco y predeterminado; sino que está abierta a una diversidad de posibilidades e interpretaciones que varían en función del contexto, el momento histórico, la organización y la estrategia. Aunque no haya una única forma de establecer un espacio político, toda estrategia de repolitización ha de mantener unos presupuestos formales, básicos e inamovibles de afirmación de la pluralidad y la libertad. Para Arendt, su propuesta de *felicidad pública* satisface estos presupuestos por medio de una modulación de la relación entre la violencia, el poder y la política. Para conocer los límites de su propuesta, deconstruiremos esta relación en tres etapas: en la primera, realizaremos un ejercicio hermenéutico sobre el concepto de *violencia*, porque, si bien la violencia es extra-política y se encuentra en oposición a la fundación del espacio político, no es lo mismo su uso para atacar que para defenderse de una agresión; en la segunda, analizaremos la capacidad física del poder para transformar el espacio político, sobre todo si queremos construir una idea del poder desvinculada de la política entendida como dominación; y en la tercera, recuperaremos la noción aristotélica de «política» que sirve como matriz para los postulados del republicanismo.

3.1.2.1. La hermenéutica de la violencia

Las relaciones humanas se pueden forjar de múltiples maneras (el parentesco, la cercanía, la amistad, la enemistad, el vasallaje, etc.), pero solo la violencia tiene la capacidad de vincular a los seres humanos cambiando la morfología del espacio intersubjetivo hasta destruirlo. Por esta razón, es necesario realizar un ejercicio hermenéutico y arqueológico en torno a la violencia porque irónicamente “uno se defiende de la violencia ejerciéndola activamente” (Han, 2016: 30). En origen, en el largo período antes del mundo moderno, la violencia era reducida a una cuestión basada en la *potencia* y la fuerza física [κράτος]. No solo estaba visibilizada y formaba parte de la cotidianidad de la vida, sino que además era omnipresente y se manifestaba desde la exhibición pública. En este

momento, la violencia no solo tenía un uso para el poder, sino que el poder era en sí mismo algo violento, era el poder de la espada y de la sangre. La violencia tenía una centralidad en la vida de la comunidad. No obstante, se trata de una idea de poder arcaica relacionada con *lo* sobrenatural y *lo* místico. Esta forma de poder emplea una simbología y una ritualidad que se funda en la atracción y, simultáneamente, en el terror al observar impotentes la capacidad destructiva tanto de los fenómenos naturales (las tormentas, los incendios, los terremotos, las erupciones volcánicas, etc.) como de otros seres vivos, carnívoros en su mayoría.¹⁶⁵ La violencia de los dioses se muestra como omnipresente y omnipotente. En este sentido, el sacrificio se convierte en una conexión sin mediaciones con esa capacidad divina que tiene una función preventiva. En culturas como la azteca, la egipcia, la griega o, incluso, la vikinga, la víctima tiene el valor simbólico de concentrar en sí misma toda la carga de violencia que de otro modo recaería y sacudiría a toda la comunidad, ya sea en forma de plagas, infortunios o muerte. La víctima recibe un tratamiento especial que remarca su carácter sagrado. Por ejemplo, mediante el tratamiento social honorable que recibían los vikingos, el esfuerzo y la preparación de la guerra entre los aztecas para recolectar sacrificios humanos, o mediante la escenificación ritual que suponía el sacrificio de animales en la antigua Grecia. No obstante, la violencia del sacrificio no tiene solo una función de prevención, sino que también busca ganar el favor de los propios dioses. Los sacrificios a deidades protectoras tan comunes en el mundo grecolatino o los cúmulos de calaveras que adornan las pirámides aztecas son ejemplos de esta función que busca encauzar el poder divino en la dirección deseada y, hasta cierto punto, lucrativa. En ambos casos, la violencia queda hipostasiada en “una sustancia sobrenatural, impersonal, que se puede poseer, acumular o incluso perder” (Ibíd.: 30). El poder está vinculado, por tanto, a la capacidad para aprehender esta sustancia que, idealmente, puede ser poseída por cualquiera. En este punto es válida la antropología hobbesiana, porque la igualdad entre los seres humanos se basa en la igual capacidad para matar o ejercer la violencia, ya fuera en el presente o en un momento futuro como parte de un proceso de venganza.¹⁶⁶ El propio Hobbes (1651/2011: 113) sostiene en este punto: “en lo que se refiere a

¹⁶⁵ Esto explicaría por qué ciertas culturas antiguas, como la egipcia, la hindú o la maya, veneraban a ciertos animales y representaban a sus deidades personificadas como fenómenos naturales o mediante atributos de animales, que en su medio natural eran depredadores o suponían una amenaza para los seres humanos por su tamaño o ferocidad. Por ejemplo, entre las deidades egipcias encontramos a Anubis, el dios de la muerte, representado como un hombre con cabeza de chacal, a Tueris, la diosa de la fertilidad y la protectora de las embarazadas, como una mujer con cabeza de hipopótamo, o a Sobek, el dios de la vegetación, la fertilidad y la vida, con cabeza de cocodrilo. Otro ejemplo paradigmático de este fenómeno es la deidad mesoamericana Quetzalcóatl, representada como una serpiente emplumada.

¹⁶⁶ Por esa razón en las guerras antiguas era tan común el asesinato de los hombres y los niños del bando perdedor, su deshumanización convirtiéndolos en esclavos, y la dominación de las mujeres por medio de la violencia sexual. Del mismo modo que los territorios eran arrasados y los enclaves estratégicos destruidos hasta los cimientos. Ejemplos de esta forma de entender la guerra fueron la destrucción de Troya al mando del rey aqueo Agamenón, las consecuencias que sufrió Cartago tras las guerras contra Roma, y la conquista de la Galia por parte de Julio César y sus legiones.

fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupados con otros que se ven en el mismo peligro que él”.

Pierre Clastres, en su obra *Arqueología de la violencia* (2004), recalca el carácter central y omnipresente de la violencia en las sociedades arcaicas y destaca el valor identitario de la guerra frente a la postura defendida, por ejemplo, por Claude Lévi-Strauss (1969), quien atribuía el origen de la guerra a cuestiones de supervivencia e intercambios comerciales relacionados con la escasez de bienes como tierras, agua potable o alimentos. Para Clastres (2004: 77), la guerra es el “principal medio sociológico para promover la fuerza centrífuga de dispersión contra la fuerza centrípeta de unificación”. La construcción de la comunidad, del *nosotros*, se forja a raíz del enfrentamiento, el miedo a las represalias y la oposición a los *otros*. Su ser se muestra, precisamente, reflejado en sus enemigos. Por ejemplo, los griegos se construían como una comunidad helénica solamente en la guerra contra fuerzas extranjeras o bárbaras¹⁶⁷ como el caso de las Guerras Médicas que los enfrentó a los persas; el resto del tiempo se construían como comunidades autónomas e interdependientes enfrentadas entre sí a una escala menor, construyendo su identidad bien como atenienses, espartanos, o tebanos. Esta relación directa beligerante, que recuerda a la dialéctica schmittiana de amigo-enemigo (Schmitt, 1932/1998), impediría, según Clastres, la formación de una entidad tan compleja como es el Estado. En cierto sentido, las sociedades actuales se rigen a nivel supraestatal por una lógica muy similar a la de las sociedades arcaicas. En las relaciones actuales entre los Estados se generaliza un estado de tensión o de guerra permanente para rechazar la apertura y reformulación de la realidad política global y, simultáneamente, reforzar el sentimiento de pertenencia por medio de la relación beligerante, de desconfianza y miedo, hacia los *otros*. La situación de guerra permanente que se instaura en el mundo global, fruto de la *pax americana* que Estados Unidos impone con su potencia militar, económica y cultural al resto de países; confirmaría la continuidad de esta lógica arcaica. Kant, en su elaboración de una confederación de Estados, apuntaba a esta cuestión, pues los Estados, bajo el marco del poder hobbesiano que los afirma como plenamente soberanos e independientes, se encuentran entre sí en un estado de naturaleza en lo que respecta a sus relaciones mutuas.

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos particulares que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros ya por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblo que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos (Kant, 1795/1999: 89)

¹⁶⁷ Los bárbaros para los griegos eran, etimológicamente hablando, los βαρβαροφώνοι, es decir, aquellos individuos que pertenecían a comunidades que, desde la perspectiva helena, balbuceaban al hablar porque no usaban el griego como lengua vehicular, porque no estaban helenizados.

Desde los orígenes del mundo moderno, la violencia se presenta como una forma natural de dirimir los conflictos, si bien su presencia comienza a ser ocultada desde este momento. A diferencia de la crueldad arcaica y medieval, la escenificación de la ejecución en la plaza pública da lugar a una ejecución técnica y casi rutinaria en el cadalso. La Modernidad dismantelará progresivamente el exhibicionismo arcaico de la violencia y trasladará la violencia de la plaza al interior de los seres humanos. Esto no representa la desaparición de la violencia en el mundo moderno. Si la visibilidad arcaica suponía una afirmación del poder, en la Modernidad dicha exhibición se interpreta como un signo de debilidad del poder, incapaz de mantener el equilibrio social. En el mundo moderno, la construcción del *espacio-entre* mediante la violencia pública es un oxímoron. La visibilización pública de la violencia es un fenómeno que daña la vinculación intersubjetiva puesto que se percibe como un elemento desintegrador e individualizador. Un espacio de violencia representa, en esencia, un vacío. La morfología del *espacio-entre* cambia en términos negativos a una estructura de dominación que podemos reconocer actualmente. La violencia ya no simboliza la esencia en el ejercicio del poder, no se muestra de un modo ritual como parte de la comunicación de la comunidad. El poder a partir de la Modernidad prefiere ocultar los mecanismos violentos. Esto no implica la desaparición del dominio, sino la invisibilización de los mecanismos coercitivos más duros y el enmascaramiento de la opresión por medio de una nueva simbología. La esencia del poder se desplaza a una relación dual y disciplinaria entre un dominante y un dominado, entre un vigilante y un vigilado, entre un amo y un esclavo. La violencia deja de ser percibida como un elemento natural y omnipresente, lo que se naturaliza es el orden o las estructuras socio-políticas dominantes de un momento concreto, convirtiendo a la violencia en una de las múltiples técnicas disciplinarias de dominación.

El *espacio-entre* moderno se construye desde el epicentro de la dialéctica amo-esclavo: una relación conflictiva en la que una de las partes se muestra como una instancia externa y superior jerárquicamente con la capacidad para coaccionar y doblegar a la otra parte. La relación entre ambos está mediada por el cumplimiento del *deber* para con el orden socio-político dominante. La dominación puede manifestarse como una fuerza de represión exterior, como es el caso del soberano en el ámbito político o Dios en el ámbito religioso, donde quien promulga las leyes y quien las obedece pueden no ser el mismo. O bien puede ser asimilada internamente como una *otredad* dentro del yo, como es la inserción o asimilación de las estructuras de dominación en la mente o la conciencia moral de los individuos. En ambas situaciones, el yo queda convertido en un sujeto moral despojado de autonomía y se encuentra enfrentado a un *otro* externo y ajeno a él que impone el cumplimiento de un fin supremo. La obediencia impuesta por el *deber* en el *espacio-entre* moderno se ve sancionada mediante el castigo (que incluiría la violencia) o recompensada mediante la gratificación. El mecanismo más destacado es la colonización de la conciencia moral porque inserta

en los dominados la creencia de que sus intereses son equivalente a los de quienes les dominan, provocando una asunción voluntaria, e incluso la naturalización, de su dominación para evitar males mayores. Este mecanismo es mucho más eficaz que la violencia y la coacción porque establece una triple coincidencia entre la fuente de la que emanan las normas, el sujeto que las obedece y el tribunal de apelación que favorece la reproducción del orden socio-político dominante.

La culminación del *espacio-entre* es el automatismo de la dominación que hace que el sujeto activo que ejerce la violencia no sea un individuo todopoderoso o una clase social, sino el propio sistema de dominación. Esto no significa que tanto los individuos como las clases sociales no puedan hacer uso de los mecanismos disciplinario y las técnicas de dominación que conforman el sistema para ejercerlas en su propio beneficio. Lo que nos interesa destacar es que la identidad del *otro* que ejerce la violencia se diluye en la impersonalidad del sistema de dominación, de modo que no hay un sujeto directamente responsable de la sumisión y la explotación. El carácter estructural de la violencia, es abordada por autores como Pierre Bourdieu (1999) y su idea de la violencia simbólica, Johan Galtung (2003) y la noción de violencia estructural, y Slavoj Žižek (2009, 2011a) con su concepto de violencia objetiva. A pesar de que estos autores no terminen de aprehender la profundidad de la violencia sistémica, ponen de relieve las diferentes implicaciones de la automatización e invisibilidad pública de los mecanismos de dominación (donde se incluye la violencia). Cuando Bourdieu (1999: 173) habla de la violencia simbólica como la “violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas «expectativas colectivas», en unas creencias socialmente inculcadas”, parece omitir que si la sumisión no se percibe, entonces la necesidad de ejercer activamente la violencia mengua. Cuando Galtung desarrolla su noción de violencia estructural se refiere a las estructuras que impiden o, incluso fomentan una distribución satisfactoria de los recursos y las necesidades. No obstante, la violencia estructural no es *sensu stricto* violencia, sino una forma de dominación discreta más relacionada con una cuestión de justicia y, por tanto, de poder. Esto es posible porque usa como herramienta de dominación las condiciones sociales negativas (el hambre, la miseria, la desigualdad, etc.). En ambos casos se produce una personificación y una oposición con respecto a los agentes externos que ejercen la explotación (aunque ésta sea interiorizada), cuando en la violencia sistémica es la totalidad del sistema impersonal la que realiza esa función.

Por otro lado, la propuesta de Žižek de la violencia objetiva acierta y, en parte falla, cuando analiza la particularidad de la violencia sistémica. Cuando afirma que la violencia objetiva es la violencia propia e intrínseca del capitalismo global ejercida por la clase dominante, parece ignorar el calado individual de la violencia sistémica. Esta forma de violencia se ejecuta sobre los sujetos al margen de cualquier diferencia o condición social, étnica, de clase o sexo. La sistematicidad de la violencia no se ejerce

solamente sobre los excluidos, sino que convierte “a todos en miembros y prisioneros del sistema, y los empuja a explotarse a sí mismos” (Han, 2016: 123). En el mundo global asistimos a una subsunción de las relaciones de dominación tradicionales que transforman al yo actual simultáneamente en preso y guardián, es decir, en la actual idea liberal del empresario de sí mismo. La transformación de esta relación se debe a la proyección idealizada y narcisista del yo sobre sí mismo. Esta nueva forma de experimentar la violencia surge de la autoagresividad que el yo ejerce sobre sí para explotarse de acuerdo con los estándares ideales que toma como propios del *establishment*. El problema es que se trata de una visión absoluta y sublimada del yo y, por tanto, imposible de alcanzar. La violencia actual es la violencia de la homogeneización idealizada del yo cuya fuerza se encuentra en la eliminación de cualquier rastro de *alteridad* debido a la acción del imperativo del rendimiento.

El imperativo del rendimiento transforma la libertad en una coacción. En el lugar de la explotación ajena aparece la autoexplotación. El sujeto del rendimiento se explota a sí mismo hasta desmoronarse. En este sentido, la violencia y la libertad son lo mismo. La violencia se dirige a uno mismo. El explotador es el explotado (Han, 2016: 135)

Al mismo tiempo, Žižek plantea que a nivel interestatal y global esta violencia es igualmente objetiva y sistémica, puesto que el sistema de dominación imperante ejerce su influencia a escala planetaria. La realidad política del mundo global está ineludiblemente marcada por el imperativo del capital. Por tanto, no se puede pasar por alto la violencia que se ejerce entre los Estados y que los propios Estados infringen a sus ciudadanos. En ambos casos, esta violencia golpea con más fuerza a los miembros más débiles. En este sentido, Žižek acierta al afirmar que la violencia sistémica, por ejemplo, afecta con mayor intensidad a las mujeres que a los hombres. A pesar de que en los hombres también surta efecto, existe más presión sobre las mujeres. Tienen mayores dificultades para obtener el mismo sueldo, garantizar su presencia en la vida pública y optar a puestos de trabajo reversados a varones. Además, deben hacer frente a otras exigencias sociales, “procedimientos como la cirugía estética, los implantes cosméticos o las inyecciones de bótox para seguir siendo competitivas en el mercado del sexo” (Žižek, 2009: 175). Del mismo modo, la violencia que ejerce el sistema de producción capitalista a nivel global se hace más acuciante sobre los países más pobres que en los países ricos. En otras palabras, no tiene la misma repercusión ser pobre en Zimbabue o en la República Democrática del Congo que en Austria o Suecia.

Esta estructura global e invisible de dominación muestra un carácter anti-político porque impide la socialización por medio de relaciones intersubjetivas sólidas o la aparición de un fenómeno de resistencia colectiva determinante. En el mundo global no podemos afirmar la existencia generalizada de sujetos políticos listos para organizar una resistencia frente a la *Neolebenswelt*, sino de egos

aislados filisteos que utilizan el consenso para afirmar su propia explotación. En el caso de los conflictos y los levantamientos sociales que luchan desde Occidente contra la violencia estructural global de la *Neolebenswelt* como, por ejemplo, el movimiento antiglobalización que se inició en 1999 con las manifestaciones contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en Seattle, observamos que no hay una comunicación con los movimientos *altermundistas*. Estos movimientos se muestran disconformes con la supremacía de Occidente, especialmente la de Estados Unidos y las CTN, y buscan una construcción descentralizada de lo global que tenga en cuenta y vincule al conjunto de los seres humanos. Por ejemplo, el *Movimiento de los Países No Alineados*, el movimiento social *Acción Global de los Pueblos*, el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), o el *Foro Social Mundial* (FSM). Esta falta de comunicación o de una estrategia común que vincule la lucha del movimiento antiglobalización con los movimientos *altermundistas* convierte esta protesta en un movimiento de las clases medias occidentales que, a pesar de contar con unos ideales nobles que los sensibilizada con la desigualdad global, no ponen en tela de juicio sus propios privilegios. En este sentido, la principal crítica al movimiento antiglobalización es que pretenden construir, perpetuando desde una perspectiva etnocéntrica y centralizada, una visión de la globalización que no los excluya, pero no buscar una visibilización del conjunto de la pluralidad.

Como vemos, la violencia en sí no permite fundar ningún *espacio-entre* que pueda ser considerado político. Sin embargo, la idea de apostar por la lucha armada como parte de una estructura de repolitización no debe entenderse en un sentido arcaico y belicista, sino desde el sentido en que lo describe Gene Sharp en el documental *How to Start a Revolution* (2011):

Yo digo que la lucha no-violenta es lucha armada, y tenemos que arrebatar el término a los defensores de la violencia que intentan justificar con palabras bonitas ese tipo de lucha. Nosotros combatimos con armas psicológicas, armas sociales, armas económicas y armas políticas; un tipo de lucha más poderosa contra la opresión, la injusticia y la tiranía que la violencia¹⁶⁸ (Vid. Shaw, 2011)

La provocación de Sharp al presentar la lucha no-violenta¹⁶⁹ como lucha armada parte de una estrategia de politización del *espacio-entre*, concebida como un sistema conceptual para la liberación. Sharp configura las bases pre-políticas necesarias para cimentar la creación de una nueva forma de concebir la pluralidad política. La estrategia de Sharp recibe el nombre de *jiu-jitsu político* y consiste en la acción de emplear y revertir la fuerza del adversario político contra él donde “la pura brutalidad del régimen contra los activistas claramente no violentos rebota políticamente contra la posición del dictador” (Sharp, 2011: 33). Como consecuencia de esta acción, se socava y aísla la autoridad del

¹⁶⁸ Transcripción de un extracto de Gene Sharp sacado del documental de Ruaridh Arrow *How to Start a Revolution* (2011).

¹⁶⁹ Cf. Sharp, 1988.

sistema de dominación y represión, se genera un movimiento de disensión en el interior del propio sistema, y se moviliza el apoyo a la resistencia *activa*. En este sentido, la labor pre-política de la resistencia, el activismo y el asociacionismo resultan imprescindibles para fomentar la creación de una ciudadanía consistente, cohesionada, implicada y consciente de sí misma en la nueva singularidad del *espacio-entre*. A pesar de que Sharp propiamente no lo analice, la efectividad de su estrategia de lucha armada depende de la capacidad pre-política y material para alcanzar la liberación individual y entrar a formar parte del conjunto de la resistencia *activa*. No obstante, el último punto para formar parte de la resistencia no es tanto material como mental, pues conlleva la salida de la ideología dominante. Este proceso es eminentemente violento y pone de manifiesto la extrema crudeza de la liberación y la implicación política. En la liberación, el sujeto se enfrenta a la presión que la sociedad del rendimiento ejerce sobre él, manifestándose tanto en la coacción fáctica disciplinaria como en el control inteligente la propia *psique*, cargada de los prejuicios, las presiones, las ilusiones alienantes (Žižek, 2010a). Esta crudeza representa el riesgo constante al que se enfrentan los seres humanos a la hora de luchar por repolitizar el espacio político. La visión de Žižek al respecto del poder que llega a ejercer la ideología actual en los seres humanos queda plasmada en el documental *The Pervert's Guide to Ideology* (2012) de la siguiente manera:

La fuerza material de la ideología me impide ver lo que estoy comiendo efectivamente. No sólo estamos esclavizados por la realidad. La tragedia de nuestro dilema en el interior de la ideología es que cuando creemos que escapamos a nuestros sueños, en ese momento nos encontramos en la ideología¹⁷⁰ (Vid. Fiennes et al., 2012)

Las múltiples aristas que plantea la interpretación de la violencia marcan la necesidad fenomenológica de defender y profundizar en un ejercicio hermenéutico constante sobre los elementos que forman la topología del *espacio-entre*, especialmente debemos comprender cómo se configura la singularidad del “entre”. El análisis de la articulación de la violencia extra-política con el fenómeno de *lo político* nos permite describir la realidad del mundo global como una realidad anti-política más cercana al mundo arcaico que a la lucha armada sharpiana. Podemos afirmar que vivimos en el mundo de violencia generalizada y de guerra total en su faceta post-totalitaria. Sin embargo, no se trata de una beligerancia abierta entre Estados, sino de un ataque encubierto constante que cada ser humano realiza sobre sí mismo y que se refleja en la forma como Occidente se relaciona con el resto del mundo. En definitiva, la morfología que presenta en la actualidad el *espacio-entre* se encuentra en una encrucijada porque si no hace nada y sucumbe ante la creciente dinámica de conformismo que afecta al mundo global, entonces aumenta el riesgo de desaparecer irremediabilmente conforme el

¹⁷⁰ Transcripción de un extracto de Slavoj Žižek en el documental de Sophie Fiennes *The Pervert's Guide to Ideology* (2012).

vaciamiento del espacio político se acrecienta. No obstante, todavía es posible, como hemos visto, rastrear pequeños *espacios de resistencia* que surgen ante la violencia sistémica para elaborar estrategias de repolitización.

3.1.2.2. La física del poder

Dentro del abanico de formas que puede manifestar el *espacio-entre*, el poder es el elemento nuclear que moldea su topología. La centralidad del poder, como afirma Han (2017: 139), se encuentra en que representa “la capacidad del yo para *continuar* en el otro. Brinda una *continuidad del sí mismo* en la que el yo se recobra íntegramente”. En este sentido, la continuidad y la subjetividad subyacen como las dos características comunes y constantes que encontramos en las diferentes formas del poder. La manera más común de entender y experimentar el poder, tal y como lo expresa la tradición filosófica occidental, es mediante una relación causal entre dos sujetos donde uno impone su voluntad sobre el otro. La continuidad que el primer sujeto imprime sobre el segundo termina por neutralizar su voluntad y objetivarlo para que realice unos designios que le son ajenos. Ya advirtió Aristóteles (2008a: 1161b; 2008b: 1253b) de esta instrumentalización del dominado cuando definía al esclavo como una herramienta animada. Por su parte, Weber (1922/2014: 183) recoge a la perfección esta relación cuando define el poder como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”. Sin embargo, la causalidad no termina de aprehender la complejidad y plasticidad que el poder otorga al *espacio-entre*. Esta simplificación causal del poder se produce por su equiparación con la violencia. Como nos muestra la semántica arendtiana, el *poder* y la *violencia* representan dos fenómenos irreductibles entre sí en la fundación de la política, pero esto no implica una falta de articulación entre ambas. Sin embargo, la irreductibilidad no se produce entre la violencia y el poder, sino entre la violencia y la libertad, puesto que ambas representan “los dos extremos de una escala de poder” (Han, 2017: 18). Esta relación, vincula de forma orgánica ambos elementos. La estrategia vinculante piensa el poder como un productor de realidad, puesto que está “destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas” (Foucault, 1976/2005a: 165). La capacidad de vincular a los seres humanos entre sí no es unívoca, no existe una única manera correcta de construir el *espacio-entre*, más bien nos encontramos con un sinfín de posibilidades para configurar su topología siempre y cuando sea por medio de la libertad.

Sin embargo, debemos entender que la física que opera en la escala de poder no construye oposiciones, sino que establece distintas formas de manifestarse. Por esa razón, cuanto mayor sea la intermediación entre la libertad y el poder, mayor es la estabilidad del *espacio-entre*. La capacidad del poder para moldear la topología no proviene de la fuerza física sino de la elocuencia y la capacidad de

adaptación. Esta contextualización hace que la voluntad de *otro* actúe como una continuidad en el *yo*, como si fuera propia, pero sin deshumanizarlo. Por eso “cuanto más poderoso sea el poder, con *más sigilo* opera” (Han, 2017: 11). La física del poder no se presenta como “un empujón mecánico que se limita a desviar un cuerpo de la dirección original de su recorrido, sino más bien como un campo dentro del cual tal cuerpo se mueve con *libertad*” (Han, 2017: 13-14). La continuación del *yo* en el *otro* dentro del *espacio-entre* forma parte de una red intersubjetiva multidireccional. No es una relación causal y unívoca entre sujeto y objeto, sino más bien una compleja red o trama de interacciones entre dos o más sujetos igualmente libres que los visibiliza en el mundo. La voluntad del *otro* no se neutraliza, sino que es precisamente en el contacto con el *otro*, con lo distinto, como la voluntad del sujeto se recobra a sí misma. Los designios y las motivaciones externas a los seres humanos ya no se experimentan como la imposición de un quehacer ajeno, sino que forman parte de una visión conjunta a la que se responde de forma autónoma y orgánica, sin resistencia ni obstáculos. Esta forma de entender el poder transforma la obediencia en colaboración: tanto el *yo* como el *otro* realizan sus propias decisiones y se recobran a sí mismos visibilizándose en espacios comunes. De tal modo que la pérdida significativa de poder se interpreta como un progresivo vaciamiento del *espacio-entre*. Al formar parte de la misma comunidad, las decisiones de ambos se identifican como semejantes. Lo que queremos destacar de esta forma de presentar el poder es que el factor coercitivo de la obediencia desaparece.

A pesar de que la intermediación del poder más favorable para fomentar la autonomía y la pluralidad en el *espacio-entre* se encuentra en la equiparación con la libertad, varios pensadores se percataron de la instrumentación que su valor simbólico ha sufrido a lo largo del tiempo, subsumiendo la continuación que ofrece libertad en nuevas formas de dominación. La culminación de este paradigma es el despliegue en el mundo global del poder inteligente. De tal modo que convierte la opresión en parte activa dentro del simbolismo que ofrece el proyecto de autorrealización individual. La coerción queda incorporada en los seres humanos mutada en elección propia. Nietzsche (1872/1995, 1887/1987, 2010) fue el primero en intuir la importancia del componente simbólico del poder. Según su percepción, el poder se muestra como la voluntad de poder ligando la capacidad para crear símbolos (lenguaje y metáforas). Por tanto, podemos afirmar que la concepción nietzscheana del poder es la combinación de poesía y polemología (Han, 2017). En este sentido, tiene un potencial semántico para inscribir a los seres humanos en un horizonte de comprensión común y compartido, construyendo un sentido, un “para qué”. Sin embargo, Nietzsche sostiene que el nacimiento del simbolismo equivale al nacimiento del poder, en un sentido peyorativo, porque quienes dominan “imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo” (Nietzsche, 1887/1987: 32). La continuidad del sentido es impuesta por la voluntad de poder, haciendo que se

equipare con la voluntad de saber y con la voluntad de verdad. Esta ecuación nietzscheana¹⁷¹ permite al poder asignar no solo un determinado sentido a las cosas, sino también establecer se valor de Verdad. Para Nietzsche, el poder es algo eminentemente negativo puesto que imprime en los seres humanos una voluntad externa y ajena a ellos mismos que deben obedecer si no quieren ser marcados por la impronta de la violencia o la exclusión. En esencia, la lucha por el poder es una lucha de voluntades que se circunscribe a un ámbito concreto. El elemento rupturista de su teoría del poder, a pesar de la visión peyorativa y descarnada que ofrece, es la comprensión del poder, el sentido y la verdad como elementos relativos a un contexto. El perspectivismo se convierte en el punto de fuga para la imposición del poder. La intermediación en su análisis del poder depende de la capacidad humana para interpretar la intencionalidad de la voluntad dominante y de generar nuevas perspectivas, nuevos sentidos y nuevas formas de configurar las relaciones con el “entre”. Los seres humanos se convierten en hermeneutas, en arquitectos con la capacidad para establecer una continuidad. Esta continuidad permite proyectar espacio vinculante entre los seres humanos, un “donde” para desenvolverse y extenderse entre la pluralidad. Sin embargo, históricamente hablando esta creación de espacio se ha producido por el choque violento de voluntades, que subsume la libertad. A pesar de este efecto represivo, el poder no se basa en la violencia. La comprensión del poder como algo exclusivamente negativo, represivo y violento, es un diagnóstico erróneo o, por lo menos, incompleto del poder.

Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene como función reprimir (Foucault, 1999: 48)

El otro pensador que destacaremos es Foucault para quien el poder no reprime tanto como sobreexcita. Por esa razón, el poder entendido como coerción y prohibición no termina de aprehender el auténtico efecto que tiene el poder en el *espacio-entre*. El poder tiene un aspecto engendrador que “«opera en toda la espesura y sobre toda la superficie del campo social con arreglo a un sistema de relé, conexiones, transmisiones, distribuciones, etc.»” (Han, 2017: 59). Foucault sospecha que hay un elemento placentero en el poder que se corresponde con la riqueza y la eficacia que subyace en la capacidad de vincular a los seres humanos. Es en *Historia de la sexualidad* (1976/2005a) donde aborda este eretismo discursivo¹⁷² y la relación que el poder guarda con la sexualidad. Así, el poder puede ser entendido “como un señuelo: atrae, extrae esas rarezas sobre las que vela. El placer irradia sobre el

¹⁷¹ La ecuación nietzscheana se expresa así: voluntad de poder = voluntad de saber = voluntad de verdad.

¹⁷² La noción de «eretismo discursivo» del poder en Michel Foucault (1976/2005a) representa todo estado de excitación excesiva frente a un estímulo muy ligero, haciendo que el poder encuentre en la sexualidad un elemento de significación incansable.

poder que lo persigue; el poder ancla el placer que acaba de desembozar” (Foucault, 1976/2005a: 59). La sexualización de la realidad genera un llamado al placer y, subrepticamente, a la libertad, como si fuera una respuesta condicionada afirmativa, en el ejercicio del poder. Esta comprensión del poder no se produce por la represión que ofrece el “no”, sino a través de la vinculación que marca el “sí”.

Tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio [...] Desde el imperativo singular que a cada cual impone transformar su sexualidad en un permanente discurso hasta los mecanismos múltiples que, en el orden de la economía, de la pedagogía, de la medicina y de la justicia, incitan, extraen, arreglan e institucionalizan el discurso del sexo (Foucault, 1976/2005a: 44)

No obstante, resulta curioso que Foucault, como afirma Han (2017: 58-59), no fuera “consciente de la posibilidad de que el poder no solo suscite placer contra su auténtica intención, sino que además opere justamente *a través del placer*”. La base encubierta del poder inteligente se encontraría en esta idea, puesto que no es que haya un placer en *lo prohibido*, sino que el placer es precisamente el modo en que opera con más eficiencia el poder. A pesar de que Foucault remarcara su carácter productivo, su primer análisis en profundidad del poder estuvo orientado más bien a sus aspectos negativos, a la negación de la libertad. Esto debido a que basó su análisis en las prácticas coercitivas existentes en las cárceles, los psiquiátricos, los hospitales y los cuarteles que extrajo de *Historia de la locura en la época clásica* (1961/2015a). El desarrollo del poder inteligente se origina desde las tres tecnologías del poder, que Foucault describe en este primer análisis, para sublimarlas y convertir la opresión en una vivencia retorcida de libertad. En la primera, Foucault describe el poder de la soberanía, equivalente al poder del mundo arcaico legitimado y basado en la violencia. La soberanía en Foucault se expresa a través de la impresión sobre los cuerpos (las mutilaciones, las heridas, las cicatrices, la sangre, etc.) realizadas mediante las torturas y los castigos de un modo público y con una intención de exhibición y ejemplaridad. El poder está marcado por el simbolismo que ofrecen la sangre y la espada, donde la desobediencia deja una marca a modo de recuerdo imborrable en el cuerpo.

En la segunda, Foucault establece la equiparación del poder con la legislación civil que se manifiesta por medio de la certeza forzosa que marca el respeto a la ley, como la representación máxima del conjunto de símbolos, signos y nociones morales que imperan en una sociedad. En este punto, describe el conjunto de símbolos como “el espíritu o, más bien, un juego de representaciones y de signos circulando con discreción pero necesidad y evidencia en el ánimo de todos” (Foucault, 1975/2005e: 117). Esta tecnología ofrece una mayor estabilidad que el recurso directo de la fuerza y la violencia sobre los cuerpos porque recurre a la sigilosa eficiencia de la razón que inteligentemente equipara la libertad con el sometimiento a la ley. Aunque el recurso de la ley no queda exento de

violencia,¹⁷³ puesto que no podemos olvidar que la esclavitud, el colonialismo y el *apartheid* en diferentes períodos de la Historia fueron parte de la legalidad. La impresión de los cuerpos deja paso al aprendizaje de la simbología de los textos que recogen la ley. Esta simbología se impregna en la sociedad a través de la “pena visible, pena habladora, que lo dice todo, que explica, se justifica, convence (Ibíd.: 131). La continuidad que establece el poder de la legislación civil está constantemente en construcción y actualización por medio de la legalidad para estar en sintonía con la dirección de la comunidad y mantener su estabilidad. No obstante, en el fondo los cambios en esta tecnología no son una cuestión de justicia, sino de poder para retratar la posible ilegitimidad de las leyes. En la tercera, se encuentra el poder disciplinario, cuya manifestación va más allá de las dos tecnologías anteriores. Se trata de generar un automatismo de la costumbre para fomentar una obediencia pre-consciente. Las marcas en el cuerpo y el aprendizaje de los símbolos del poder tienen como objetivo el “encauzamiento de la conducta por el pleno empleo del tiempo, la adquisición de hábitos, las coacciones del cuerpo” (Foucault, 1975/2005e: 151). De este modo, puede instaurarse en la cotidianidad y normalizar una cosmovisión concreta como si fuera el orden natural de las cosas. El poder disciplinario actúa con la discreción de la legislación civil y, simultáneamente, con la inmediatez y la brusquedad de la soberanía. Esta manifestación del poder se dirige a la zona prerreflexiva del cuerpo para sustituir la autonomía por una costumbre socialmente adquirida. En esencia es una cotidianidad prediseñada y formalizada. Para Foucault, el poder disciplinario inscribe a los seres humanos en una red semántica que los interconecta mediante un fenómeno de somatización. La efectividad de este poder radica en que no necesita mostrarse públicamente, ya sea como huella física o como símbolo, sino que se encuentra oculto en los sujetos mediante el automatismo conductual que genera la costumbre. La efectividad del poder disciplinario es precisamente su mayor peligro: no provoca mutilaciones o heridas, sino hábitos, acciones e interpretaciones dotadas de sentido.

La aceptación radical de este postulado del poder disciplinario nos conduce al desarrollo del poder inteligente, valiéndose de los reflejos de la costumbre donde “lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen”¹⁷⁴ (Bourdieu, 1991: 118). La sublimación de las tecnologías del poder de Foucault (1975/2005e) se realiza conjugándolas, mediante el placer como el elemento catalizador de la obediencia. La continuidad de sentido que ofrece el poder inteligente en el *espacio-entre* va más allá del empleo del hábito y el automatismo de la costumbre, también recoge el recurso simbólico de los nacionalismos culturales¹⁷⁵ y la semántica universal. En

¹⁷³ Cf. *supra* 2.4.2.

¹⁷⁴ La visión de Pierre Bourdieu se relaciona directamente con la idea de razón cínica que presenta Peter Sloterdijk (1989) y con la visión de la ideología de Slavoj Žižek (2010a).

¹⁷⁵ En torno al nacionalismo cultural hay actualmente un debate abierto en la filosofía política, puesto que la construcción de los Estados-nación no se corresponde en términos de equivalencia con los nacionalismos

comparación con el poder disciplinario, el peligro que subraya Han (2013, 2015) es la falta de conciencia en la capacidad opresora y de dominación que ejerce el poder inteligente porque se presenta de forma seductora. La eficiencia de este nuevo poder no proviene tanto de la creación de un nuevo *Leviatán*, como de la capacidad para, de un modo sutil y paulatino, reconducir el deseo de libertad individual y convertirlo en el catalizador de la explotación de uno mismo. El poder inteligente establece nuevas formas de implantar cicatrices en los seres humanos, pero en lugar de valerse del cuerpo, emplea la *psique*. La capacidad constructora y organizadora del *espacio-entre* que buscamos para el poder se ve enturbiada por la importancia que el poder inteligente tiene en la actualidad en el mundo global. La modificación de la topología del *espacio-entre* que realiza el poder inteligente forma parte del plan de dominación más amplio que toma como punto de partida la instrumentalización de la libertad. Del mismo modo que el poder disciplinario, el poder inteligente se oculta en la cotidianidad y la obviedad. Es un poder transparente que no actúa directamente mediante la opresión, sino por medio de la atracción, la seducción y la sexualización de la realidad. Como vemos, la comprensión del poder que defendemos tiene múltiples similitudes con el poder inteligente, en tanto que coinciden en valerse de la libertad como forma de vincular el *espacio-entre*. La discrepancia respecta al fundamento de su constitución. Mientras que el poder inteligente emplea la libertad como una herramienta al servicio del imperativo del capital, nuestra comprensión del poder mantiene su autonomía y la presenta como el elemento *posibilitante* para realizar una diversidad de modificaciones en la topología del *espacio-entre*. La dinámica rectora de esta forma de concebir el poder conjuga la libertad con el multiperspectivismo nietzscheano y la capacidad creativa foucaultiana. Ahora bien, para convertir este *espacio-entre* en un espacio político es necesario una estrategia de convivencia común, que convierta al *nosotros* en un *nosotros político*.

3.1.2.3. La recuperación del republicanismo de matriz aristotélica

El neo-aristotelismo, corriente en la que podríamos incluir de forma *sui generis* a Arendt, no es una forma de pensamiento homogénea y cohesionada. Más bien, como señala Franco Volpi (1999: 328), “se limita a retomar sólo ciertos aspectos o determinaciones particulares, aislados del contexto de la comprensión aristotélica del saber y utilizados en función de las cuestiones que los ocupan”. Además de Arendt, encontramos autores que se puede incorporar a la órbita del neo-aristotelismo como, por ejemplo, Hans George Gadamer (1960/1999) con la revisión de la ética aristotélica que realiza, en espacial sobre la cuestión de la *φρόνησις*; Leo Strauss (1964/2006) y su lectura de la política de

culturales que existen y demandan una visibilidad política propia. Este problema se manifiesta de dos maneras. Por un lado, existen naciones culturales sin Estados como el caso del pueblo gitano, el pueblo judío (antes del Estado de Israel), o el pueblo kurdo que se encuentra repartido entre Irán, Irak, Siria y Turquía. Por otro lado, existen Estados que están compuestos por varios movimientos nacionalistas culturales y tienen la forma de Estados plurinacionales como el caso de Bélgica y los flamencos, de Nueva Zelanda y los maoríes, de Canadá y la provincia francófona de Quebec, y de España y los catalanes, los gallegos y los vascos.

Aristóteles como una forma original de arrojar luz sobre los problemas políticos actuales; y Joachim Ritter (1969) cuya lectura del pensamiento aristotélico influyó tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica, con la recuperación de la tradición humanista en Alemania. La fenomenología arendtiana recupera de la política de Aristóteles la idea central de que ejercer la dominación no es algo que pertenezca al ámbito de *lo político*. En cambio, la decisión de convivir con otros sin emplear la violencia en el proceso sí sería lo propio de la política. Más aún, la preocupación de Aristóteles no es tanto por la vida, en el sentido de supervivencia, como sí la forma de vida buena *par excellence*. A esta forma de vida buena Aristóteles la denominó como εὐδαιμονία, siendo el bien último, completo, autosuficiente. La εὐδαιμονία aristotélica no es el producto de un obrar bien, sino que consiste en el proceso de obrar bien. Lo que cuenta no es el placer individual que se obtenga de la acción, sino su congruencia con una vida que sea digna de ser vivida. Emilio Lledó (2008: 100) lo describe de la siguiente manera: “La *eudaimonía* se convierte, entonces, en una empresa colectiva, en algo que se construye desde la *harmonía* ciudadana y que excluye los deseos del individuo limitado al territorio exclusivo de su corporeidad”. Por esta razón, Aristóteles entendía como inseparables la ética y la política, puesto que en la medida en que el objetivo de la ética es la εὐδαιμονία, la única forma de satisfacer las condiciones materiales y sociales que llevan a los seres humanos a esta forma de vida buena es la convivencia en la πόλις.

La concepción aristotélica de la política no se puede desvincular ni de la autarquía [αὐτάρκεια] ni del gobierno de sí, tanto de uno mismo (la autosuficiencia) como de una colectividad (la πολιτεία). La decisión de convivir juntos es el principio rector del fenómeno de *lo político* que se enfoca en alcanzar un ideal de vida buena. Para Aristóteles, es la εὐδαιμονία y para Arendt es la *felicidad pública*. La base sobre la que se asienta tanto la autarquía como el gobierno de sí no es la vida solitaria sino la vida en sociedad porque “nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por naturaleza a vivir con otros” (Aristóteles, 2008a: 1169b 16-18). De ahí que el ser humano sea entendido como un Ζῶον πολιτικόν.¹⁷⁶ Esta forma de entender la pluralidad por parte de Aristóteles es lo que le conduce a rechazar la organización de la πόλις por medio de la dominación y la guerra, por eso “la política no es un límite frente al otro entendido como enemigo, sino mediación y gestión común” (Han, 2016: 92). La forma en la que Aristóteles vincula a los seres humanos entre sí dentro de la πόλις y de este modo hacer posible la εὐδαιμονία, es a través de la amistad [φιλία]. Esta noción es nuclear en la ética aristotélica y tiene una importante repercusión en la vida pública porque, como explica Tomás Calvo (2003: 29), “puesto que el ser humano es un animal social, que naturalmente tiende a la convivencia con otros seres humanos, la amistad constituye la realización más plena de la sociabilidad y la forma más satisfactoria de convivencia”. Ahora bien, para

¹⁷⁶ Cf. *supra* 2.1.3.

comprender qué es la amistad en Aristóteles tenemos que contraponerla a tres nociones que si bien se encuentran diferenciadas en el pensamiento aristotélico, se elaboran en relación a ella.

En primer lugar, la amistad se opone a las relaciones sexuales, del ἔρως, en que se trata de relaciones encaminadas a sentir a una sola persona. El ἔρως vincula íntimamente a dos personas entre sí. Por eso para Aristóteles (2008a: 1158a, 10-12), “no es posible ser amigo de muchos con perfecta amistad, como tampoco estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona)”. Si bien las relaciones sexuales implican amistad, la amistad no tiene porque culminar en una relación sexual. En segundo lugar, la amistad se diferencia de la benevolencia [εὐνοία] en que se trata de “querer el bien de los otros, aunque no exista por parte de estos el mismo querer” (Palomar Torralbo, 2014b: 55). La benevolencia implica una asimetría, es decir, una falta de reciprocidad (puede haberla, pero no tiene por qué), debido a que “se da, incluso, hacia personas desconocidas y pasa inadvertida” (Aristóteles, 2008a: 1166b, 31-32). Para Aristóteles, la benevolencia es el principio de la amistad [ἀρχὴ φιλία] porque requiere de una disposición previa de apertura hacia los *otros*, en la medida que “todo amigo es benévolo, pero no todo benévolo es amigo, pues aquel que es solo benévolo se parece al que está empezando algo” (Aristóteles, 2008a: 1241a, 12-14). En tercer lugar, la amistad difiere de la concordia [ὁμόνοια] en que si bien hay reciprocidad, la concordia trasciende el ámbito personal y se adentra en la vida pública, haciendo hincapié en un querer común en torno a los asuntos prácticos. En este sentido, “la concordia parece ser una amistad civil, como se dice, pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida” (Aristóteles, 2008a: 1167b, 1-3). La concordia, en tanto que amistad civil [φιλία πολιτική], hace referencia a la forma específicamente política de las relaciones humana en la vida pública. En un sentido pleno, la amistad aristotélica “se nos manifiesta como el fundamento y el sentido que constituye éticamente a la *pólis*” (Palomar Torralbo, 2014b: 72). La amistad se extiende entre los seres humanos cuando se produce una relación basada en el querer (personas, familias, pueblos, ciudades, estados) que muestra al *otro* como un *yo*. La influencia de la visión de la política como una no-dominación y la noción de la «amistad» en la política aristotélica son dos elementos clave en la fenomenología política de Arendt.

Arendt construye su idea de la amistad no solo con la influencia de Aristóteles, sino también de Gotthold Ephraim Lessing de quien afirmaba que “quería ser amigo de muchos pero no hermano de nadie” (HTO: 40). Además, su biografía como exiliada y mujer judía, así como la admiración hacia la figura de Sócrates, fueron determinantes en el fortalecimiento de su visión de la amistad (Fernández López, 2016). Arendt distingue la amistad de la fraternidad, pues ésta es una vinculación de carácter obligatorio en la que “el acceso de nuevos miembros es dificultoso y opaco” (Ibíd.: 114), lo cual supone

un escollo para el pensamiento crítico y libre. Por esta razón, Arendt se muestra tan suspicaz a la hora de vincularse socialmente con los diversos grupos que forman una comunidad política en función de las circunstancias naturales y culturales que no han elegido (los nacionalismos, las creencias religiosas, la clase obrera, el movimientos feministas, etc.). No se trata de una mentalidad elitista, sino que responde a la aceptación radical de su visión de la amistad, como expresa en una carta dirigida a Gershom Scholem en 1963: “En realidad, sólo amo a mis amigos y me siento completamente incapaz de cualquier otra clase de amor” (Arendt, 2010: 30). La razón para hacer la distinción de la fraternidad con respecto a la amistad se encuentra en que, como afirma Arendt en su entrevista televisiva con Günter Gaus en 1964, mediante la amistad “la persona queda interpelada de forma directa y con independencia de toda referencia al mundo. Ésta es la razón por la que personas de diferentes organizaciones pueden, pese a todo, mantener una amistad” (Ibíd.: 59). Mientras que las hermandades o fraternidades son un producto de las condiciones aleatorias de la vida humana (la familia, el lugar donde naces, el color de la piel, la cultura autóctona, el sexo biológico y, en mayor medida, el género, etc.), las relaciones de amistad están basadas en las elecciones personales compartidas. A través de la amistad arendtiana uno “es leal, pero no ciegamente fiel. Conserva y cuida los afectos. Los vínculos que proporciona se basan en la alegría por compartir pensamientos, palabras y experiencias” (Alonso Rocafort, 2010: 251). La importancia de la amistad para Arendt se deriva del hecho de que la amistad favorece la comprensión mutua entre la pluralidad, de manera muy cercana a la experiencia comunicativa jaspersiana, fortaleciendo la construcción de las relaciones y las acciones políticas, así como la cohesión del pluralismo político.

El elemento político de la amistad se encuentra en el hecho de que cada uno de los amigos puede comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro. Más que comprender a su amigo en tanto persona, lo que un amigo comprende es de qué manera específicamente articulada se muestra el mundo común al otro, el cual en tanto persona nunca será igual, sino diferente. Este tipo de comprensión —que no es otra cosa que ver el mundo (como se dice vulgarmente hoy en día) desde el punto de vista del otro— es el tipo político de comprensión por excelencia (Arendt, 1997: 29)

La relación que Arendt establece con el pensamiento de Aristóteles se produce en gran medida por su simpatía hacia la tradición republicana. La matriz aristotélica que subyace en el republicanismo, hace que las tres formas de comprender la política coincidan en lo fundamental: el compromiso, la responsabilidad y la participación en la vida pública. No obstante, no debemos olvidar que Arendt repiensa solamente aquellos aspectos, conceptos e ideas de diferentes autores republicanos que le sirven para su estrategia de repolitización de la *felicidad pública*. Tal es el caso de Polibio, Cicerón, Tito Livio, Nicolás Maquiavelo, Montesquieu y Alexis de Tocqueville. En este sentido, Arendt formaría parte, si bien de un modo tangencial, de la revisión del republicanismo que realizan autores como

Quentin Skinner (1998), Phillip Pettit (1999), Maurizio Viroli (2001, 2002) y John Pocock (2002). El neo-republicanismo se erige como la respuesta frente al llamado republicanismo híbrido, que asume componentes esenciales de la tradición liberal y de la tradición comunitarista, recuperando en este proceso la importancia de la participación política, la pertenencia pública a la comunidad y la virtud cívica. Aunque Arendt comulgue con la recuperación de estos elementos, lo que separa a la fenomenología arendtiana tanto del republicanismo como de la revisión neo-republicana, es que su interés no es la conceptualización politológica de un modelo concreto, sino el fenómeno de *lo* político en sí en el ámbito de teoría política.

En lo que respecta a las otras dos tradiciones políticas, Arendt se muestra más reticente. A pesar de la coincidencia con el comunitarismo en la prioridad de *lo* común, Arendt no acepta ni la subordinación acrítica a la patria, ni la construcción de la ciudadanía a partir de la identidad étnica y cultural que requiere la homogeneidad de la comunidad. Por parte del liberalismo, Arendt se opone a la primacía del individuo y sus derechos particulares sobre el conjunto de la comunidad, la idea de libertad basada en el cumplimiento de los deseos e intereses personales frente a toda interferencia, y la concepción instrumental de la ciudadanía. Por esta razón, Arendt no aceptaría la afirmación de Viroli en la que sostiene que “desde un punto de vista histórico, la relación entre liberalismo y republicanismo es de derivación e innovación” (Viroli, 2002: 58), puesto que, de ser así, la tradición liberal habría traicionado los principios fundamentales del republicanismo. El republicanismo busca reeditar la pertinencia de su viejo ideal romano de la *aequa libertas*. Arendt valora el hecho de que el Estado republicano no se muestre tan neutral como el liberal ante los conflictos sociales y sea más beligerante combatiendo los contextos que hacen a algunos individuos más vulnerables. Contrariamente a la crítica liberal, la ley para el republicanismo no supone una restricción de la libertad como mal menor, sino la fuente y garantía de su autonomía. Para ello, el Estado republicano puede tomar medidas como impedir la acumulación de poder, capital, vivienda, trabajo, tierra o el acopio excesivo de bienes primarios. En esencia, el republicanismo se enfrenta contra toda posibilidad de dominio para conformar un espacio equitativo de derechos. El republicanismo pone énfasis, por un lado, en la deliberación, puesto que no ve el proceso político simplemente como una negociación de preferencias; y, por otro, en la preocupación por el control del poder, generando mecanismos (el sorteo, la rotación de cargos, la división de funciones, etc.) para garantizar la capacidad de los ciudadanos de visibilizarse, hacerse oír y pedir cuentas a sus gobernantes. El principal problema del liberalismo, que motiva la reticencia de Arendt, es su capacidad para prescindir de la implicación ciudadana, generando un progresivo vaciamiento del espacio político mediante el subterfugio de la idea moderna de representación que subroga la acción conjunta a los intereses corporativos y a la subjetivación del poder.

El republicanismo carece de la frialdad liberal y, simultáneamente, del excesivo calor étnico del comunitarismo. Lo que persigue es la consolidación de una ciudadanía responsable, implicada y virtuosa. Estas características coinciden con la el concepto de ciudadanía implicada que defiende Arendt. El republicanismo demanda el compromiso y la responsabilidad cívica de los ciudadanos para construir la comunidad política. Esto no representa un utopismo ingenuo, sino que es la única respuesta realista si lo que queremos es impedir la imposición de los intereses corporativos e individuales de las élites. Por tanto, la postura filosófica del republicanismo es mesurada y prudente, conforme al término medio aristotélico, pues rechaza el individualismo solipsista liberal que defiende vehementemente la libertad individual frente a la interferencia de otros individuos o del Estado. El liberalismo promueve una máxima privatización de la vida individual, mediante el filisteísmo, la apatía y la despolitización, que da como resultado sociedades compuestas de individuos superfluos y desvinculados de la vida pública. Pero, además, el republicanismo tampoco acepta el excesivo peso que el comunitarismo otorga a los sentimientos y los deberes derivados de la pertenencia fraternal a una comunidad étnica o cultural porque generaría sociedades culturalmente homogéneas. Entre ambos puntos, el republicanismo se sitúa, como hemos dicho, en una posición intermedia con una idea de la ciudadanía que, sin rechazar el valor de los derechos individuales, recalca la importancia del hecho de que dichos derechos se ejercen a través de la membresía política dentro de una comunidad concreta. El republicanismo busca, en su seno, generar un espacio político pluralista, inclusivo y no doctrinal que ampare el mayor número posible de opciones de vida buena.

Las raíces del republicanismo se hunden hasta la época de la democracia ateniense y la república romana de donde se desprenden ideas, que se pueden rastrear en su matriz aristotélica, como el pluralismo, la deliberación pública, la inclusividad del espacio político, las virtudes cívicas, la libertad como una forma de no dominación, la igualdad de participación política efectiva y el activismo ciudadano. Para Arendt, la tradición republicana no ha perdido vigencia cuando afirma que los gobiernos son legítimos si persiguen la *felicidad pública*, es decir, si logran la inclusión y la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones que involucran el futuro de la comunidad. Solo así es posible asegurar que las leyes¹⁷⁷ aspiren al beneficio colectivo, defiendan los intereses comunes y traten a todos como iguales sin hacer distinciones. Ahí radica la pertinencia de la *aequa libertas* romana y el sentido del imperio de la ley que proponían Polibio (1981) y Cicerón (1989), frente a la idea liberal contemporánea de Friedrich von Hayek de una democracia legal (Hayek, 1988). El conjunto de los ciudadanos tiene que tener el derecho a pedir responsabilidades a sus gobernantes [*accountability*], mediante la autocrítica y la contestabilidad, porque para la tradición republicana no es posible hablar de estabilidad en el espacio político sin la participación ciudadana *activa* y vigilante

¹⁷⁷ Cf. *supra* 2.4.2.

en la vida pública. La revisión y reedición que cada uno de los principales autores republicanos realiza de la *aequa libertas* forma parte de la adaptación que esta tradición hace en función de la mutabilidad de los tiempos. La capacidad para contextualizar este ideal es un elemento vertebrador del republicanismo, puesto que cada momento histórico tiene unas condiciones particulares y contingentes donde la forma de las relaciones intersubjetivas varía (primándose o resaltando valores o principios diferentes). Para la tradición republicana, estas vicisitudes contextuales confluían en la recuperación del ideal de la *aequa libertas*. Este ideal republicano “significa igualdad ante la ley, igualdad de derechos personales e igualdad de los derechos políticos fundamentales; pero esta igualdad no impide la diferenciación más allá de la vida pública”¹⁷⁸ (Wirszubski, 1960: 15). El proceso de actualización de la *aequa libertas* saca a la luz los valores y las ideas de raigambre republicana que hemos citado anteriormente.

Arendt, en su construcción de una estrategia de repolitización, hace suyas estas ideas del republicanismo, adecuándolas a su visión del mundo y de la política. En este sentido, un elemento típicamente republicano como es el pluralismo (Aristóteles, 2008a; Maquiavelo, 1531/1987) se encuentra directamente vinculado con la visión arendtiana de la pluralidad como elementos *sine qua non* en la elaboración de la ciudadanía *activa*. Ambos elementos enfatizan la vida en común y fomentan su diversidad, remarcando el multiperspectivismo que ofrecen las relaciones intersubjetivas. Arendt tomará del republicanismo la importancia de la deliberación pública, la inclusividad y la igualdad en la participación política. Estos elementos conforman una tríada esencial en los gobiernos republicanos (Maquiavelo, 1531/1987; Montesquieu, 1748/2007). Como sostiene Arendt, un proyecto de vida en común se sostiene si y solo si la implicación de sus miembros es constante y efectiva, existiendo un compromiso para con los demás y con uno mismo. En los últimos años, por ejemplo, la participación ciudadana se muestra con mayor efectividad a través del activismo político, puesto que conjuga la preocupación por *lo común* y la reformulación de la inclusión en el espacio político, como por ejemplo los planteamientos cosmopolitas de la ciudadanía mundial de Martha Nussbaum (1999). Por esa razón, los autores republicanos dan tanta importancia al mejoramiento humano, en especial, mediante el desarrollo de las virtudes cívicas. Esta es una idea que recorre transversalmente la tradición republicana. Ahora bien, como recoge Maquiavelo (1531/1987, 1532/2010), las virtudes cívicas para un gobierno republicano dependen del contexto y de la época. La disyuntiva, descrita por Isaiah Berlin (1988) y que la tradición liberal realiza sobre la libertad, distinguiendo entre libertad positiva (*liberty from*) y libertad negativa (*liberty for*), no termina por aprehender la visión republicana de la libertad, más en sintonía con las expresiones contemporáneas que manifiestan tanto Arendt (EPF;

¹⁷⁸ “[*Aequa libertas*] means equality before the law, equality of all personal rights, and equality of the fundamental political rights; but it does not preclude differentiation beyond this sphere” (Wirszubski, 1960: 15). La traducción presentada del texto original es propia.

2018b) como Philip Pettit (1999). Ambos confluyen en la comprensión de la libertad en sentido político como no-dominación.

Para la fenomenología política de Arendt, el republicanismo es el modo concreto de ejercer el poder que mejor se relaciona con el principio de pluralidad que subyace en su comprensión de la política y en su proyecto de *felicidad pública*. Tanto Aristóteles como el resto de autores propiamente republicanos ofrecen a Arendt el bagaje conceptual y reflexivo necesario para formalizar en el espacio político la relación tensional entre la *violencia* y el *poder*. La recuperación de la tradición republicana y de su matriz aristotélica nos sirve, del mismo modo que a Arendt, para diagnosticar la realidad política de nuestro momento histórico y observar que vivimos en una situación de claro dominio de unos estados o corporaciones sobre los intereses generales. El espacio político y la falta de una estrategia de repolitización se desvanecen ante una evidente ausencia de república (*res publica*).

3.1.3. El arte de la política

La premisa de la estrategia de repolitización de Arendt es fértil, si bien incompleta para el mundo global. Es cierto que la *felicidad pública* conjuga el *factum* de la pluralidad y la participación política como el modo formal más efectivo para desplegar la *segunda natalidad*. Sin embargo, el proyecto de Arendt pone demasiado énfasis en el aspecto formal y no presta la debida atención al contexto histórico y material necesario para dar visibilidad a su proyecto. No se trata de hacer politología, sino de tener presente el marco geopolítico imperante. La realidad material en el mundo global no es neutra ni acepta la integración política de la diversidad, sino que promueve una tendencia a la homogeneización de la comunidad política. Por lo tanto, no se puede admitir como dado el hecho de que la pluralidad tenga su sitio visible en el espacio político global. Al estar tan centrada en los componentes y las interrelaciones formales de la política, Arendt olvida la importancia de las conexiones materiales y *práxicas* que existen entre la pluralidad y el mundo. Para nosotros, estas condiciones son esenciales (aunque pre-políticas) para establecer el marco de repolitización del espacio político. En el ámbito estrictamente fenomenológico, el hecho interesado de dar por supuesto *lo material* y *lo corpóreo* no afecta a su comprensión de la política. No obstante, la materialización de la *felicidad pública* implica la satisfacción de elementos extra-políticos que en la fenomenología política eran marginales (el contexto, las diferencias socio-económicas, la cultura, la lucha de clases, etc.). Por esa razón, no es que la *felicidad pública* sea una estrategia errónea, sino que es insuficiente para aprehender el fenómeno de *lo político* en el mundo global.

Para reformular y completar tanto la fenomenología como la estrategia de repolitización de Arendt, transformamos la propuesta de la *felicidad pública* en la metáfora del arte de la política. La deconstrucción de la propuesta arendtiana nos ha permitido vislumbrar los límites de la relación

entre la violencia, el poder y la política para trascenderlos. En primer lugar, el empleo de la violencia como parte de una estrategia de poder tiene validez si forma parte de la lucha armada (Sharp, 2011). En este sentido, la violencia no se reduce al uso de la fuerza, sino que pasa a formar parte del arsenal de armas psicológicas, sociales, culturales y económicas del *jiu-jitsu político* (Sharp, 1988). La estrategia de Sharp se apoya en un uso no-violento de estas armas, pero no descarta la posibilidad, como último recurso, del uso de la fuerza para derrocar a un sistema de dominación que emplee de modo generalizado la violencia. En segundo lugar, la capacidad del poder para modificar la topología del espacio político debe utilizarse respetando el vínculo orgánico que existe con la libertad. La ampliación, el fortalecimiento y la reparación del espacio político dependen de una comunicación óptima entre las tramas narrativas, que solamente es viable en un entorno plural de libertad tanto formal como materialmente. El poder actúa mejor por medio de una continuidad auténticamente libre de obstáculos entre los sujetos que fomente la aparición de la peripecia.¹⁷⁹ En tercer lugar, la recuperación de una comprensión de la política ligada a la tradición republicana, en la medida en que se basa en la participación y la implicación continuada de los ciudadanos en el desarrollo del espacio político, necesita de la adecuación material del ideal de la *aequa libertas*. La efectividad última del poder entre los seres humanos se sustenta por su igual capacidad fáctica de actuar y participar en las vicisitudes de la vida pública.

La comprensión metafórica de la política como un arte significa entender que hay una analogía entre el espacio político y un escenario teatral destinado a las artes interpretativas. Esta metáfora amplía la reflexión del fenómeno de *lo político* para incluir los elementos que forman parte de la fenomenología política arendtiana de manera marginal o extra-política. El escenario no solo es un espacio vinculante ideal, sino también un lugar físico que aúna la necesidad de contar con los elementos materiales y la apertura a la diversidad y la plasticidad de formas que puede presentar. La extensión máxima que el escenario puede abarcar incluye la idea intensiva de *humanidad*, entendida como una nueva unidad πρὸς ἑν. En este espacio converge políticamente la pluralidad tanto en el aspecto referencial como en el material. La preocupación por el ámbito físico y corpóreo de la vida introduce en la política el contexto material como un elemento determinante de la *acción libre*. En el arte de la política, el artista tiene que saber interpretar una obra conjuntamente y, además, debe conocer el contexto y los medios materiales con los que cuenta para actuar. El sentido de la metáfora de la política como un arte solamente tiene validez si se entiende como un arte interpretativo. La política no puede ser entendida como arte en un sentido puramente técnico [τέχνη] porque reduce la vida pública a una serie de procedimientos, protocolos y métodos vinculados a la lógica instrumental medios-fines. En este sentido, la política se traduce en un cálculo de riesgo/beneficio para la gobernanza, entendiéndose

¹⁷⁹ Cf. *supra* 2.5.1.

como el *arte de gobernar* [*Staatskunst*]. La reducción de la política a su aspecto técnico simplifica la pluralidad y la diversidad de opiniones a una perspectiva dual y maniquea, “por eso el pensamiento lógico conduce siempre a la fuerza” (DF: 335), porque induce a los seres humanos a participar en el peligroso juego de la dialéctica amigo-enemigo que sustenta la teología política (Schmitt, 2009). El surgimiento del *arte de gobernar* nace de la aceptación de la lógica implícita en la visión schmittiana de la política, creando una estructura procedimental vacía y deshumanizadora porque “la lógica no habla a nadie y no habla sobre nadie” (DF: 335). En este sentido, la realidad política se convierte en un sistema de ordenación social con mayor o menor complejidad orientado hacia el propósito marcado por la lógica instrumental del *bien común* y diseñado previamente como un esquema inalterable con independencia de la realidad del mundo.

Asimismo, la política tampoco puede ser entendida como un arte en sentido creativo porque transforma la vida pública en una *obra maestra colectiva*. La transformación de la pluralidad en un producto hierático y finalizado implica la restricción de la actividad política a la conservación de dicha *obra maestra colectiva*. De esta manera, la política es reacia y pone trabas procedimentales frente a las alteraciones que surgen como parte del desarrollo histórico humano. Para evitarlo, desarrolla trabas procedimentales que impiden la modificar la *obra* de un modo explicativo, actualizador, innovador o correctivo. Esta visión creativa de la política aparece con frecuencia entre los gobiernos representativos liberales que poseen un rígido proceso para reformar su carta fundacional. Este aspecto se traduce en una sacralización que blinda su Constitución y promueve una sensación aparente de estabilidad. Sin embargo, la reticencia a realizar cambios expresa la incapacidad para adaptarse a su realidad política como sucede, por ejemplo, con la Constitución de Estados Unidos de 1787 o la Constitución española de 1978. La política como arte creativa termina por desconectarse de la realidad, generando paralelamente una burbuja de realidad insostenible en términos políticos si no es mediante el uso de la violencia. Parece más pertinente entender la política metafóricamente como un arte interpretativo que permita a los seres humanos, como sujetos políticos, mostrarse y relacionarse como iguales entre ellos en un espacio performativo. El espacio político no surge de la mera convivencia gregaria, sino que necesita trascender la normatividad social para romper con la cuarta pared del espectador estático y permitir a los seres humanos actuar intersubjetivamente. De tal modo que los espectadores se transforman en una parte *activa* de la interpretación. El doble componente performativo y narrativo de la interpretación del sujeto político se realiza estando bajo el foco del escenario, a modo de nuevo *Lichtung* político.¹⁸⁰ El sujeto político es simultáneamente protagonista y público. Por un lado, en tanto intérprete, el sujeto político realiza su papel acorde a la plasticidad de

¹⁸⁰ Cf. *supra* 2.2.1.

los elementos narrativos de su cultura política.¹⁸¹ Por otro lado, es público y no espectador porque forma parte de una pluralidad interconectada por medio del escenario. El sujeto político no se encuentra a solas en su interpretación, sino que se realiza libre, conjunta y coordinadamente en presencia de la actuación simultánea del resto de sujetos sobre el escenario. El hecho de considerar la política como un arte interpretativo incluye la consideración de ésta como una actividad coral. De forma análoga a la representación de una pieza teatral, de danza o una interpretación musical; la política tendría un gran potencial estético debido a la posibilidad que ofrece de crear una obra de arte colectiva que se expresaría por medio de la satisfacción colectiva de un deseo compartido y de la búsqueda coral de una meta común, como sucede con la estrategia arendtiana de la *felicidad pública*.

Aquí la cuestión no es que el artista creativo es libre en el proceso de creación, sino que el proceso creativo no se desarrolla en público y no está destinado a mostrarse al mundo. De aquí que el elemento de libertad, sin duda presente en las artes creativas, permanezca oculto; el libre proceso creativo no es lo que se muestra e interesa por fin al mundo, sino la obra de arte en sí misma, el producto final del proceso. Por el contrario, las artes interpretativas tienen una considerable afinidad con la política. Los intérpretes – bailarines, actores, instrumentistas y demás- necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su «trabajo», y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución (EPF: 166)

Como venimos remarcando, la propuesta de Arendt tiene vigencia por la pertinencia de su enfoque, su riqueza conceptual y su versatilidad interpretativa no solo en su tiempo, sino en la actualidad. Ahora bien, el contexto reciente es diferente al que se encontró Arendt, lo cual se traduce en la necesidad de adaptar su análisis fenomenológico para poder aplicarlo a las estructuras de dominación contemporáneas. En la época de Arendt, la expansión de la élite socio-económica se centraba en el mundo occidental, actualmente el alcance del *establishment* es planetario. Los principios de dominación que analizó Arendt para la época totalitaria se manifiestan en la *Neolebenswelt* con una versatilidad diferente. La *Neolebenswelt* se muestra como una herramienta autónoma de control sin ninguna conciencia política. Su único objetivo es satisfacer el imperativo del capital y, en este proceso, maximizar la dialéctica instrumental de amigo-enemigo para imponer sobre la realidad política una visión lógica y maniquea sirva con extrema eficacia a este objetivo. Por tanto, la pertinencia actual de la propuesta arendtiana se logra por medio de su desarrollo histórico, puesto que en lo esencial tanto la *felicidad pública* de Arendt como nuestra propuesta del arte de la política coinciden en su fundamento, a saber: la necesidad de aceptar la pluralidad como punto de partida para la política.

¹⁸¹ Cf. 3.2.2.

Por medio del arte de la política reevaluamos el contexto histórico-político del mundo global para comprobar que la reflexión imperante sobre el fenómeno de *lo político* responde a una comprensión tecnificada y creativa, que es bien distante de nuestra propuesta interpretativa. El escenario político en la actualidad queda restringido *de facto* a la exclusividad de la élite dominante. El problema más acuciante para la construcción del espacio político es la vigencia del tabú político en la agenda de la vida pública. Esto imposibilita la cohesión de una ciudadanía implicada que recoja los intereses y el multiperspectivismo de la pluralidad. El *espacio-entre* contemporáneo carece de un deseo compartido para la vida pública y, por tanto, de una consciencia política. Lo irónico es que sí desarrolla una consciencia de clase elitista organizada en torno a intereses corporativos. El control otrora político es ahora marcadamente económico. La consecuencia es, como sostiene Han (2016: 92), que “las organizaciones económicas que únicamente se orientan a los beneficios no pueden constituirse en una comunidad [...] El sistema económico, guiado por el código binario «ganancia/pérdida», es ciego frente al bien común [en el sentido de *felicidad pública*]”.¹⁸² Esta consecuencia empeora si continuamos reproduciendo la visión tradicional que considera la vida política como una prolongación de la vida familiar. En nuestro tiempo, el espacio privado del οικός estaría representado actualmente por las CTN. En esta analogía, el *pater familias* de cada nuevo espacio doméstico equivale a los directores, los CEOs y las juntas de administración de dichas corporaciones. El οικός continúa siendo una puerta de entrada para la vida política y el *pater familias* posee un acceso privilegiado a la πόλις, pero el “entre” del espacio político se convierte en un espacio exclusivo, segregado y anti-político porque se configura a espaldas de los asuntos comunes. El auténtico espacio para las decisiones significativas en el mundo global está restringido a la élite económica del mundo occidental.

Los resultados de esta configuración del espacio político representan, por un lado, la clausura efectiva de la deliberación sobre una minoría social, cuyos intereses particulares responden a los índices de beneficios y no a los problemas comunes. Por otro lado, la acción política, entendida tradicionalmente desde la perspectiva hobbesiana del estatismo, se transforma en una herramienta ideológica para mantener la atención de los grupos de interés especial alejada de los acontecimientos relevantes para la vida pública. Mientras están ocupados con problemas frívolos y triviales propios del filisteísmo en la *esfera social*, la élite dominante configura la realidad a su imagen y semejanza. En definitiva, estamos asistiendo en el mundo global a la paulatina pero firme consolidación de la política como si fuera, simultáneamente, un arte técnico y un arte creativo.

¹⁸² La puntualización entre corchetes es propia.

El arte de la política, en tales condiciones, consiste en perfeccionar la ilusión de una armonía hecha de disonancias: los nobles vicios de unos contribuyen a la laboriosa aplicación de otros, la gula a la sobriedad, y la inconstancia consumista a la vitalidad productiva del comercio y de la industria (Fumaroli, 2008: 19)

La reflexión sobre la política más allá de los límites arendtianos marca la necesidad fenomenológica de profundizar en una nueva configuración del *espacio-entre* como un espacio político abierto a la pluralidad y al *ethos* característico de la condición humana, en sintonía con la *nueva ley en la tierra* (OT: 27). La comprensión de la articulación entre la violencia estratégica, el poder político y el republicanismo para completar la propuesta arendtiana de *felicidad pública*, nos permiten desvelar la realidad del mundo global como una realidad anti-política. En oposición a la realidad impuesta por la hegemonía de la *Neolebenswelt*, nuestra visión del fenómeno de *lo político* establece una estrategia de repolitización que se adapta a la configuración espacial, ecológica y formal de la política en función del contexto, la diversidad y la contingencia que exista entre los seres humanos. Por consiguiente, el diseño de la arquitectura que proponemos para el espacio político es necesariamente heterogéneo y ecléctico.

3.2. La arquitectura del marco filosófico para la política

“Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es llevar a cabo”
Martin Heidegger (1946/2013: 15)

3.2.1. La topología del espacio político

Contrariamente al proceso constituyente del espacio político que subyace en la tradición filosófica occidental, la arquitectura que proponemos remarca la existencia de un lugar capaz de trascender la violencia sin desconectarse de la realidad del mundo. En el desarrollo de la teología política de Carl Schmitt, concretamente en *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"* (1950/2002), resalta el origen telúrico de la política y del derecho. El proceso de ocupación de la tierra, que históricamente se ha mostrado como un proceso basado en “la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas” (Hume, 1752/1987: 101), se establece como el momento fundacional del espacio político. Del mismo modo, Paul Tillich (1967), también afirma que el poder se establece mediante la posesión de un espacio o la capacidad para adquirir uno. De ahí la importancia histórica que, según Tillich, posee el espacio geográfico en las diferentes luchas por el poder. He aquí el problema que mostraba Antonio Campillo¹⁸³ (2008): no hay suficiente soporte antropológico o histórico que sustente la relación constituyente entre la etnia y la tierra. Tanto Schmitt como Tillich constatan que el poder está vinculado a la *espacialidad*, a la generación de un espacio, pero ninguno de los dos termina de comprender la disposición específica del dicho espacio. Para la fenomenología política, en la fundación del espacio político tiene que constar como imprescindible un *lugar* que en esencia no tiene que representar un lugar telúrico, sino un espacio vinculante que podemos considerar inmaterial pero que construye la visibilización de la relación entre el pluralismo político.

El proceso constituyente del espacio político presente en la teología política afirma que la vinculación entre los seres humanos se produce por medio de la “pertenencia mutua entre la comunidad de sangre y la comunidad de suelo” (Campillo, 2008: 103). Desde nuestra perspectiva, esta idea es inaceptable porque si el rasgo principal del espacio político (y la posterior fundamentación del derecho) es la posesión del territorio y su indisoluble unidad con etnia, ¿qué espacio concede a la pluralidad?, ¿qué sucede con los pueblos que no tienen tierra y son nómadas o se encuentran esparcidos por el mundo como, por ejemplo, los bereberes o los romaní?, ¿carecen de derechos fundamentales a pesar de ser seres humanos? La importancia que la tradición filosófica occidental otorga a la posesión de un

¹⁸³ Cf. *supra* 2.3.1.

espacio geográfico concreto conduce a una forma de jerarquización humana. Si el orden inicial del espacio depende estrictamente de un proceso de ocupación, los pueblos tachados de parias y apátridas no solo serían ciudadanos de segunda, sino también humanos de segunda. La teología política no cumple, en este sentido, con la afirmación radical de la pluralidad. La base de exclusión que configura el espacio para la tradición occidental se acrecienta debido al desarrollo exacerbado, y actualmente sin límites ni contrapesos, del sistema capitalista. El resultado es una exclusión plenamente operativa pero bastante más compleja de lo que cabe suponer. En primer lugar, porque el límite que se establece entre la inclusión y la exclusión no es tan sencillo de trazar. No se trata de que existan muros o fronteras opacas que aíslan a los seres humanos, sino que tanto el *adentro* como el *afuera* se redefinen mutuamente. El empleo del poder inteligente actualmente permite establecer una sensación aparente de cercanía y relación, un comfortable *adentro* que solo existe en la *Neolebenswelt* por medio del sistema capitalista. La exclusión se mantiene, pero se presenta con la sutileza de una división “acristalada”.

Slavoj Žižek, a través de la lectura de la obra de Peter Sloterdijk *En el mundo interior del capital* (2010), analiza cómo la determinación de la *espacialidad* por parte del sistema capitalista decreta el modo y la forma de las condiciones de la vida. Para ello, analiza el ejemplo del *Crystal Palace* de Londres. La manifestación topológica del mundo global “no es un ágora ni una feria de ventas al aire libre, sino un invernadero que ha arrastrado hacia dentro todo lo que antes era exterior” (Žižek, 2016: 11). La *Neolebenswelt* impone su comprensión artificial del mundo global como la más deseosa, presentando los límites entre el *adentro* y el *afuera* desdibujados hasta tal punto que son invisibles para quienes viven en el interior. A pesar de la intención de desdibujar o invisibilizar esta superación, sí que mantiene *de facto* un *adentro* compuesto por quienes reciben las principales ventajas de la *Neolebenswelt* y un *afuera* formado por los elementos prescindibles y la mano de obra de la sociedad global. El hecho de que la *Neolebenswelt* fagocite el *afuera* implica no solo un proceso geográfico, sino que supone destruir o impedir la posibilidad de concebir otras posibles concepciones del mundo. La *Neolebenswelt*, siguiendo el diseño de invernadero del *Crystal Palace*, estaría compartimentada internamente por otras paredes de cristal que aparentemente no ven pero que tiene efecto desde una perspectiva de clase, de opresión o de desigualdad entre los sujetos. En definitiva, Žižek, junto con Sloterdijk, apuntan la especificidad topológica del mundo global.

La globalización capitalista no representa tan sólo apertura y conquista, sino también un mundo encerrado en sí mismo que separa el Interior de su Exterior. Los dos aspectos son inseparables: el alcance global del capitalismo se fundamenta en la manera en que introduce una división radical de clases en todo el mundo, separando a los que están protegidos por la esfera de los que quedan fuera de su cobertura (Žižek, 2016: 12)

Por el contrario, la lección que hemos aprendido de la fenomenología política de Arendt nos muestra una construcción del espacio político muy diferente basada en tres condiciones: la primera, no se centra en un espacio geográfico, sino en un espacio vinculante; la segunda, se configura como un espacio de apertura e inclusión de la pluralidad; y la tercera, el diseño arquitectónico cohesiona la horizontalidad del pluralismo político, dejando al margen las lógicas instrumentales. En un sentido muy concreto, el espacio político es, continuando con la metáfora del arte de la política, como un escenario teatral. Si ampliamos el alcance de esta metáfora para comprender la disposición topológica de la política, el espacio ecológico se corresponde con el aforo completo del teatro. Dentro de esta sala, por un lado, la platea y el patio de butacas reservados para el público, serían el espacio de aparición ontológico, donde también encontraríamos el corolario antropológico; y por otro lado, el tablado del escenario formaría el *espacio-entre* que vincula a los seres humanos social y culturalmente. Por último, el espacio del escenario iluminado por los focos, que permite visualizar la actuación coral de los actores y las actrices, representaría propiamente el espacio político. Del mismo modo que vimos en la fenomenología arendtiana¹⁸⁴ con el *Lichtung* (Cataldo Sanguinetti, 2006), cuya importancia y luminosidad surge por su contraste con las sombras de alrededor, y a diferencia de la luz fluorescente del neón, que ilumina interesadamente la oscuridad y eclipsa la luz natural; el espacio político florece bajo la iluminación y el protagonismo conferido por los focos dentro del conjunto del escenario. Esta luz ilumina el movimiento y la actuación conjunta del *nosotros político*. En nuestra metáfora, el escenario, el foco y el espacio iluminado forman parte del teatro y, por tanto, son inseparables a la hora de realizar una actuación teatral. La fenomenología política se encarga de estudiar con detenimiento el juego de claroscuros ofrecido por los focos en el escenario, de modo análogo a como haría un director teatral. A través de la metáfora de la política como un arte interpretativo representamos el juego político mismo y la tensión estructural que conforma el espacio político.

Teniendo la metáfora del teatro en mente, el despliegue topológico del espacio político se origina desde su momento fundacional como una estatización de la política¹⁸⁵ por medio de la noción de «apariencia» para iluminar estratégicamente el *espacio-entre*. De tal modo que la política se relaciona fundacionalmente no tanto con la ética, como sí con la estética. Como sucedió con Arendt, la apariencia resulta central para comprender el fenómeno de *lo político*, puesto que representa *lo*

¹⁸⁴ Cf. *supra* 2.2.1.

¹⁸⁵ La reflexión de las siguientes páginas surge de la influencia directa e indirecta de autores contemporáneos con una propuesta de revisión crítica y hermenéutica de la filosofía política y de la propia idea de «política». Estos autores complementarían la lectura realizada de Hannah Arendt. Autores como por ejemplo Simone de Beauvoir (1949/2005), Jacques Derrida (1993/2011), Chantal Mouffe (1999), Pierre Bourdieu (2000), Alain Badiou (2007, 2009), Jacques Rancière (2009 y 2011), Slavoj Žižek (2010b, 2011, 2016), Michel Foucault (2011, 2014, 2017), Byung-Chul Han (2012, 2013, 2015, 2016, 2017), y Ana de Miguel (2015).

mostrado, *lo público*, *lo visible*, pero no de un modo filisteo. Esta visibilización, empodera a los seres humanos que conforman el pluralismo político más allá de la liberación individual para dar inicio a una participación conjunta en el mundo. La centralidad de la *apariencia* se encuentra, por ejemplo para Arendt, en su relación con la *felicidad pública*. El espacio político establece un modo no doctrinal de configurar el *inter-esse homines* capaz de construir la realidad sin recurrir al empleo de la violencia en su fundación. La iluminación del “entre” promueve una actuación coral de diálogo, interpretación y participación entre sujetos con un estatus de igualdad conferido por ellos mismos. La *apariencia*, como forma de visibilización intersubjetiva, tiene una significación eminentemente política. El espacio político, al contrario que la *Neolebenswelt* o cualquier sistema de ordenación social pre-político, no necesita un propósito que predefina la aparición. La justificación para su existencia es el surgimiento del espacio mismo como parte de la estrategia ulterior que posibilite el arte de la política. Lo mostrado en el espacio político es lo propiamente político porque se establece de un modo transparente, espontáneo y voluntario. Sin embargo, no debemos confundirlo con la transparencia y la voluntariedad exigidas en la *Neolebenswelt* (Han, 2013). Al margen de la relevancia de *lo privado* en el mundo global, *lo político*, intrínsecamente hablando, solo tiene validez, en un sentido *práxico* y *activo*, si se muestra como parte de la relación con el “entre”.

La estetización de la política configura el espacio político no como un plano vacío de coordenadas cartesianas donde se forja un límite o abismo [ὅρισμός] entre dos mundos irreconciliables, *lo político* y *lo pre-político*. Por el contrario, entiende este espacio como un lugar de recorrido circunscrito a un nuevo tiempo-espacio que acepta la pluralidad y permite comenzar un continuo margen para viajar, compartir y experimentar conjuntamente la construcción de la ciudadanía *activa*. La cuestión del tiempo se ha convertido en un elemento totalmente olvidado por la filosofía política. De este modo, recuperamos la reflexión sobre la *temporalidad* por medio de la triple distinción del pensamiento griego entre el tiempo cronológico [Κρόνος], el tiempo absoluto y eterno [Αἰών] y el instante temporal [καιρός]; porque “nuestra mundaneidad no es simplemente facticidad de lo que nos circunda sino también la facticidad que proviene de nuestra radical temporalidad” (Palomar Torralbo, 2015: 361-362). La topología que estamos elaborando para el espacio político introduce la visión del tiempo en un sentido potencial, relacional y, sobre todo, interpretativo, centrándose en el instante temporal y eliminando cualquier relación con el *presentismo*. En este nuevo tiempo-espacio, la relación entre la *espacialidad* y la *temporalidad* se presenta como algo inconmensurable y, simultáneamente, como una relación de mutua co-pertenencia necesaria en la comprensión de la política. Esta reflexión en torno a la *temporalidad* nos ayuda a establecer con precisión la forma del límite ontológico de la fenomenología política. La visión de la política que ofrece la tradición filosófica está inscrita en una concepción cronológica, lineal y progresiva del tiempo porque se basa en una

comprensión de la realidad sustentada en “la representación de una historia universal” donde “la pluralidad de los hombres se diluye en *un* individuo humano que también se denomina humanidad” (QP: 47). Se trata de una *temporalidad* fundamentada en la triple distinción del progreso inalterable e irreversible de pasado-presente-futuro. En términos políticos, esta comprensión del tiempo se traduce en hacer de la política una concatenación de espacios de dominación destinados a satisfacer los intereses particulares de las élites dominantes. El valor de estos espacios se estima, por un lado, en función de la perdurabilidad de su ideología y, por otro, en el control *presentista* de la linealidad del tiempo cronológico, desestimando la reflexión sobre el pasado o el futuro (a no ser que sirva para satisfacer un interés privado). Esta idea subyace, por ejemplo, en los grandes imperios de ultramar de España, Francia y Reino Unido durante la Modernidad.

Ahora bien, en el mundo global esta visión eminentemente *presentista* de la política se transforman estableciendo un orden social que tiene como objetivo la homogeneización de las diferentes dimensiones de la vida humana, incluida el tiempo. La pretensión de universalidad y transhistoricidad de la *Neolebenswelt* convierte progresivamente la *temporalidad* cronológica en una *temporalidad* eterna e inmutable, congelada en un instante presente. Como vemos, comprender la política bajo esta apropiación del tiempo de Αἰών representa la uniformización del arco temporal pasado-futuro con independencia de la realidad presente. La desconexión con el presente elimina los hitos temporales y condiciona la percepción de la realidad a un espacio inalterable y constante donde el cambio y la mutabilidad no tendrían cabida. En este tiempo no es posible pensar el mundo y el futuro de otra manera. La política se vuelve una eterna reproducción del *bien común*. Esta *temporalidad* tiene un doble propósito: por un lado, hacer que un elemento o interés particular se convierta en una constante absoluta en la vida humana, y, por otro, promover el estatismo y la falta de crítica a la legitimidad de del orden imperante. La consecuencia política es la reducción del espacio político a un espacio vacío donde resulta imposible la acción y el establecimiento de vínculos intersubjetivos fuera de Αἰών. Esta *temporalidad* es la que subyace, por ejemplo, en la construcción de la utopía capitalista.¹⁸⁶ Frente a esta idea inalterable del tiempo, nuestra propuesta busca recuperar la importancia del instante temporal. La *temporalidad* de κairós representa un *momento*, pero, simultáneamente, es también un *lugar*. Se trata de un momento-lugar “único e irreplicable que no es presente sino *siempre está por llegar y siempre ya ha pasado*” (Núñez, 2007: 5). Buscamos una *temporalidad* cuyo sentido, como describe Gilles Deleuze (1969/2005), *nos sobrevuela*. El instante temporal se configura como un pliegue del sentido cronológico del tiempo donde se forma una dilatación momentánea de la propia percepción del tiempo y la realidad. El instante temporal se expresa cronológicamente como un hito, siendo equivalente a los ejemplos que Arendt recopila de los

¹⁸⁶ Cf. *supra* 1.2.3.

acontecimientos milagrosos que fundan los espacios políticos.¹⁸⁷ En este sentido “los hitos son aquellos momentos esquivos y extraños, con su propia temporalidad, que nos abren la puerta a la vida sin muerte” (Núñez, 2007: 6). La *temporalidad* de *καῖρός* se despliega siguiendo un *tempo* propio con independencia de *Κρόνος*, pero dentro de él, haciendo que el instante temporal no pueda calcularse desde un punto de vista cronológico.

El tiempo, como la ventana ontológica entre la vida y la muerte, es una experiencia subjetiva donde la percepción está en manos de *Κρόνος*, pero su experimentación y vivencia corre a cargo de *καῖρός*. Sin embargo, no cualquier experiencia subjetiva se corresponde con un instante temporal. Para convertirse en un instante temporal, una experiencia subjetiva debe trascender la temporalidad cronológica, dilatándose para satisfacer la experimentación del acontecimiento vivido. Del mismo modo que sucede con la *experiencia estética* (Schopenhauer, 1819/2010), no existe una forma mensurable cronológica de catalogar o aprehender un instante temporal. Por ejemplo, la vivencia de las emociones que transmite una sinfonía, un concierto, una película o un momento con un ser amado van más allá del tiempo que duran. Asimismo, una experiencia cercana a la muerte, como caer por un abismo, quedarse suspendido a varios metros del suelo atado a una cuerda o vivir un asalto con arma blanca, puede durar unos minutos pero sentirse con una dilatación temporal mayor. Se trata de una experimentación y una vivencia relativa, un desfase o pliegue entre la percepción subjetiva y la percepción cronológica. *Καῖρός* representa la experiencia *autotélica* de un acontecimiento durante el propio proceso de percepción. La repercusión de esta concepción del tiempo en la política está directamente relacionada con la experiencia en la participación en los momentos decisivos del espacio político como son el momento fundacional, la participación directa en el *ágora* o *asamblea ciudadana*, y el desvanecimiento del espacio político. Podemos apreciar esta idea, por ejemplo, en la lectura que Arendt (1958, KM) realiza de la revolución húngara de 1956. Las experiencias propiamente políticas se corresponden con el pliegue del instante temporal sobre el tiempo de *Κρόνος* en un *espacio-entre* concreto. La fundación del espacio político trasciende los límites cronológicos para introducir la novedad en el mundo, haciendo posible el *poder-comenzar* arendtiano. Esta complementación espacio-temporal rompe la homogeneidad y la monotonía impuesta por la *Neolebenswelt*. La política queda circunscrita, por tanto, a un tiempo-espacio que permite explorar abiertamente el sinfín de posibilidades de la pluralidad.

La relación que la política guarda con la *espacialidad* se puede apreciar en multitud de ejemplos como la existencia de la *πόλις*, las ciudades, los parlamentos y las asambleas ciudadanas. Esta relación ha sido entendida tradicionalmente como un espacio común de hermanamiento. No obstante, el espacio

¹⁸⁷ Cf. *supra* 2.2.3.

político, que complementa a la *temporalidad* anteriormente descrita, debe permitir y fomentar la convivencia, precisamente entre quienes no tienen por qué ser nuestros hermanos, pero sí pueden ser nuestros amigos, camaradas, conciudadanos o, incluso, nuestros adversarios. Aceptar la pluralidad implica, necesariamente, hacer posible el acuerdo entre la heterogeneidad de los seres humanos sin deshacerse de su diferencia para forzar una cohesión. Para lograr esta aceptación radical de la pluralidad, el espacio político no se despliega como un espacio común construido desde la etnicidad o algún rasgo cultural o biológico compartido, sino que incluye la diversidad como un elemento constituyente que enriquece las relaciones intersubjetivas y fomenta la novedad y la creatividad. El problema es que *lo común* [κοινόν] históricamente se ha construido reduciendo la pluralidad bajo un elemento de homogeneización cultural arbitrario, pero predominante en las relaciones pre-políticas (parentales, étnicas, sexuales, culturales, sociales, laborales, etc.). La preponderancia de *lo pre-político* en la fundación de un espacio que se autodenomina político termina generando aleatoriamente un falso “entre”. Esta falsa pluralidad se basa en una asimetría y una jerarquización que erróneamente se presentan como naturales, proyectando una sensación de aparente estabilidad y orden social. La cuestión que subyace a este problema es que la arbitrariedad del elemento fundacional del *espacio-entre* termina germinando políticamente como una dialéctica de amigo-enemigo (Schmitt, 1932/1998). La parcialidad que genera la arbitrariedad de los elementos pre-políticos termina incurriendo en un empleo sistemático de las fuerzas a-políticas (donde sobresale la violencia) para corregir las desviaciones e imponer el adecuado acceso a la participación, la deliberación y la decisión política efectiva. El espacio político reproduce la configuración del *Zwischen-Raum* arendtiano al mantener la intersubjetividad del δῆμος, pero nuestra fenomenología política se distancia porque su forma no necesariamente depende de un ἔθνος común, sino que nos abrimos a una relación *agónica* constante y radical con la diferencia.

La especificidad de la configuración del espacio político tiene dos elementos principales. El primero tiene que ver con su forma y se encuentra próximo a la noción derrideana de «Khôra» [Κώρα] (Derrida, 1993/2011). El origen de la *Khôra* se remonta hasta la obra *Timeo* cuando Platón (2008: 52a-b) habla de un tercer género, “el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen”. Asimismo, Aristóteles (1998: 209b, 16-17) remarca las palabras de su maestro cuando sostiene que “la materia y el espacio no son lo mismo [...] todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es”. En la explicación de la creación del cosmos, Platón, tras diferenciar entre el mundo inteligible y el mundo sensible, afirma que los fenómenos del mundo son copias de un modelo perfecto, la idea. Pero al profundizar en esta explicación, Platón comenta que la copia no es autónoma, sino que requiere un soporte o receptáculo [κώρα] que se caracteriza como algo inalterable y capaz de adoptar la forma de la copia sin volverse una copia. Según Platón (2008:

51a-b), “este receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible”. Más adelante, Derrida tomará la idea del receptáculo platónico para aplicar la idea de la *Khôra* en la deconstrucción literaria, mostrándose como el espacio propicio para el juego de la interpretación y la visualización de la diferencia en los textos. En ambos casos, tanto Platón como Derrida convergen en entender la *Khôra* como un espacio singular y maleable.

Khôra recibe, para darles lugar, todas las determinaciones, pero no posee ninguna propia. Las posee, las tiene, porque las recibe, pero no las posee como propiedades, no posee nada propio. No «es» otra cosa que la suma o el proceso de lo que viene a inscribirse «sobre» ella, con motivo de ella, directamente en su motivo, pero *khôra* no es el *motivo* o el *soporte presente* de todas esas interpretaciones, aunque, no obstante, no se reduzca a ellas. Sencillamente, ese exceso no es nada, nada que sea y se diga ontológicamente. Esa ausencia de soporte, que no se puede traducir en soporte ausente o en ausencia como soporte, provoca y resiste toda determinación binaria o dialéctica, todo reconocimiento de *tipo* filosófico o, para ser más rigurosos, de *tipo ontológico* (Derrida, 1993/2011: 34)

Por esa razón, nosotros vemos en la *Khôra* la forma específica que adquiere el espacio político al desplegarse entre los seres humanos. El espacio político se desenvuelve como un espacio *khorismático* que adopta la forma de un espacio matricial en términos funcionales (no instrumentales) y, simultáneamente, es un no-espacio en términos físicos y geográficos. El espacio *khorismático* establece una paradoja schrödingeriana, puesto que la vinculación que establece el “entre” no se manifiesta de forma tangible y material, en tanto que no se circunscribe a ningún lugar cartografiable, pero sí existe de forma práctica, debido a que se genera por medio de la visibilización que ofrece la acción conjunta e intersubjetiva. Arendt en *La condición humana* (1958/2016a) hace una apreciación sobre lo que ahora entendemos como *Khôra* cuando habla del carácter matricial que presenta la acción intersubjetiva a partir de la cual se genera el espacio político. Para Arendt el espacio político se construye como si “la muralla de la *polis* y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso” (CH: 221). El espacio político, en el sentido *khorismático* que venimos expresando, representa la presencia de la ausencia. La maleabilidad que la idea de *Khôra* ofrece a la comprensión de la *espacialidad* hace que el espacio político pueda adquirir un sinfín de formas concretas, cuyo límite es la creatividad humana del inagotable “poder ser”. El espacio *khorismático* se convierte en el soporte o el entorno donde el fenómeno de *lo* político puede desplegarse de forma auténtica y sin cortapisas, abriendo la posibilidad de albergar diferentes modos de vida. La existencia del espacio político depende de la heterogénea intersubjetividad del pluralismo político y, por tanto, carece de presencia por sí mismo, pero surge como una realidad de *lo* virtual,

como la acción ostensible de la vida pública. La diferencia entre el pluralismo político y las relaciones humanas de carácter pre-político se basa en la singularidad del “entre”. A diferencia de la asimetría de las relaciones pre-políticas y la dialéctica schmittiana de amigo-enemigo (Schmitt, 1932/1998), las relaciones políticas están configuradas a partir de una intersubjetividad *agónica*, conformando un “entre” que explota sus recursos (el diálogo, la deliberación, la acción, la interpretación y la participación) de una manera óptima y simétrica solamente en un espacio con forma *khorismática*. De tal modo que los seres humanos se transforman en *adversarios* políticos en el peor de los casos y en aliados, camaradas o amigos en el mejor, pero en ningún caso se convierten en enemigos deshumanizados.

El segundo elemento específico del espacio político tiene que ver con su contenido. Para formar parte de la ciudadanía *activa* e implicada es indispensable satisfacer un conjunto de rasgos que confluyen con la noción foucaultiana de «parrésia» [παρρησία] (Foucault, 2011, 2017). La *parrésia* consiste en la universalización de la capacidad para poder hablar libremente de forma clara, directa, sincera y veraz, actuando en la vida pública conforme a dicha libertad. Se trata de una idea que se extiende a lo largo del pensamiento griego desde Eurípides hasta las escuelas helenísticas (los estoicos, los epicúreos, los cínicos y los escépticos). A este respecto, la *parrésia* desarrollada en el ámbito ético por los cínicos personifica la práctica de la *parrésia* por antonomasia. Esta escuela buscaba la armonía entre la forma de pensar y la forma de vivir, entre el *lóγος* y el *βίος*. Como consecuencia de esta armonía, la *parrésia* permite a los cínicos desplegar un *ethos* que manifiesta de mejor manera la verdad, acorde a una vida verdadera [ἀλήθεια βίος]. Aunque, como vemos, la *parrésia* puede desarrollarse en los ámbitos pre-políticos, es en el espacio político donde adquiere auténtica relevancia porque representa la práctica *par excellence*, el *ethos* o la forma de vida característica mostrada en las relaciones intersubjetivas del pluralismo político. Los valores políticos que queremos rescatar de la *parrésia* son los tres rasgos fundamentales que pone de manifiesto Foucault (2017). El primero es el compromiso tácito de sinceridad y la responsabilidad de deber con la capacidad para comunicar una verdad personal, es decir, “el vínculo del sujeto con su enunciado, con el hecho de la enunciación, su veracidad, su franqueza, esa especial subjetividad que supone en el parresiasta” (Álvarez Yágüez, 2017: 56). El segundo es la aceptación del riesgo y la valentía para afirmar un enunciado crítico o una verdad incómoda, mostrándose como un *adversario* para la autoridad en las relaciones *agónicas*. El tercero es el coraje para mantener el compromiso con la verdad personal basándose en lo que Foucault (2011, 2014) describió como el *gobierno de sí*, destacando un profundo conocimiento de uno mismo

En última instancia, Foucault actualiza el sentido del aforismo socrático “conócete a ti mismo” [γνῶθι σεαυτόν], pero sin olvidar que podemos hallar similitudes con los elementos que Sócrates prescribía

como esenciales para que el debate pudiera llegar a producir conocimiento. Sócrates piensa que para que el diálogo sea fructífero hace falta que los interlocutores posean suficiente entendimiento, así como buena fe, que se traduce en ganas e interés por llegar a un acuerdo; y sinceridad o franqueza para no callarse por miedo a la vergüenza o al escarnio público. De este modo se lo transmite Sócrates al mismo Calicles: “Observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar” (Platón, 1992: 487a). La diferencia entre ambos autores es que Sócrates busca una estética de la existencia donde una forma de vivir buena y bella coincida armónicamente con la forma de pensar veraz, sentando las bases de su teoría del conocimiento. Por su parte, Foucault enfoca la *parrésia* al ámbito del *cuidado de sí* (Foucault, 2005d, 2015b). En cambio, nuestro interés por la *parrésia* se centra en su dimensión política. Para comprender mejor el significado de la *parrésia* debemos aclarar que no debe confundirse con la retórica, puesto que las acciones retóricas tienen como finalidad la persuasión en lugar de la verdad del enunciado. Tampoco debe confundirse con la adulación porque ésta representa la subordinación o la instrumentalización de las acciones personales ante una autoridad considerada superior. La adulación compromete la verdad del enunciado frente al interés personal. En la vida pública de la Antigua Atenas encontramos figuras paradigmáticas de adulación y retórica como, por ejemplo, el político Pericles, el demagogo Cleofón, y los sofistas Protágoras, Gorgias e Hipias. La estabilidad del espacio político, como resultado de la cohesión entre la heterogeneidad del pluralismo político, se establece por medio de un *ethos* ligado a la *parrésia*, manifestándose en el propio espacio político de diversas maneras. Esta forma de vida, a pesar de su posible variedad, hace hincapié en el especial desarrollo de un *gobierno de sí* basado en la aceptación radical de la pluralidad para comprender nuestra realidad personal y poder establecer relaciones con otros sin recurrir a actitudes como la violencia, los engaños o los embustes. Las acciones políticas desprendidas de la *parrésia* están basadas en un compromiso tácito con la verdad personal de cada uno, conviviendo con la pluralidad en el espacio político de una forma libre y sincera. En este sentido, no olvidamos la vinculación de la *parrésia* con el ámbito ético, pero esta vinculación se realiza en un sentido estético, debido a que la *parrésia* participa de la *apariencia* en la vida pública como parte de la intersubjetividad *agónica*.

La arquitectura del espacio político se cimienta desde esta especificidad para manifestarse atendiendo a una diversidad abierta de diseños concretos. No obstante, el diseño básico adopta las relaciones de poder [δυναστεία] y el desarrollo un marco institucional [πολιτεία] para dar forma al ágora pública. Este espacio, de apariencia *chorismática*, permite a los miembros de una comunidad mostrarse conjuntamente e implicarse en las cuestiones y los conflictos de la vida pública. Además de ágora pública, el diseño del espacio político cuenta con los *espacios de resistencia* para complementar los

proyectos del arte de la política. A diferencia de las estructuras verticales de dominación promovidas por el capitalismo monopolista de Estado¹⁸⁸ en el mundo global, la nueva topología que proponemos para el espacio político enfatiza la importancia de la arquitectura horizontal y respetuosa con el *factum* de la pluralidad. Por esa razón, los *espacios de resistencia* representan la fuente de energía para la politización de los espacios pre-políticos y la salvaguarda del espacio político. Estos espacios complementan a pequeña escala el ámbito general del ágora pública. Los *espacios de resistencia* surgen de la unión espontánea y colectiva como micro-espacios políticos. Encontramos múltiples manifestaciones de estas instancias en la vida pública bajo la forma de instituciones civiles como los sindicatos, las asociaciones de vecinos, las asociaciones e instituciones de estudiantes, las asociaciones culturales, las asociaciones de madres y padres de alumnos, los grupos musicales, las sociedades literarias, la familia, los clubes deportivos, las instituciones no-gubernamentales (Sharp, 2011). Sin embargo, las instituciones civiles no configuran *per se* un *espacio de resistencia*, no podemos establecer una relación causal entre ambos. Para que una institución civil adquiera el estatus de *espacio de resistencia* debe tener una filiación no-gubernamental, desarrollar una participación igualitaria y una simetría funcional interna, y, sobre todo, mantener una actitud crítica y reflexiva (que no hostil) hacia las instituciones que forman el ágora pública. Cuando se produce una afinidad entre los *espacios de resistencia* y el ágora pública no se dan como una forma de defender el *statu quo* o para favorecer acríticamente la cohesión y el orden social, sino porque hay una correlación de intereses y fuerzas comunes. El resto del tiempo, los *espacios de resistencia* velan por evitar la interferencia ilegítima de las instituciones que podrían socavar la integridad del espacio político si, por ejemplo, germinasen prácticas propias del *síndrome totalitario*.¹⁸⁹

Por medio de los *espacios de resistencia* se impulsan las actividades horizontales, propias de la tradición republicana, que permiten la visibilidad de diversas perspectivas para retroalimentar la versatilidad del imaginario simbólico y la cohesión del pluralismo político. La interacción entre los *espacios de resistencia* aseguran la manifestación transparente de las necesidades y los problemas cotidianos de la comunidad en el ágora pública. Estos micro-espacios políticos representan los cimientos estructurales que promueven el diálogo, la formación y la experimentación de relaciones *agónicas*. Son un buen ejemplo de gestión de la diversidad porque se trata de lugares para la experimentación y el descubrimiento. Sirve para la elaboración y el refinamiento de los propios puntos de vista a través de la liberación y son capaces de producir consensos cuyos contenidos no pueden conocerse de antemano (Sánchez Madrid, 2018). A pequeña escala, el activismo y el asociacionismo son un síntoma de la calidad política en el ágora pública porque permiten la

¹⁸⁸ Cf. *supra* 1.2.2. y 1.2.3.

¹⁸⁹ Cf. *supra* 2.2.3.

participación política espontánea, desinteresada y voluntaria sobre cuestiones cotidianas. Por esta razón, la cooperación mutua entre los ciudadanos es un freno al posible despotismo en las comunidades políticas. En este sentido, los *espacios de resistencia* son espacios de contrapoder donde es más probable desarrollar las peripecias. Su actividad retroalimenta la cohesión del espacio político, aportando novedad, creatividad y críticas al ágora pública.

Estos centros de poder sirven de bases institucionales desde las cuales la población puede ejercer presión o resistir los controles dictatoriales. En el futuro, serán una base estructural indispensable para una sociedad libre. El crecimiento continuado y la independencia de las mismas, por consiguiente, es a menudo el requisito previo para el triunfo de una lucha de liberación (Sharp, 2011: 23)

La maleabilidad *chorismática* del espacio político conjuga la tensión entre la pluralidad y el mundo por medio de lo que pasaremos a denominar como la *escalera política*. Se trata de un armazón, a modo de esqueleto interno versátil y flexible, pero firme; cuya función es interconectar y representar los intereses y los desafíos comunes que están distribuidos en los diferentes niveles de agrupación del espacio político. Este armazón subyace en cualquier diseño concreto que pueda surgir de nuestra fenomenología política. Nótese que la propuesta de desplazar la violencia de los espacios de decisión colectiva requiere la repolitización de las relaciones con el “entre”. Cuanto más se cuiden los vínculos y elementos politizables del *espacio-entre*, tanto más preparadas estarán las comunidades políticas para hacer frente al hecho de la violencia y la dominación en cualquiera de los diferentes estadios de la *escalera política*.

3.2.1.1. La *escalera política*

El concepto de la *escalera política* se basa en la idea de diseñar una estructura topológica *chorismática* capaz de interconectar el fenómeno de lo político a lo largo de los diferentes niveles que forman el espacio político. Es la aplicación del principio de subsidiariedad, según el cual los problemas que afecten a la comunidad, ya sean cuestiones cotidianas como, por ejemplo, el estado del pavimento o la recogida urbana de desechos, o bien sean asuntos de índole global como la ecología o la pobreza extrema se abordan desde el ámbito afectado más cercano. Para entender mejor nuestra idea de la *escalera política* debemos recalcar que no se corresponde con ejemplos como el *cursus honoris* de la política romana que expresaba la jerarquía de las magistraturas (y que tiene su equivalente en las administraciones burocráticas actuales), ni con la visión que subyace en la profesionalización de la política donde un individuo asciende de rango y posición dentro del actual sistema de partidos en los sistemas representativos liberales. Por el contrario, forma parte de un proyecto de política multinivel que permite la libre gobernanza por medio de la optimización de las competencias de la actividad política. La *escalera política* surge, por un lado, de la relectura de la obra de David Held *Modelos de*

democracia (2009) y de Aristóteles cuando en *Política* (2008b: 1252a, 2-1253a, 16) habla del escalonamiento en las formas de convivencia humana hasta llegar a la πόλις; y, por otro lado, como una recuperación de la esencia de la república de consejos [*Rätorepublik*], que tanto fascinó a Arendt. Estos elementos nos sirven de germen para elaborar una estrategia de repolitización en el mundo global. No se trata de presentar un modelo político concreto basado en una *Rätorepublik*, como fueron los casos de la Comuna de París (1871), los primeros soviets rusos (1905) o la República Soviética de Baviera [*Bayerische Rätorepublik*] (1919); sino más bien formalizar el esqueleto interno que subyace en cualquier modelo político para asegurar la existencia y la redistribución de los elementos que lo hacen posible. La *escalera política* está formada por diferentes niveles escalonados que van ascendiendo en responsabilidad y en amplitud, debido a que abordan cuestiones comunes que cada vez afectan a un mayor número de personas. Cada escalón representa un área de competencias determinada dentro del espacio político y el movimiento entre escalones se sucede en función de los medios necesarios para resolver los problemas comunes. Como consecuencia, por ejemplo, dentro de la *escalera política*, el problema que veíamos con Arendt¹⁹⁰ de la falta de representación queda solventado, por lo menos en lo que respecta al nivel formal. Eso se debe a que no se establece una subjetivación del poder, sino que el interés de la representación se centra en mantener la visibilización de los problemas e intereses comunes a lo largo de los escalones políticos.

El elemento que mueve internamente la *escalera política* para determinar qué escalón es el encargado de resolver cada problema del espacio político es, como ya hemos dicho, el principio de subsidiariedad. Cuando hay estructuras políticas en escalera o con diferentes niveles de altura, este principio sostiene que el escalón inferior es el óptimo para ocuparse de los asuntos que requieren mayor concreción y que afectan directamente a la cotidianidad de la vida pública de los ciudadanos. De este modo, cada escalón superior ceda a los inferiores todas aquellas competencias que puedan. Si, por ejemplo, el ayuntamiento de un municipio puede encargarse del mantenimiento del alcantarillado y del servicio de aguas públicas, esta competencia no debería ejercerla la comunidad autónoma o la región, puesto que supone un despilfarro de tiempo y recursos. Ahora bien, hay que tener en cuenta que el límite de los escalones inferiores es restringido y, aunque un municipio pueda administrar los festejos o el mantenimiento de las instalaciones públicas, no puede hacerse cargo por sí solo de resolver el aumento de la violencia en el mundo. Este tipo de problemas requieren una visión y unas instituciones políticas con un alcance mayor. Otro ejemplo similar es el caso del cambio climático. Un municipio puede establecer políticas en torno al reciclaje o ser un ejemplo a seguir en materia de sostenibilidad y concienciación pública, pero no puede determinar la agenda y la estrategia para combatir el propio cambio climático. Este ámbito debe provenir de la instancia que tenga mayor

¹⁹⁰ Cf. *supra* 2.2.1.

campo de visión e influencia para que se ocupe de los aspectos más amplios y generales, mientras que, como hemos visto, de los aspectos concretos se encargan los diferentes peldaños inferiores. Cuando una cuestión ha de elevarse a un ámbito superior, ha de hacerse en diálogo con los planos inferiores.

Esta propuesta se diferencia de otras como la del Estado mínimo o minarquismo de Robert Nozick (1988) en dos puntos fundamentales: el ámbito competencial y la conexión entre comunidades. En el minarquismo nozickeano, en primer lugar, se reduce el espacio político a un marco de competencias muy limitado, básicamente a aquellas actividades de protección y seguridad mínima en caso de vulneración de los derechos básicos de los individuos y sus propiedades. Por el contrario, la *escalera política* establece un marco político de cooperación que amplía el conjunto de competencias porque consideramos que los derechos a proteger superan la escueta propuesta de Nozick. En segundo lugar, la *escalera política* está formada por diferentes estamentos políticos comunes a los ciudadanos, mientras que en el minarquismo los ciudadanos pertenecen a comunidades, en cierto sentido, encerradas en sí mismas y desconectadas de las demás. El problema de esta desconexión es que les impide abordar cuestiones que requieren una concertación política superior. La propuesta nozickeana no es una teoría del Estado adecuada para afrontar los desafíos globales a los que hemos venido haciendo referencia. La intención de Nozick es salvaguardar los presupuestos liberales de las sociedades capitalistas, reduciendo la política a actuaciones que no van más allá de la yuxtaposición de un individualismo posesivo.

La *escalera política* asume que hay una tensión entre los elementos ideales presentes en los principios como la libertad política, la pluralidad y la participación; y los múltiples modos de ponerlos en práctica en los diferentes escalones. Esta tensión no representa un escollo para la política, sino que es un elemento ineludible que pone a prueba las capacidades de hacer política y exige un ejercicio de clarificación de argumentos y de fortaleza de la comunicación. El movimiento y la fluidez de información entre los escalones son posibles porque entre ellos no hay una separación tajante, sino que forman un límite poroso que fomenta la permeabilidad, la receptividad y la rendición de cuentas. Esta forma de comunicación hace que la información esté en constante circulación, estableciendo ciclos de retroalimentación que impiden el estancamiento y la atrofia de la acción política. La *escalera política* permite a las partes ubicarse en un proceso continuo de aprendizaje, construcción y reparación para adaptarse a las iteraciones y la comunicación política entre los diferentes escalones. Conforme la acción política avanza hacia los niveles superiores de la *escalera política*, y debido al principio motor de la subsidiariedad, mayor es la repercusión de sus acciones en el mundo porque mayores son tanto las responsabilidades cívicas como el alcance de los problemas políticos. De igual modo, las acciones en los escalones inferiores deben plasmar materialmente la circularidad y la

concreción de las estrategias formales de los niveles superiores en la realidad política cotidiana. De esta manera, el fenómeno de *lo político* queda representado bidireccionalmente a lo largo del espacio político.

El diseño que presentamos de la *escalera política* está compuesto por seis escalones superpuestos que ofrecen una visión de la política multinivel, cuyas competencias están establecidas por la capacidad para resolver los problemas comunes de un modo óptimo e inmediato. Los dos primeros escalones son los niveles más próximos al ámbito pre-político, donde se abre el espacio para las decisiones del ágora pública, y de ellos nacen los micro-espacios políticos. Se trata del *escalón doméstico* y el *escalón cotidiano*. El tercer nivel corresponde al *escalón local* y representa el inicio de los escalones institucionales y de la actividad política a gran escala, conformando las primeras ágoras públicas. En el cuarto nivel se inserta la formulación, planteada por Arendt, de la *nueva ley en la Tierra* (OT: 27), revisando el valor y la definición de las entidades territoriales consideradas canónicas dentro de la lógica política post-westfaliana. Como vemos, el *escalón estatal* tiene ante el problema fundamental para el futuro de la filosofía y la ciencia política. El quinto nivel, el *escalón supraestatal*, se forma por la concentración de diferentes *escalones estatales* en torno a problemáticas políticas comunes y transversales a varios Estados. El sexto, y último, nivel abarca el espacio máximo posible que puede alcanzar la política y que coincide con la frontera natural de la Tierra, por esa razón recibe el nombre de *escalón mundial* o *escalón planetario*, afrontando como comunes los problema que afectan al conjunto de la *humanidad*. Debido a la proximidad de los dos primeros niveles con los ámbitos pre-políticos, ambos resultan de vital importancia para el surgimiento de la política, pues representan los cimientos para una ciudadanía activa e implicada que permiten convertir un *espacio-entre* en un espacio político. Tanto el *escalón doméstico* como el *escalón cotidiano* son la base para el asociacionismo y el activismo que fomentan la aparición de los *espacios de resistencia*. En estos niveles, situados a caballo entre *lo pre-político* y *lo político*, es donde se realiza el aprendizaje, a partir de la práctica mediante ensayo y error, de las reglas del juego político. Las asociaciones civiles y los *espacios de resistencia* permiten adquirir y gestionar a pequeña escala las herramientas socio-políticas necesarias en la resolución de los problemas que surgen en el ágora pública.

Por un lado, el *escalón doméstico*, lo que Aristóteles denominaba la casa [οἶκος], es un espacio construido principalmente a partir del bloque familiar y cuya adscripción es arbitraria, condicionando (pero no determinando) las primeras relaciones intersubjetivas. En el *escalón doméstico* la pertenencia a estos espacios de produce por medio del hermanamiento o la fraternización, como producto de una serie de condiciones aleatorias (la familia, el lugar donde naces, el color de la piel, la cultura autóctona, el sexo biológico y, en mayor medida, el género, etc.). No se trata, en este sentido,

de una elección personal, sino más bien de una imposición accidental. El *escalón doméstico* es un nivel eminentemente pre-político que, si bien puede dar destellos de politización, tiene como actividades principales la satisfacción de las necesidades biológicas, la supervivencia, las relaciones sexuales y las actividades relacionadas con el cuidado del cuerpo, la crianza y el cuidado de otros seres cercanos. Al tratarse de un nivel pre-político es frecuente el uso de diferentes formas de violencia para resolver o zanjar las cuestiones problemáticas. Ahora bien, la importancia de este escalón se encuentra en que las relaciones domésticas representan tanto la base para la construcción de la subjetividad humana, como la puerta de entrada subjetiva al tejido social, al *nosotros*, y a la vida pública. Por esa razón, el *escalón doméstico* supone los primeros pasos del aprendizaje de la política como un arte interpretativo. Por otro lado, el *escalón cotidiano* es un espacio de hibridación entre los ámbitos pre-político y político, debido a que en este nivel confluyen las relaciones personales, construidas tanto por elecciones personales compartidas que crean una horizontalidad entre las personas (las amistades, los conocidos, las relaciones afectivas, etc.), como por acción de la inercia social y que resultan tener una forma jerárquica (las relaciones laborales, educativas, profesionales, etc.). Ambos tipos de vinculación intersubjetiva forman el conjunto de las relaciones sociales. La distinción que realizamos en este escalón nos aporta una lección importante de cara a las relaciones propiamente políticas, a saber: las ventajas que otorgan las relaciones horizontales, basadas en la amistad arendtiana, frente a aquellas basadas en la jerarquización, la obediencia o la violencia. No quiere decir que el fin último de la *escalera política* sea crear una república de amigos, sino que las afinidades y los intereses comunes permiten forjar la intersubjetividad de una forma orgánica para poder relacionarse con otros individuos (con los que no hay por qué formalizar una amistad) en pos de resolver un problema público. En otras palabras, es mejor para la convivencia política establecer relaciones *agónicas* que relaciones antagónicas.

Las relaciones que se fraguan en el *escalón cotidiano* configuran el *nosotros* socio-cultural que sirve de base para la expresión y la construcción de un imaginario simbólico colectivo. Este nivel permite a los seres humanos confrontar y perfeccionar, de un modo pedagógico, su crecimiento personal y el aprendizaje sobre el virtuosismo del juego político, sobreponiéndose a la respuesta violenta, propia del ámbito pre-político. De este modo, pueden encarar, como parte de la diversidad del tejido social, tanto un problema común como la participación en el ágora pública. La característica principal del *escalón cotidiano* es la afiliación o asociación personal, ya sea voluntariamente o fruto de la inercia social, a los primeros *espacios-entre* (el grupo de amistades, los compañeros de trabajo o de clase, los equipo deportivos favoritos, los clubes de fans, los feligreses, las congregaciones, etc.). El valor político que resaltamos en este escalón es la capacidad para sobreponerse a las jerarquizaciones sociales y transformar estas asociaciones civiles, mediante el activismo y la participación, en *espacios de*

resistencia, mostrándose no como agentes inocuos ante el *statu quo*, sino como entidades que fomentan la responsabilidad cívica y la crítica frente al marco normativo e institucional del espacio político.

El *escalón local* es el espacio destinado al nivel político e institucional básico que transforma el *nosotros* socio-cultural en el *nosotros político*, y ahí radica su importancia. Las propuestas y las soluciones políticas a los problemas y a los intereses comunes manifestados en las ágoras públicas locales, y por medio de los *espacios de resistencia*, comienzan en este nivel. El *escalón local* está conformado por los municipios, las ciudades, las mancomunidades y las regiones estatales; aunque también es posible encontrar dentro de las ciudades, y de algunos municipios, micro-espacios con una capacidad de acción política restringida a los diferentes distritos urbanos como, por ejemplo, las asociaciones vecinales. En este escalón se establece, por un lado, una agenda política básica para la deliberación, la decisión y la participación de los miembros del pluralismo político que conjugan la resolución de problemas locales con la puesta en práctica de políticas de escalones superiores, y, por otro, los medios materiales, institucionales, técnicos y logísticos necesarios para la resolución de problemas locales, como es el caso del tratamiento de aguas residuales, el mantenimiento de los espacios y los transportes públicos, los problemas de lindes, el favorecimiento del comercio local o autóctono, y la gestión del turismo. La actuación y la movilización conjunta, aun dándose a un nivel local, no se olvida de las cuestiones ni de los bienes jurídicos generales establecidos por los escalones superiores del espacio político. Las políticas que fomentan la optimización de los espacios del escalón local son aquellas que promueven la participación ciudadana directa en la toma de decisiones políticas y la responsabilidad cívica con el uso y cuidado de *lo público*. Por ejemplo, el municipalismo¹⁹¹ con actividades como la creación de bancos de alimentos o de grupos de consumo, la existencia de plataformas contra los desahucios, las actividades organizadas por centros sociales autogestionados, o la elaboración de presupuestos participativos; permiten repensar los límites de las ciudades, como en el caso de los ayuntamientos de Valladolid y Madrid desde el 2015.

El *escalón estatal* es el espacio de representación del nivel político estandarizado por la lógica post-westfaliana que incluye al Estado como la congregación de las diferentes comunidades políticas locales unidas por una frontera jurídico-política común e históricamente constituida. Este nivel no supone un simple agregado de comunidades locales, sino que el elemento vertebrador fundacional del Estado se establece en función de elementos o variaciones pre-políticas arbitrarias que son compartidas como la orografía del terreno, la ubicación geográfica o la etnia. Posteriormente, estos elementos se van modificando por medio del imaginario simbólico colectivo, generando una historia,

¹⁹¹ Cf. Bookchin, 1978; Biehl, 2009; y Castells, 1977.

valores, tradiciones, cultura y mitos comunes, así como la conciencia de pueblo o nación. En otros términos, no es la nación la que genera el Estado, sino que el Estado (o la política) crea naciones. La idea de pueblo no es una construcción unívoca, sino que ha sido el resultado de luchas sociales y económicas previas con ulteriores intereses políticos. Actualmente podemos encontrar esta constante en países como España, Bélgica, Francia, o Canadá. La variedad de relatos nacionales y la contraposición de valores son indicadores de libertades públicas (como la libertad de expresión). Ahora bien, estas ideas no son algo político *per se*, sino que corresponden al ámbito de lo que Arendt denominó como *cuestión social* (SR). No obstante, y como reconoció la propia Arendt, el diálogo y la acción política no se producen *ex nihilo*, abordan temas sociales (incluso pre-políticos) que son politizados porque suscitan un momento de crispación para la convivencia. Por ejemplo, una religión o unos valores culturales determinados son aspectos que pertenecen al ámbito de la vida privada o comunitaria (*cuestión social*), pero se convierten en una *cuestión política* en el instante en que enturbian la vida pública por medio de fundamentalismos religiosos o nacionalismos excesivos. La aceptación de la pluralidad desde el inicio de la fundación del espacio político implica la aceptación de diversos de relatos y culturas, así como una contraposición o una tensión entre ellos.

En el *escalón estatal*, las diferencias locales o regionales se trascienden para configurar una estructura política e institucional autónoma que atiende a una pluralidad y cuenta con una implicación ciudadana mayor que los niveles anteriores. Los problemas que suscita este espacio se encuentran delimitados por la frontera jurídico-política que constituye el *escalón estatal* (la infraestructuras, la administración territorial, el comercio interior, las políticas fiscales, las políticas públicas como la sanidad y la educación, etc.). Sin embargo, la rigidez en cuestiones de territorialidad se convierte en el mundo actual, como sostiene Seyla Benhabib (2006b: 291), “en una delimitación anacrónica de funciones materiales e identidades culturales”. Por esta razón, autores como David Held (2002) y la propia Benhabib, describen y abogan por el establecimiento de fronteras porosas más allá del modelo de ciudadanía webberiano y proponen una revisión de la forma actual que presenta el Estado, debido a que se ha visto superada por los problemas globales de la realidad política. El Estado es demasiado pequeño para resolver cuestiones transnacionales y, a la vez, demasiado grande para frenar el avance y las aspiraciones de los movimientos nacionalistas y regionalistas. Esta idea se traduce en una “desterritorialización de la política, el gobierno y la ley” (Benhabib, 2006b: 291). El problema al que se enfrenta el *escalón estatal* se centra en su futura revisión en profundidad y reconversión por parte tanto de la filosofía política como de la politología como una *entidad territorial nuevamente definida* (OT: 27), ya sea como una renovada comprensión del Estado o como parte de un modelo global más amplio.

La presentación y la reflexión política sobre los dos últimos niveles se encuentran más en el terreno de la especulación filosófica que en la reformulación de espacios o instituciones previamente existentes, como en el caso del Estado. Los únicos ejemplos que tenemos de políticas supraestatales son los ejemplos de la Unión Europea (UE) o la Organización de Estados Americanos (OEA), pero se trata de congregaciones de países más centradas en cuestiones económicas que en el establecimiento de un espacio común propiamente político. Algo similar ocurre en el plano global con el caso de la Organización de Naciones Unidas (ONU), debido a que su organización, estructura y funcionamiento se aproxima más a una autoridad *ad baculum* que a una representación de la diversidad humana porque, como afirma Tzvetan Todorov (2012: 66), “el orden internacional que representa el Consejo de Seguridad consagra el imperio de la fuerza, no del derecho”. A pesar de esta falta de ejemplos políticos en el panorama global, podemos encontrar propuestas teóricas por parte de varios autores como Peter Singer (2003), Seyla Benhabib (2005, 2006a, 2006b), o incluso, Michael Walzer (2004). Walzer, por ejemplo, sostiene la posibilidad de siete regímenes o acuerdos políticos (ideales) posibles: desde un Estado global o un Imperio multinacional, hasta un anarquismo global, pasando por una federación cosmopolita de Estados (como si fueran los Estados Unidos del Mundo) y por diferentes grados de pluralismo político. Los últimos niveles de la *escalera política* nos ayudan a reflexionar sobre el futuro del fenómeno de *lo político* y la posición de los seres humanos dentro de un nuevo espacio global que se está abriendo a la participación y a las decisiones para resolver cuestiones que sobrepasan los límites actuales de los Estados.

Por un lado, el *escalón supraestatal* es el espacio intermedio entre el nivel estatal y el planetario conformado por grupos de *escalones estatales* que confluyen en torno a elementos comunes. Debido a la comprensión convencional de la política, los elementos que resultan comunes a varios Estados terminan siendo fruto de la arbitrariedad pre-político, pero se trata si se da la posibilidad de emplear la influencia geográfica y del azar histórico de un modo estratégico para agrupar descriptivamente los Estados y facilitar tanto el diálogo como la respuesta de la acción política. En un primer momento, podemos pensar en una estructura supraestatal formada por elementos culturales e históricos comunes como los países con un origen común en las lenguas afroasiáticas (Oriente Medio, el Sáhel, el África Oriental y el Norte de África), o por aquellos países que han formado parte de la URSS: Armenia, Azerbaiyán, Bielorrusia, Estonia, Georgia, Kazajistán, Kirguistán, Letonia, Lituania, Moldavia, Rusia, Tayikistán, Turkmenistán, Ucrania y Uzbekistán. También podemos realizar la división de los *escalones supraestatales* por cuestiones geográficas específicas, como una estructura que albergara el continente de Oceanía, conformado por Australia, Nueva Zelanda y los diferentes archipiélagos de Polinesia, Micronesia y Melanesia en el océano Pacífico; o el continente norteamericano, con Canadá, Estados Unidos y México. Sin embargo, a pesar de que las opciones para

realizar la división territorial sean múltiples y variadas, no debemos olvidar que lo fundamental del *escalón supraestatal* se encuentra en la capacidad para establecer alianzas y perseguir metas comunes que refuercen la política. Para lograrlo, es necesaria la progresiva instauración de unas fronteras cada vez más porosas y promover una ciudadanía cosmopolita (Benhabib, 2006b). Por medio de estas alianzas políticas, el tratamiento internacional de desafíos actuales como la regulación de los mercados internacionales, el racismo, la xenofobia, el sexismo, el control de la proliferación armamentística, el problema de la deslocalización empresarial y los flujos especulativos de capital se presentan idealmente de un modo transversal y más efectivo. El objetivo es tratar de alcanzar soluciones a conflictos que trascienden las barreras históricas, ideológicas y contingentes de los seres humanos, y acercarse, en este proceso, a la idea intensiva de *humanidad*.

Por otro lado, el *escalón mundial*, o *escalón planetario*, es el nivel político que abarca el espacio máximo posible para la interacción política, cuyo límite se corresponde con las fronteras para la vida en el planeta. Idealmente, este escalón representa una comunidad política global y plural en sintonía con la ecología general, en un estado de equilibrio y responsabilidad entre la vida pública y los entornos naturales, comprendiendo “la cultura y la sociedad como la ecología piensa ya nuestro medio ambiente físico, y por tanto se interesa por las condiciones de la existencia psíquica, por su vulnerabilidad y la de los ecosistemas sociales” (Flahault, 2013: 179). La vida pública en el escalón mundial trasciende cualquier distinción pre-política arbitraria como el sexo, el credo, la cultura, la clase social, la ubicación geográfica y los rasgos étnicos. No obstante, cuando autoras feministas, como Kate Millett (1970/1995) o Judith Butler (1990/2016), defienden acertadamente que el sexo también es también una cuestión política, lo hacen en el sentido en que hemos explicado anteriormente: la cuestión del sexo no es algo político *per se*, la cuestión del sexo es algo político (politizable). Esto sucede, por ejemplo, cuando hay un uso interesado de la diferenciación sexual y de la identidad para promover una asimetría en el espacio político y mellar la convivencia. La intención que subyace en el *escalón mundial* es formar una realidad ecológica del mundo, por esa razón se encarga de problemas y necesidades globales como las cuestiones ecológicas, el cambio climático, la redistribución de las condiciones materiales mínimas para la vida, el acceso equitativo a la energía, la tecnología, y los recursos naturales, etc. La importancia de este espacio es hacer visible la máxima arendtiana que implica que “somos del mundo y no sólo estamos en él” (VE: 46).

3.2.2. *Los elementos para una nueva cultura política*

La herramienta que permite interconectar las diferentes tramas narrativas de la pluralidad en la *espacialidad* es la cultura política. Para adecuarlo a la estrategia de repolitización del arte de la política, esta cultura está formada por un imaginario simbólico versátil y plástico. De tal modo que el

nosotros político pueda adaptarse a los diferentes contextos socio-culturales y al momento histórico del mundo global. En el transcurso de la vida pública, la ciudadanía *activa* necesita una cultura política que crezca con ellos, que pueda ser modificada y revisada constantemente para adaptarse a la realidad plural y cambiante. Este proceso de aprendizaje continuo es un indicador de la calidad del diálogo político y de las relaciones agónicas. La cultura política que proponemos está compuesta por los tres elementos indispensables para configurar su imaginario. El primero elemento recibe el nombre de *virtualidad* de la política que consiste en la creación de un espacio vinculante entre los seres humanos de carácter *chorismático*, haciendo que, en esencia, no tenga una existencia física pero sí cuente con una presencia y un valor funcional. En ocasiones, estos espacios sí tienen un espacio físico asignado como, por ejemplo, ayuntamientos, congresos, senados; pero se trata de espacios simbólicos. La validez de la acción política radica en la vinculación que se establece en la relación con el “entre” y no el espacio donde se realiza. Este elemento se relaciona directamente con la participación política y las relaciones *agónicas*. Encontramos formas en las que la *virtualidad* se manifiesta en la deliberación como son los presupuestos participativos, la administración de los centros autogestionados y la participación en reuniones vecinales o cívicas que se dan en espacios públicos como en las plazas. La *virtualidad*, por tanto, es una característica de la cultura política ligada a la *espacialidad* y la *temporalidad* de la política.

La idea de *virtualidad* se relaciona con la noción žižekiana de «realidad de lo virtual», cuando expresa que “la realidad, a lo que me refiero como eficacia, efectividad, efecto real, es producida, generada por algo que incluso, en el sentido pleno, todavía no existe. Algo que no es todavía completamente un hecho”¹⁹² (Vid. Wright, 2004). La relación de la *virtualidad* como una forma del espacio *chorismático* nos permite establecer en el ámbito político el estatuto de igualdad funcional entre los seres humanos, posibilitando la participación transparente, espontánea y voluntaria en los asuntos y problemas comunes. En definitiva, la *virtualidad* hace posible el tópico arendtiano del *derecho a tener derechos* y permite la visibilidad política en la vida pública. Para comprender mejor qué es la *virtualidad* en la política es necesario oponerla a la configuración espacial presentada por la tradición filosófica. La vida pública se presenta desde la concepción instrumental de la política, tan criticada por Arendt, como una realidad que denominaremos *fisicalista*. La *fisicalidad* de la política es la creencia incondicionada en que la unidad cohesionadora y vinculante que legitima el espacio político se produce exclusivamente por medio de símbolos y elementos sacralizados de la cultura política hegemónica (como las banderas, los himnos, los valores nacionales, los cuerpos de seguridad, etc.). La culminación de la representación *fisicalista* de la política en la actualidad es la sacralización del

¹⁹² Transcripción de un extracto de Slavoj Žižek en el documental de Ben Wright *The Reality of the Virtual* (2004).

Estado-nación,¹⁹³ encerrando categóricamente al espacio político en un discurso instrumental y endogámico desconectado de la pluralidad de la realidad política. El mayor inconveniente de la *fisicalidad* es que favorece la reproducción normativa del *síndrome totalitario* en la vida pública, debido a que establece una comprensión unívoca de la realidad política. Esto no quiere decir que los símbolos y los elementos que configuran un Estado no sean importantes, lo son porque refuerzan la vinculación y la pertenencia a una comunidad. Sin embargo, las comunidades políticas no se reducen exclusivamente a sus símbolos ni son homogéneas y unitarias. Razón por la cual las acciones críticas contra una supuesta unidad *fisicalista* del espacio político no representan *ipso facto* un ataque u ofensa efectiva contra la estabilidad de la comunidad política, sino una muestra del espíritu agónico de la actividad política.

Un caso concreto para ilustrar el desarrollo de la *fisicalidad* de la política es el caso de España a través de dos ejemplos prácticos e históricos. El primero es la Ley de Jurisdicciones (1906-1931), creada a partir del caso de la revista satírica *¡Cu-cut!* (1905). Esta ley penaba cualquier crítica, insulto u ofensa a los símbolos nacionales de la patria, la bandera y el honor del ejército; porque representaban un ataque directo inaceptable contra la cohesión y la unidad de España. El segundo es la Ley Orgánica de Protección de la Seguridad Ciudadana (2015), creada para penar cualquier comportamiento injurioso contra el orden público y la unidad de España a través de la sanción administrativa (que no judicial) y del encarcelamiento correctivo. Mediante el argumento de la seguridad y la cohesión social se demanda el uso “común” de los espacios y las vías públicas, así como el correcto funcionamiento de las instituciones. La Ley Orgánica de Protección de la Seguridad Ciudadana se conformó a raíz de un conjunto de sucesos que, como catalizadores, visibilizaron diversas críticas a los símbolos del *statu quo* dominante en España. Los principales sucesos fueron: el secuestro del número 1573 de la revista satírica *El Jueves* (2007), las manifestaciones del movimiento *15M* (2011) y los comentarios ofensivos, satíricos y críticos vertidos en diversas redes sociales (*Twitter*, *Instagram*, *Facebook*) contra ciertos colectivos e individuos relacionados con la unidad nacional.

Para concretar mejor qué es la *virtualidad* de la política debemos diferenciarla de dos conceptos que pueden dar lugar a error: la noción coloquial de «realidad virtual» y la noción aristotélica de «potencialidad». Por un lado, la *virtualidad* no se puede relacionar con la *realidad virtual* porque su idea central es la reproducción en un soporte digital, como un ordenador o una videoconsola, de una experiencia humana individual; mientras que la *virtualidad* expresa la funcionalidad de una experiencia humana colectiva, cuyo soporte puede ser tanto digital (una encuesta telemática) como físico (una votación parlamentaria). En la *realidad virtual* no existe una vinculación intersubjetiva, no

¹⁹³ Cf. *supra* 2.2.2.6.

hay un “entre” o idea de comunidad (Bauman y Lyon, 2013). Por otro lado, la *virtualidad* no se puede relacionar con la idea de *potencialidad* presente en Aristóteles cuando dice: “El principio de cambio producido en otro, o <en ello mismo, pero> en tanto que otro” (Aristóteles, 2003: 1046a, 8-10). La *potencialidad* de una sustancia (trasladable a un sistema, estructura o espacio) es la actualización, o transformación contingente de la potencia al acto, de un conjunto de capacidades implícitas en la propia sustancia donde ésta deja de tener una apariencia para presentarse bajo otra forma, pero manteniendo la misma esencia.¹⁹⁴ A diferencia de la *virtualidad*, cuya existencia está determinada por su funcionalidad, la *potencialidad* representa un *no-ser* relativo, pero igualmente real. En otras palabras, la *potencialidad* delimita un conjunto de cualidades existentes con la capacidad para ser en un sentido efectivo, pero no son porque no se muestran en el mundo. La *potencialidad* no tiene existencia ni real ni funcional. Para terminar de comprender la *virtualidad* de la política emplearemos una analogía informática. La *virtualidad* en la vida pública existe del mismo modo que desde un soporte físico (*hardware*) se genera un programa informático (*software*). El *software* solamente existe en un sentido funcional gracias a una interfaz. En el caso de la *virtualidad*, la interfaz para este *software*, la comunicación plural, es parte de la cultura política. En sentido estricto, la *virtualidad* representa el nexo narrativo de comunicación entre la vida pública y el mundo de las apariencias fenoménicas.

El segundo elemento es la libertad política, y se relaciona íntimamente con la visión arendtiana de la libertad como la *raison d'être* de la política.¹⁹⁵ Representa el catalizador que transforma las relaciones humanas pre-políticas en relaciones *agónicas* propiamente políticas. Nuestra reformulación de la libertad política es continuadora de la idea arendtiana de que “ser libre y actuar es la misma cosa” (EPF: 165), porque el medio propio de la libertad política es la *acción*. No obstante, vamos más allá al profundizar en la forma hermenéutica que debería presentar en el espacio político como *acción libre*. Por medio de la *acción libre* expresamos el proceso de actuación óptima y constante en el espacio político para buscar la excelencia en las relaciones intersubjetivas agónicas. Para que sea viable esta forma de actuación conjunta, su culminación tendría que presentar en forma de *verdad práctica* [ἀλήθεια πρακτική]. Este concepto, proveniente del pensamiento de Aristóteles, aunque no está expresado abiertamente en sus obras, enuncia dos dimensiones: “concordancia entre deseo e intelecto (por ello se trata de un tipo de verdad) y creación de un bien objetivo (por ello es práctica)” (Marcos, 2010: 136). En la recuperación de esta idea, la *verdad práctica* es una verdad o lección personal que

¹⁹⁴ La capacidad potencial de una sustancia en acto no implica necesariamente su actualización. El paso de la potencia al acto no siempre se lleva a cabo ni se realiza de un modo mecanicista como algo teológico y obligatorio para el desarrollo de una sustancia. Más bien se trata de un fenómeno arbitrario y contextualizado por las circunstancias de la propia sustancia.

¹⁹⁵ Cf. *supra* 2.3.1.

surge como resultado de sucesivas correcciones sobre las experiencias de las vivencias interpersonales por medio de un aprendizaje a base de ensayo y error (Ibíd. 137). Desde el punto de vista político, los seres humanos se comprometen, siguiendo el *ethos* de la *parrésia*, con su verdad personal, que está en constante construcción, para enriquecer la convivencia y la cohesión de la comunidad política. Frente a la búsqueda de una verdad universal y transhistórica de la tradición filosófica, la *acción*, en tanto que acción conjunta en el espacio político, es “decisión, elección y también apuesta. En la noción de apuesta existe la conciencia de riesgo y de incertidumbre” (Morin, 1999: 43). La libertad política acepta la diversidad y la complejidad de la realidad a la hora de actuar. En la vida pública se asume la apuesta, y por consiguiente el riesgo y la incertidumbre, en su desarrollo y resultado. Esta apuesta que realizan los seres humanos al actuar, como parte de la ciudadanía plural, no se percibe como algo peyorativo para la política, sino más bien como un refuerzo que permite ampliar la multiplicidad de perspectivas.

El modo a través del cual se despliega la libertad política en el espacio está mediado por la consecución práctica de una actitud prudencial. Este sentido político de la *prudencia* [φρόνησις] no debe confundirse con la noción aristotélica. A pesar de no ir desencaminada con el sentido de la *acción libre*, la definición originaria difiere en la forma de considerar la singularidad del “entre”. Para Aristóteles, la *prudencia* es “un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (Aristóteles, 2008a: 1140b, 3-5). Aristóteles diferencia la prudencia de la ciencia y de la técnica por estar conectada a la acción humana, así como de las virtudes morales por tratarse de una virtud intelectual, y también de la sabiduría por estar relacionado con el bien y con el mal. Para Aristóteles, la *prudencia*¹⁹⁶ es una capacidad humana o disposición ética que, si se desarrolla, se encuentra en una especie de limbo conceptual, como una herramienta polivalente, que sirve de modo transversal a cualquier ámbito de la vida humana siempre y cuando se quiera encontrar un equilibrio [μεσότης] entre dos extremos de términos universales. Esta herramienta se desarrolla por medio de la *acción* y, sobre todo, de un aprendizaje basado en la repetición constante por medio de ensayo y error. A diferencia de la visión aristotélica, nuestra visión de la *prudencia* está relacionada directamente con el fenómeno de *lo* político, y no en un segundo plano. La actitud prudencial está vinculada con la forma de perfeccionar el virtuosismo de la *acción libre* en el espacio político, del mismo modo que un bailarín o una actriz ensayan incontables horas para su función en el escenario. La *prudencia*, en relación con la libertad política, busca un equilibrio puntuado entre el riesgo desmesurado y el conservadurismo en la interpretación política. Este equilibrio permite confeccionar una *verdad práctica* que no solo fomenta el crecimiento personal, sino que además ayuda al resto de la comunidad política. De este modo, los seres humanos emplean una actitud o disposición práctica, que

¹⁹⁶ Cf. Lledó, 1988; Bodéüs, 1993; Chateau, 1997; y Aubenque, 1999.

puede ser aprendida tanto por uno mismo como de otros, para adquirir una lección personal que sirva en el futuro. Esta lección permite distinguir, a nivel subjetivo, entre lo beneficioso y lo perjudicial para su interpretación en el espacio político. En definitiva, la libertad política representa la manera por medio de la cual se forja el pluralismo del “entre” que da lugar a la ciudadanía *activa*.

El tercer elemento es el individualismo colectivo y representa la conjugación de la diversidad de perspectivas, que conforman la pluralidad del espacio político, para promover un proyecto común de *felicidad pública*. Frente a la finalidad instrumental y prediseñada que el *bien común* impone al tejido social, la *felicidad pública* se muestra como un proceso colectivo y constante de construcción del espacio político mediante la puesta en común de diálogos, discusiones, acciones, narraciones e interpretaciones del mundo. Recuperando la semántica arendtiana, la *felicidad pública* resalta que “cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él” (CR: 205). El individualismo colectivo es la expresión de la *felicidad pública* en el espacio político. La idea del individualismo colectivo procede directamente de la cultura africana *xhosa*, como parte del renacimiento que en las últimas décadas está experimentando la filosofía africana, más allá de cuestiones centradas en la etnofilosofía.¹⁹⁷ Sin embargo, también podemos rastrear una idea semejante en el pensamiento occidental de la *otra tradición*, presentada por Arendt, de la mano de Henry David Thoreau. Frente a la comprensión simplificada del pensamiento thoreauano como un defensor del individualismo extremo, nosotros reivindicamos su visión del mundo como *escritor político*.¹⁹⁸ El pensamiento de Thoreau está basado en una concepción más aguda de la vida humana donde subyace una motivación por la defensa de un individualismo, a primera vista, radical. Thoreau defiende un conocimiento profundo de la vida humana, muy relacionado con el aforismo socrático de “conócete a ti mismo” [γνώθι σεαυτόν], que se opone a la ficción de una vida ligada a la instrumentalización. El problema central que ocupa el pensamiento thoreauano es la esclavitud, el sometimiento y la deshumanización que la maquinaria sin conciencia del mundo moderno produce en los seres humanos. El sentido personal de la vida humana se pervierte a base de modas, cortinas de humano y discursos escolásticos vacíos, como sucede en el *American way of life*. La autenticidad que imprime la sociedad moderna está vinculada con la creencia incuestionada en el consumismo y en la posesión de bienes materiales. En este sentido se produce una confusión, que para Thoreau es mortal, al equiparar el progreso humano con el desarrollo del *materialismo honesto*.¹⁹⁹ El pensamiento thoreauano se resume en la necesidad de proporcionar la libertad moral a los individuos para hacer florecer la capacidad para juzgar por ellos mismos los acontecimientos del mundo y de su propia vida. Sin la libertad moral es imposible

¹⁹⁷ Cf. Korouma, (2002); Lufunda, 2004; Massó Guijarro, 2004; y Appiah, 2008.

¹⁹⁸ Cf. Thoreau, 1854/2005, 1985.

¹⁹⁹ Cf. *supra* 1.1.2.2.

construir una vida que, en opinión de Thoreau, merezca la pena ser vivida. La intención que subyace en el pensamiento thoreauano es encontrar una forma de vida que mejore la convivencia humana, pero ante la imposibilidad de lograrlo en su tiempo el propio Thoreau se recluye y aísla de esa sociedad que considera perversa y deshumanizadora.

El individualismo colectivo se condensa en un principio para la convivencia humana formulado mediante la siguiente expresión de la cultura *xhosa*: “Ubuntu”. La traducción aproximada para este término es: “Yo soy porque nosotros somos”. Esta expresión enuncia un modo de comprender la vida acorde con la aceptación radical de la pluralidad como un *factum* porque promueve la apertura a la diferencia y la conexión intersubjetiva, despreciando los elementos pre-políticos derivados de la violencia (la coacción, la discriminación, la tortura, la guerra, etc.). Por medio del *Ubuntu* se manifiesta la fortaleza que la relación con el “entre” otorga al pluralismo político, desplegando un crecimiento conjunto que se da simultáneamente tanto en el ámbito colectivo como en el ámbito personal de la vida. Por medio del individualismo colectivo, en el espacio político se establece una relación de mutua co-pertenencia entre la dimensión individual y la dimensión colectiva porque ambas forman parte de la pluralidad. La tradición filosófica niega cualquier aproximación al individualismo colectivo porque niega la pluralidad intrínseca de la vida humana. La concepción antropológica que subyace, por ejemplo, en el pensamiento liberal de autores como Adam Smith (1776/1992) o Robert Nozick (1974/1988), como una muestra de la tradición filosófica, reduce a los seres humanos a su valor instrumental y enfocan la construcción de la sociedad como si fuera un “club de miembros voluntarios que perfectamente podrían decidir cancelar su abono, porque son autosuficientes. Suprimen la referencia a una filiación social y cultural, pasan por alto la necesidad de reconocimiento por parte de las personas con las que vivimos” (Todorov, 2012: 104-105). El valor que el individualismo colectivo otorga a la convivencia y a las relaciones intersubjetivas fomenta una forma de pensamiento crítico que enriquece la calidad de la participación y, en última instancia, la politización constante del espacio político.

Por el contrario, una de las soluciones más rentables de las estrategias de despolitización es lo que el economista político Thorstein Veblen²⁰⁰ denominó a principios del siglo XX como la *fabricación de consumidores* [*fabricating consumers*]. Esta solución representó el triunfo normativo del filisteísmo en el mundo contemporáneo. Como explica Noam Chomsky (Vid. Hutchison et al. 2015): “En la prensa económica de los años veinte se hablaba de dirigir la atención de las personas hacia el lado superficial de la vida, hacia cosas como el consumo de moda, para mantenerlos alejados de otros asuntos”.²⁰¹ Este

²⁰⁰ Cf. Veblen, 1899/2004.

²⁰¹ Transcripción de un extracto de Noam Chomsky sacada del documental de Peter Hutchison, Kelly Nyks, y Jared Scott *Requiem for the American Dream* (2015).

ejemplo de Chomsky nos muestra cómo en la actualidad se ha impuesto normativamente la búsqueda de la homogeneización de la vida humana por medio, irónicamente, de la sensación de diferencia y originalidad que fomentan el filisteísmo y el consumismo. La intención de este fenómeno es vaciar progresivamente el espacio político mediante la apatía y la falta de implicación en la vida pública para usurpar el espacio vacío dejado por los ciudadanos que se han retirado del ágora pública. Las sucesivas oleadas de despolitización que azotan el siglo XX (Campillo, 2008) remarcan, según Chomsky, la necesidad de controlar las creencias y las actitudes vitales de los seres humanos para homogeneizar una conducta normativa y evitar la interferencia en los intereses relevantes del *establishment*. No obstante, contra estas estrategias de despolitización, el individualismo colectivo expresa la versatilidad y la riqueza necesarias para evitar la desarticulación del espacio político por medio del fortalecimiento de las relaciones vinculantes que hacen posible el ágora pública.

El lenguaje político que nos aproxima a los desafíos transversales y transnacionales de nuestra era se construye a partir de estos elementos narrativos. La versatilidad que debe mostrar la cultura política nace, precisamente, de la apertura y el aprendizaje constante que configuran el imaginario simbólico. La narración no está determinada por estos elementos en sí, sino que su intención es conformar una estructura formal que sea completada con las infinitas posibilidades que ofrece la incertidumbre del “poder ser” en la construcción del mundo. El lenguaje y, la consiguiente, cultura política en nuestra fenomenología se muestran como una apuesta por el arte de la política para hacer posible la convivencia en el espacio político.

3.3. Conclusiones

“No someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente presente”

Karl Jaspers²⁰² (OT: 25)

La relación entre la *espacialidad* y la política debe ser pensada nuevamente en el mundo global. Nuestro concepto de *lo político* necesita un espacio de actuación no solo con la capacidad para hacer frente a los desafíos que atenazan la realidad política, sino también con la amplitud plural necesaria para dar cabida a todos los implicados. Para ello, nuestra fenomenología repiensa los límites de la unidad espacial política básica, el Estado, para actualizarla sin negar su validez y autoridad moral como en determinadas áreas. No obstante, sí resaltamos su incapacidad para legitimarse internamente y su falta de funcionalidad en un mundo globalizado, pero sin abogar por su eliminación. La preocupación de Martha Nussbaum (1999) por los límites de una ciudadanía mundial, las reivindicaciones de los derechos de los *otros* que pone de manifiesto Seyla Benhabib (2005, 2006b) y la propuesta de Peter Singer (2003) de repensar éticamente la globalización, muestran la necesidad de superar este marco político y de apuntar a estructuras de gobierno de alcance global. En su momento, Jaspers estableció como prerrequisito para un gobierno mundial “la renuncia, no sólo a la propia tradición y al pasado nacional, sino a la autoridad obligatoria y la validez universal que siempre reclamaron la tradición y el pasado” (HTO: 70). Por tanto, la reformulación del Estado debe incluir tres elementos para ser propiamente política: el primero es el cese de la legitimidad por medio de cuestiones arbitrarias y pre-políticas (los derechos naturales, las tradiciones, la historia, la cultura, la clase social, etc.), el segundo es la inserción de los espacios políticos dentro de un esquema federal escalonado guiado por un principio de subsidiariedad, y el tercero es la apertura al diálogo plural y la negociación como las herramientas principales para dirimir el conflicto.

Por el contrario, las relaciones de poder [δυναστεία], el marco institucional de la política [πολιτεία] y el orden social del mundo global están diseñadas para funcionar al margen de la participación ciudadana. Los consejos tecnocráticos, las juntas directivas, los decretos y las estructuras burocráticas son los espacios de actuación imperantes nacidos para salvaguardar los intereses corporativos del *establishment* occidental, no los colectivos de la vida pública. Para lo cual, la autoridad y la legitimidad de los Estados contemporáneos están fundadas intrínsecamente en una violencia sistémica (la guerra, la xenofobia, la colonización, el imperialismo, etc.). Esta fundación anti-política

²⁰² Esta frase de Jaspers se encuentra en el inicio de la obra de Arendt *Los orígenes del totalitarismo* (1951/2006a), en el prólogo a la primera edición, a modo de pequeño homenaje para su maestro.

revela dos cuestiones: la primera es la degradación de la comprensión de los conflictos políticos, ya sean de carácter local o transnacional, a elementos pre-políticos como son la cultura, la biología, la historia o la sociología. Por ejemplo, esta transformación establece que la causa del problema del crecimiento de la violencia en los países occidentales es en la llegada de inmigrantes y en el choque cultural, o la identificación de la causa de la pobreza, desde una perspectiva interactiva, con la amplia capacidad reproductiva de las familias con pocos o nulos recursos y la subsiguiente dificultad para repartirlos. Esta última justificación de carácter *biologicista* ya la defendió en su momento Adam Smith (1776/2001) para explicar la diferencia entre la burguesía y el proletariado. La segunda, revela que la última *ratio* de decisión política está basada en intereses corporativos e individuales. Como consecuencia, los elementos que estructuran el Estado imperante en el mundo global están supeditados a los mecanismos responsables de la estabilidad económica del mundo occidental. Esto quedó demostrado cuando, el entonces presidente de Estados Unidos, Barack Obama impuso por medio de decretos presidenciales una serie de regulaciones para rescatar el sistema financiero estadounidense, inyectando capital público entre 2009 y 2010 en diferentes grupos de inversión privado (Goldman Sachs, Lehman Brothers, J.P. Morgan Chase, Morgan Stanley, Citigroup, etc.). Para hacerlo, empleó la Reserva Federal y el Tesoro como herramientas para evitar un nuevo colapso de Wall Street, como el de la Crisis Financiera de 2008. La cuestión relevante en este hecho es que Obama ignoró los intereses públicos de las instituciones políticas y las cámaras de representación para satisfacer la lógica expansionista y la necesidad de circularidad del imperativo del capital. Con esta actuación se pone de manifiesto la creencia en que la estabilidad del espacio político depende de la estabilidad económica global y, en este proceso, el Estado se ha convertido en una herramienta, un comodín o un activo financiero más que garantiza el auxilio y el restablecimiento del orden en el capitalismo.

Sin embargo, en el espacio auténticamente político lo sistémicamente relevante no es la lealtad financiera, sino la lealtad cívica. Esta lealtad aboga por unos actores políticos que se sientan con control soberano para regular todos los aspectos que los afectan (incluidos los económicos), generando una participación implicada con el desarrollo de la vida pública (Wingert, 2012). La fenomenología política nos introduce en un momento de *impasse* para formular un nuevo principio de actuación que haga posible la *nueva ley en la Tierra* arendtiana. Esto no permite pensar la realidad política *sin balastrada*, rompiendo con la violencia sistémica presente en el mundo global y tomando como eje vertebrador la relación espacial entre el fenómeno de *lo* político y el *factum* de la pluralidad. Por lo tanto, la defensa de las diferentes instancias y espacios políticos que proponemos, han de entenderse como espacios de actuación con la capacidad para implicar a los ciudadanos en la participación y el diálogo dentro de los diferentes escalones políticos que componen el plano global.

Este marco de repolitización subyace como la circunscripción común que deben compartir los modelos que piensan la realidad política futura. En el camino para lograr establecer este marco, hemos desarrollado un lenguaje no categórico, desinstrumentalizado y en constante retroalimentación con la pluralidad. De este modo, podemos presentar formas alternas de comprender la política. Una de las razones que nos lleva a continuar la línea de la fenomenología arendtiana surge de la necesidad de rehabilitar la *acción* como elemento central en las relaciones políticas. La filosofía de la *acción* en Arendt afirma que la política es una actividad circunstancial entre los seres humanos, puesto que depende en gran medida del contexto histórico, sociológico, geográfico y cultural; así como de la forma en que los humanos sean capaces de interactuar entre sí. Apreciamos esta forma de entender la política porque tiene un carácter vivencial y nos introduce en la fértil interacción de tramas narrativas que se basan en el multiperspectivismo, la *acción libre* y el aprendizaje continuo, tanto sobre el mundo como sobre nosotros mismos. La posibilidad de que la *acción* germine entre la pluralidad como algo político es el *leitmotiv* en torno al cual gira nuestra concepción de la política.

El espacio político se articula a partir del proceso de sociogénesis que nace de la vinculación entre *lo* político y la estetización de la realidad. Por un lado, el componente primero de la política, el pluralismo político, parte de la aceptación de la diversidad y la heterogeneidad de las estructuras sociales para configurar una singularidad en el “entre”, un *inter-esse homines*. Esta singularidad es política en la medida que permitan la implicación y participación *activa* en la vida pública. De tal modo que la interacción del pluralismo político forja el espacio vinculante que nos permite hablar de política. Las relaciones políticas trascienden la violencia implícita en las relaciones sociales, pero nacen de esa misma capacidad de socialización. Sin embargo, en el ámbito político el elemento que prima es la *acción*. Por otro lado, la visibilización en el espacio político representa no solo un momento de *aparición* de las tramas intersubjetivas que componen las narraciones biográficas, sino también un *lugar* de apariencia que otorga *carta de existencia* en el mundo. La *aparición* relaciona la política con la estética, en tanto que permite fundar un espacio vinculante para la pluralidad. Parafraseando a Oscar Wilde, la política es una cuestión de estilo donde *ser* y *aparición* coinciden. La *aparición* es en sí y, simultáneamente, para sí una cuestión estética y política. Se trata de una cuestión estética porque nace de lo mostrado y lo visible públicamente (pero no en un sentido filisteo), y, además, es una cuestión política porque se produce en el interior de una intersubjetividad *agónica*.

La aceptación y el desarrollo del marco general de repolitización que proponemos tienen dos consecuencias ineludibles para la vida pública. La primera es la deslegitimación de los pilares que sustentan la hegemonía de la *Neolebenswelt*, es decir, la hibridación entre los poderes financieros y los

Estados que se oculta tras el mito del neoliberalismo, desvelando su auténtica forma como un capitalismo monopolista de Estado.²⁰³ La segunda es la politización tanto de las esferas globales como de la coalición de empresas (las GAFAM) en cuyas manos están los principales elementos que contribuyen actualmente a la creación de la subjetividad.²⁰⁴ Nuestra intención es evitar la transformación de la cultura política en una herramienta ideológica en manos de élites para, al mismo tiempo, convertirla en un *ethos* de resultados impredecibles y con la capacidad de romper cualquier *telos* externo que despolitice el espacio político y vacíe la vida pública, como por ejemplo el que dicta como intocables las cuestiones que afectan a la estabilidad de imperativo del capital.

La arquitectura política que proponemos se articula por medio de la conjugación de dos ejes. Por un lado, el eje local-global que forma la singularidad del “entre” y nos da la información sobre la pluralidad y la diferencia que subyacen en la ciudadanía *activa* y en los múltiples niveles de la política. Por otro lado, el eje poder-libertad para describir el grado de implicación y las instituciones que permiten la participación ciudadana en el espacio político. Estos ejes generan un epicentro que no es el centro exacto de su intersección, sino que, análogamente al término medio aristotélico o μεσότης, fluctúa en función del contexto, la intensidad y los elementos pre-políticos que subyacen en el espacio político. Desde este epicentro en movimiento diseñamos la fenomenología política por medio de la interconexión de un δῆμος plural, la interacción estratégica del poder y los límites topológicos que dan lugar a la política. En nuestra investigación, el fenómeno de *lo* político no representa la esencia humana que se nos presenta en la conciencia por medio de la percepción pura, como sucedería si siguiéramos la vía fenomenológica husserliana. En cambio, se trata del proceso narrativo, interpretativo e intersubjetivo que nos permite reconocer y comprender la política como la actividad propiamente humana. El análisis fenomenológico nos permita adentrarnos en las características mínimas que dan forma no solo a la actividad política, sino también al marco de repolitización que planteamos.

La vinculación singular entre los miembros de una comunidad política ha de hacerse al margen de cualquier elemento pre-político o arbitrario del ἔθνος (la sangre, la etnia, el lugar donde naces, el color de la piel, la cultura autóctona, etc.) y del empleo de cualquier forma de dominación derivada de la violencia. De otro modo, no podríamos hablar de política en sentido arendtiano. El espacio político no es un lugar de hermanamiento construido sobre las relaciones parentales o fraternales, sino que depende de la intersubjetividad agónica derivada de la amistad arendtiana. El δῆμος plural mantiene

²⁰³ Cf. *supra* 1.2.1.

²⁰⁴ Cf. *supra* 1.1.2.3.

la diferencia y acepta la diversidad en la exposición pública de la pluralidad política por medio de una división artificial de los integrantes de una comunidad. La cohesión del δῆμος se debe producir en torno a elementos que sean puramente políticos como la búsqueda de elementos comunes, la colaboración en espacios de libertad de expresión y de actuación, y la concertación de intereses cívicos. Estos elementos no siguen una idea de hermanamiento, sino de amistad. Para establecer la afinidad entre el δῆμος político recurrimos a un *ethos* parrésico, como la forma de vida práctica basada en la capacidad de poder hablar libremente y actuar en la vida pública conforma a esa libertad. Por el contrario, los elementos etnográficos no son políticos porque son excluyentes con quienes no comparten estos ámbitos arbitrarios. Con lo cual, si buscamos un δῆμος abierto e inclusivo, necesariamente debemos prescindir de estos elementos. Hay una relación directamente proporcional entre la potencia cohesiva comunitarista del ἔθνος y la potencialidad de exclusión: a mayor cohesión, mayor capacidad de exclusión. En cambio, una cohesión cívica como la del δῆμος, puede que tenga menor capacidad de adhesión, pero en todo caso está libre de los elementos emocionales de exclusión. Por esta razón, el cemento social que une al δῆμος es un *ethos* de libertades políticas nacidas de la *parrêsía*, concretamente de la rehabilitación del ideal romano de la *aequa libertas*. Este elemento cohesionador genera un patriotismo con respecto al Estado de corte republicano, es decir, un patriotismo cívico o constitucional, en lugar de un patriotismo chauvinista.

La vertebración del δῆμος se produce en los límites de la república, en el sentido romano de *res publica*, como el espacio político que sustenta y encarna en su foro y sus instituciones públicas la cultura de la libertad política. Además, el hecho de que el δῆμος sea un conjunto heterogéneo de ciudadanos en permanente conflicto no representa un problema potencial para el futuro de la política. Todo lo contrario. La idea de pertenencia al espacio político se refuerza debido al fomento de actividades creativas y la implicación ciudadana como parte de una relación agónica. El conflicto político, en tanto que el vector motor de la política, representa un momento para poner en práctica las herramientas políticas del diálogo y la acción conjunta para resolverlo. La participación constante y activa en la vida pública, la visibilización de los problemas, los intereses y las formas de vida que se derivan de la convivencia, son, en un sentido *práxico* y pragmático, las actividades que cohesionan la diversidad de los miembros de una comunidad política, debido a que todos ellos apuestan por un proyecto común de futuro. En la construcción del espacio político por parte del δῆμος, la interacción y la participación conjunta en los asuntos de la comunidad competen a todos y no solo a unos pocos. No se puede hablar de exclusión o restricción participativa en un proyecto de convivencia que fomenta el arte de la política. La comunicación y la elaboración de la cultura política abierta a la diversidad que presenta nuestra fenomenología se encuentra vinculada a los elementos narrativos que hacen posible la aparición de un imaginario simbólico versátil y plástico. El primero es la *virtualidad*

de la política que simboliza el nexo narrativo entre la vida pública y la mutabilidad del mundo, manteniendo una conexión estable y enriquecedora con la pluralidad. La *virtualidad* es el elemento posibilitante de las tramas narrativas invisibles que vincula a los seres humanos entre sí. El segundo, la libertad política, es el catalizador que transforma las relaciones pre-políticas en relaciones agónicas propiamente políticas. Por esa razón, nos sirve para cohesionar el pluralismo político, porque asume el conflicto como una constante inseparable de la convivencia y permite poner en un mismo espacio a una heterogeneidad de seres humanos, con sus intereses, sus problemas, sus valores, su forma de vida y su perspectiva del mundo. El tercero es el individualismo colectivo. Este elemento favorece la preocupación por *lo común*, la responsabilidad cívica y la participación política. Un sujeto político no se construye al margen de la pluralidad ni queda diluido completamente en ella, sino que su crecimiento y participación en la vida pública conjuga *lo individual* y *lo colectivo*, su *verdad práctica* [ἀλήθεια πρακτική] y el contexto plural en el que se desarrolla. El sujeto político es alguien y no nada precisamente porque se construye con otros.

Este imaginario simbólico pone el foco de atención en los elementos olvidados por la *Neolebenswelt* como el *factum* de la pluralidad, la libertad (en el sentido político republicano) y la participación implicada y *activa* en la vida pública. El valor de estos elementos se encuentra en que fomentan la actualización de la propuesta arendtiana de repolitización, la *felicidad pública*, en el arte interpretativo de la política. El arte de la política reconstruye la relación entre la violencia, el poder y la política que subyace en Arendt, adaptándola al contexto histórico y material que impera en el mundo global. La violencia adquiere un valor destacado, aunque marginal, como parte de la estrategia del *jiu-jitsu* político y del arsenal con el que cuenta su lucha armada (Sharp, 1988, 2011). El poder desarrolla de una manera óptima su capacidad transformadora de la topología política por medio de su vinculación con la libertad para fomentar una amplia diversidad de modos de vida. Tanto la libertad como el poder tienen la doble capacidad de entrelazar a los seres humanos y ampliar el *espacio-entre*. La política está legitimada por su relación vinculante con la visibilidad pública de la pluralidad. De este modo, la búsqueda del arte de la política se muestra como el indicador de calidad política porque cuanto más se favorezca la intervención coral de los actores, mejor funcionarán los mecanismos, las instituciones y las herramientas del espacio político, y tanto más establece será la comunidad.

En resumen, no es posible repolitizar el espacio político sin satisfacer una serie de precondiciones generales y necesarias. Entre éstas destacamos la pluralidad, la inevitabilidad del conflicto, el afán de libertad y el deseo de participación *activa*. En el arte de la política, los seres humanos, en tanto que ciudadanos plurales involucrados en la vida pública, son considerados como autónomos, racionales, interdependientes (*frágiles*), potencialmente cooperativos y dispuestos a entablar relaciones que

respeten la igualdad de los *otros*. Estas precondiciones se pueden conjugar para fundar una amplia diversidad de estrategias. No obstante, el arte de la política no se construye desde una ingenuidad capaz de sublimar el mundo para lograr una pretendida armonía natural. Por el contrario, nuestra propuesta de repolitización se puntualiza por medio de mecanismos concretos²⁰⁵ para presentar, de modo provisional y descriptivo, los elementos que consideramos que acorde a nuestro contexto mejor respetan la pluralidad y proteger el espacio político. Algunas medidas incluyen, por ejemplo, la distribución equitativa de los recursos mínimos necesarios para vivir en el espacio político, el igual acceso y disposición de las instituciones y el ágora pública, la educación cívica básica, el papel destacado que juegan los *espacios de resistencia* en la vida pública, y la visión de la política multinivel por medio de la *escalera política*.

La fenomenología arendtiana está centrada en la articulación del “totalitarismo como categoría filosófica postmetafísica. Es decir, elaborará una metapolítica del totalitarismo, una reflexión que gira en torno a la relación entre totalitarismo, política y metafísica” (Rodríguez Suárez, 2011: 424). Arendt toma como punto de partida para establecer su propuesta formal de la *felicidad pública* una comprensión del mundo post-totalitaria. En cambio, nuestra visión de la fenomenología política no solo se centra en el componente formal, sino también remarca la necesidad de concretar los elementos materiales necesarios para poder hablar de quienes forman la política.²⁰⁶ El peligro más acuciante para cualquier estrategia de repolitización es la generalización de la subjetivación (virtualización) del poder, puesto que corrompe la vida pública y las condiciones que garantizan el acceso material al espacio político, dejando en manos de una minoría social o un entramado virtual el control monopolístico de la narración dominante en el mundo. Los desafíos globales de nuestra realidad se presentan como subproductos inevitables e indeseados de la actividad circulatoria y la reproducción de modo de producción capitalista, cuando en realidad son consecuencias del progresivo vaciamiento, reducción y despolitización del espacio político. No es adecuado tratar de comprender y resolver los problemas globales desde una perspectiva interactiva (Pogge, 2008) porque dicho enfoque simplifica y reduce lo que son realmente aspectos políticos a cuestiones basadas en la interacción de sujetos o colectivos. No se puede aceptar este enfoque porque los desafíos globales de los que estamos hablando no son el resultado de la suma de acciones egoístas individuales en abstracto, sino más bien cabe imputarlo a una cuestión institucional que afecta transversalmente a los sujetos. El egoísmo individual interviene, pero no es decisivo ni determinante para comprender las causas del actual orden global. El enfoque institucional de Pogge (2008) nos muestra que los problemas globales no son el resultado de acciones inadecuadas por parte de los sujetos, sino del

²⁰⁵ Cf. *infra* 4.2.

²⁰⁶ Cf. *supra* 2.6.

marco institucional o, en muchos casos, de la ausencia de instituciones en el orden socio-económico imperante. Por esa razón, la aplicación del enfoque interactivo hace que buena parte de las propuestas que responden a problemas globales, como la ecología y el terrorismo, se centren principalmente en mitigar los síntomas, descuidando la etiología de estos problemas. Lo novedoso de los problemas transnacionales no es tanto su originalidad dentro del espacio político como sí la dimensión y el volumen desorbitado que han alcanzado en la actualidad. La envergadura de estos desafíos pone de manifiesto la imposibilidad de ser abordados ni unilateralmente por parte de un Estado ni como parte de una coalición de ellos. Lo que sostenemos es que se trata de problemas cuya dimensión solamente es abarcable, como sostienen Kwame Anthony Appiah (2007) y Seyla Benhabib (2005, 2006b), desde una perspectiva política más amplia. Concluimos por tanto, reivindicando lo que denominamos el arte de la política: un modo de vida pública ajena a la dominación y la violencia sistémica, que abra un espacio inclusivo que permita a los actores políticos su implicación y participación conjunta en los asuntos colectivos, que permita contar con el poder suficiente para tener la capacidad operativa para afrontar los desafíos globales y cuyo diseño, coral y multinivel, se encuentre en permanente en manos de los propios actores, a quienes se reconoce la capacidad de introducir la peripecia, de poder-comenzar algo nuevo en el mundo.

Capítulo 4. Conclusiones

4.1. La incongruencia discursiva de la *Neolebenswelt*

“Se miente más de la cuenta por falta de fantasía; también la verdad se inventa”

Antonio Machado (2003: XLVI)

4.1.1. La matriz de Fukuyama

La primera conclusión general de nuestra investigación se centra en cómo la *Neolebenswelt* se logra imponer como la *única* narración legítima para comprender nuestra realidad histórico-política. En las diferentes manifestaciones de esta narración hegemónica podemos observar una estructura matricial común que hemos denominado como *matriz de Fukuyama*. La obra de Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre* (1992), plantea una línea de pensamiento que insta²⁰⁷ la idea que hemos alcanzado el triunfo definitivo y legítimo de la ideología y la cultura occidental. Cuando Fukuyama habló del fin de la Historia no hizo referencia al cese de la sucesión de acontecimientos y conflictos históricos, es decir, los seres humanos no se encuentran vagando por un limbo de ahistoricidad. Esta sería la interpretación superflua y mayoritaria que surgió en los años noventa del siglo XX, convirtiendo la tesis de Fukuyama en una suerte de tópico de la Filosofía.²⁰⁸ Sin embargo, Fukuyama expresó una idea que pocos autores se han tomado en serio y que nosotros pretendemos recuperar: si las aspiraciones humanas se dan por supuestas, entonces la Historia entendida “como un proceso único, evolutivo y coherente” se ha cerrado (Fukuyama, 1992: 12). Esta idea tendría una consecuencia imprevista por las estimaciones fukuyamianas, a saber: la imposición de un *presentismo* y, simultáneamente, el fin de la incesante dialéctica histórica entre las estrategias de despolitización y las estrategias de repolitización. El desarrollo exacerbado de una falta de responsabilidad institucional global y la permisibilidad del *laissez faire* que practican las CTN son dos resultados explicados por el desarrollo de la *matriz de Fukuyama*.

Aldous Huxley (1939/2016: 109) decía que puesto que la obediencia pasiva a las autoridades no es compatible con el libre ejercicio de la inteligencia, los tiranos tienen dos vías de actuación: o suprimir la inteligencia, algo que parece irrealizable, o bien optar por una estrategia más realista, obligarla a funcionar dentro de ciertos límites prescritos sin salirse de cauces excavados previamente. Esta idea huxleyana puede ser extrapolada al modo en que la narración de la *Neolebenswelt* se impregna en el mundo global para imponer su halo de omnipotencia. Para realizar este cometido se valdría de estrategias de despolitización que nacerían de la matriz de *Fukuyama*. Esta matriz nace en un

²⁰⁷ La idea del «fin de la Historia» surge en el siglo XX con la reinterpretación que el filósofo ruso Alexandre Kojève hace del ciclo de la dialéctica histórica, noción presente en la obra de Georg Hegel *La fenomenología del Espíritu* (1807/2015).

²⁰⁸ Cf. Fukuyama, 1992; y Held, 2009.

contexto histórico muy concreto. La caída del muro de Berlín y la posterior disolución de la URSS son los dos hitos principales de este momento. Su repercusión estriba en que el bloque soviético representaba el contrapeso ideológico de la élite del mundo occidental. De esta manera, se pone fin al *siglo XX corto* (Hobsbawm, 1997). Con la implementación de las políticas nacidas en el Consenso de Washington (1989) se despliega en el mundo en los albores de la globalización una comprensión ideológica, política y económica de la realidad sin restricciones internas ni críticas externas. En definitiva, el fin del equilibrio de la balanza de la Guerra Fría representó una forma de actuar en el mundo sin consecuencias ni rendiciones de cuentas. La consecuencia determinante que marca el desarrollo hacia la hegemonía de la *Neolebenswelt* es la instauración paulatina de la imposibilidad de pensar una alternativa no ya de repolitización razonable y verosímil del espacio político, sino una comprensión del mundo al margen de esta narración omniabarcante. Por lo tanto, la función de la *matriz de Fukuyama* en este contexto es nutrir a la *Neolebenswelt* de elementos narrativos muy concretos que permitan ilegitimar los argumentos contra su aparente inviolabilidad. De tal modo que se pueda forzar gradualmente la discursividad donde se apoya esta comprensión indiscutible del mundo para justificar institucional y públicamente las necesidades que permiten satisfacer la circularidad del capital. El empleo de términos grandilocuentes para justificar subrepticamente el desarrollo de prácticas destinadas a fortalecer los intereses corporativos del establishment global, es una posible estrategia de despolitización de la *matriz de Fukuyama*. Por ejemplo, cuando el ex-presidente de Estados Unidos George W. Bush justificó la invasión y posterior guerra en Afganistán a raíz de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, lo hizo apelando discursivamente a ideales como la salvaguarda de la libertad, la lucha contra el terrorismo, la apertura a los procesos de globalización y la defensa de los valores democráticos. No obstante, esta narrativa ampulosa contrastó con la operación militar resultante que estableció otro tipo de intereses geoestratégicos por medio del despliegue del potencial bélico estadounidense en Oriente Medio.²⁰⁹ La *Operación Libertad Duradera* sirvió para implantar por medio de la fuerza militar los intereses corporativos enmascarados del *establishment* estadounidense: privatizar los bienes, las transacciones económicas y las materias primas de esa zona para abrirlos al mercado global y no tener que lidiar con la interferencia de regímenes contrarios a sus intereses (Todorov, 2012: 59 y ss.).

La *matriz de Fukuyama* representa, en última instancia, el encuadre que la *Neolebenswelt* impone como la narración que describe de manera genuina la neutralidad de la realidad. La teoría del encuadre²¹⁰ [*framing*] entiende el encuadre o *frame* como “una idea organizadora central del contenido informativo que ofrece un contexto y sugiere cuál es el tema mediante el uso de la

²⁰⁹ Históricamente se trata de un área que ha presentado dificultades y oposición a los intereses corporativos de Estados Unidos, especialmente sobre el control de las reservas de combustibles fósiles.

²¹⁰ Cf. Druckman, 2001; Sádaba Garraza, 2001; y Koziner, 2013.

selección, el énfasis, la exclusión y la elaboración” (Tankard, 2001: 3). También se pueden entender los encuadres como “principios organizadores socialmente compartidos y persistentes en el tiempo, que trabajan simbólicamente para estructurar el mundo social de modo significativo” (Reese, 2001: 11). En definitiva, siguiendo la definición de Todd Gitlin (1980: 6), “los encuadres son principios de selección, énfasis, y presentación compuestos de pequeñas teorías tácitas sobre qué existe, qué sucede y que importa”.²¹¹ Cuando profundizamos en la idea de encuadre nos percatamos que el término *frame* en español tiene una doble acepción: puede ser entendido como “un marco que designa el contexto de la realidad y un esquema o estructura mental que incorpora los datos externos objetivos” (Sádaba Garraza, 2001: 150). Esta doble acepción hace referencia a los dos niveles de significación que se establecen en los discursos: el nivel individual afecta al observador y el nivel social donde se pone en juego el significado común de los elementos que componen los discursos. En este sentido, “la organización de la experiencia pasa así por marcos sociales y esquemas mentales, fusionados en los *frames*” (Ibíd.: 151). El análisis de la *matriz de Fukuyama* nos presenta el marco interpretativo preponderante de la cultura occidental para producir, limitar e imponer la comprensión de los diferentes significantes que componen su visión de la realidad. Por tanto, cualquier consideración de objetividad o, por lo menos de neutralidad en la *Neolebenswelt* está basada en una creencia y una percepción erróneas de la propia realidad.

La *matriz de Fukuyama* genera los discursos normativos y la comunicación formal aceptados en el mundo global mediante la configuración de tres elementos. El primero establece, como si fuera una caja de herramientas wittgensteiniana, el lenguaje apropiado y su uso normativo para confrontar, comprender y explicar el mundo. El desarrollo de este lenguaje es multidisciplinar y transversal. Mientras que para la élite del mundo occidental genera una comunicación institucional, para los grupos de interés especial genera una comunicación coloquial. Estos discursos recurren a un condicionamiento de la comunicación que promueve una unificación progresiva del pensamiento y la perspectiva desde la que concebir la validez de las cuestiones que deben ser tratadas en el espacio político. El objetivo de la *matriz de Fukuyama* es establecer un único interlocutor válido en el mundo. Por otra parte, el resto de problemas quedarían en un *afuera* narrativo, en un nuevo tabú político,²¹² condenado al silenciamiento o a la invisibilización. Los discursos contrahegemónicos se excluyen del discurso político para recluirlos en los espacios privados. Tal suerte correrían, por ejemplo, las denuncias de la precariedad, las reivindicaciones acerca de cuestiones como la salud, el trabajo, la dependencia u otras condiciones que afectan directamente a la vida de los ciudadanos. Se trata de una separación que recuerda la clásica distinción aristotélica entre el *λόγος*, aquello que se puede expresar

²¹¹ “Frames are principles of selection, emphasis, and presentation composed of little tacit theories about what exists, what happens, and what matters” (Gitlin, 1980: 6). La traducción es propia.

²¹² Cf. *supra* 2.4.3.

en público porque se considera racional, humano y aceptable, y la φωνή, es decir, la voz animal que puede expresar sufrimiento o malestar, pero que no merece el reconocimiento de ser oída en el espacio político (Sánchez Madrid, 2018). El resultado de evacuar las voces plurales de los individuos es el vaciamiento de los discursos políticos y la abundancia de discursos estandarizados en fondo y forma, plenos en patrones narrativos como tópicos, frases hechas, prejuicios o eslóganes, que no desbordan los cauces del encuadre narrativo imperante. Este uso estandarizado del lenguaje en el espacio político actualmente está cimentado en cuatro pilares que apuntalan la *selectividad estructural*²¹³ del mundo occidental.

El primero es el mantenimiento del mito de la cultura (Bueno, 1997). Se parte de la premisa de la búsqueda de la pureza ideológica, mediante la supremacía de una cultura concreta (en el caso concreto del mundo global, la cultura occidental), para reproducir impositivamente una mentalidad tribal aislacionista de raigambre nacional-comunitarista. El segundo es la reproducción de la normatividad del patriarcado (Pateman, 1995; Cobos, 1996). Se trata de salvaguardar una constante desigualdad naturalizada entre los hombres y las mujeres en las relaciones humanas, manteniendo lo que Antonio Campillo (2008: 108) denomina “la triple condición de padres, patronos y patriotas”. Esta normatividad rechaza la pluralidad y la diversidad sexual, promoviendo el control disciplinario e inteligente sobre el cuerpo de la mujer. Del mismo modo, establecer una construcción férrea de la masculinidad. En ambos casos, se pretende evitar el cuestionamiento de los privilegios sociales, económicos y políticos que fomenta el patriarcado. El tercero es la actitud anti-política generalizada que oculta el fomento de los intereses corporativos dominantes por su facilidad de reproducción (Jessop, 1990). Se produce la negación sistémica de la realidad social y política a través de la muestra de una suspicacia o apatía generalizadas. La actitud anti-política puede pasar por el rechazo de las instituciones, la desconfianza en el proceso político, en la participación de la vida pública, en la consideración del acuerdo como una debilidad, en el cuestionamiento de la función social de la educación pública por considerarla como una herramienta de adoctrinamiento, y en la privación de la reflexión crítica y personal. El cuarto es el despliegue de la *posverdad* (Ibáñez Fanés, 2017). Se construye un discurso basado en la negación de la mutabilidad del mundo para mostrarse impermeables a la verdad de los hechos, en la recusación de contraargumentaciones o refutaciones basadas en hechos (salvo si se muestran teatralizados); y en la desaprobación o tergiversación de la realidad histórica para que coincidan con su mensaje. En la *posverdad* se crea una actitud contraria a admitir falsación alguna y a aceptar nueva información, manifestando un miedo hostil al progreso, al cambio y a la diferencia.

²¹³ Cf. *supra* 2.2.2.5.

El segundo elemento implanta recursos meta-discursivos para su propia justificación. Los discursos hegemónicos reproducen los esquemas ideológicos imperantes estableciendo como inalterable una presunción de verdad debido a que provienen de las estructuras de poder. Podemos afirmar que quienes tienen el poder tienen los privilegios y la capacidad de visibilización para dar prioridad a sus narraciones como verdaderas, distinguiendo lo real de lo irreal y lo posible de lo utópico. La forma de la justificación meta-discursiva se asienta en la equivalencia institucional entre el poder, el saber y la verdad. La *matriz de Fukuyama* emplea los medios (los canales y los medios de comunicación, el acceso a las redes sociales e información privilegiada, etc.) para legitimar públicamente una verdad contingente sobre la configuración del mundo global como si fuera una verdad unificada. Por lo tanto, la ecuación poder=saber=verdad establece la pertinencia del discurso normativo. La verdad autorizada por la élite del mundo occidental establecería lo *Real*. No obstante, expresarla supone, siguiendo la perspectiva nietzscheana (1873/1994: 25), el “compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme”. A través de esta equivalencia se construye una ortodoxia sobre la comprensión del mundo global que considera irracional y carente de legitimidad a todo discurso que se le oponga. Para llevar esto a cabo, la justificación discursiva se basa en la reproducción de esquemas mentales e ideológicos predeterminados a través de estrategias de manipulación mediática (Timsit, 2002). Mediante estos esquemas se juega con la plasticidad y la apariencia del propio mensaje para modificar parcial y progresivamente su percepción. Por el contrario, un discurso político habría de centrarse en las cuestiones que los propios actores políticos consideran relevantes, apareciendo desprovisto de subterfugios discursivos. Para ello, habría de contar con medios de comunicación autónomos y plurales que permitieran el tratamiento informativo riguroso y a largo plazo. Habría que presentar sin oscuridades ni frivolidades ante los ciudadanos cuáles son las consecuencias de aplicar determinadas políticas, tomando a los ciudadanos seres como mayores de edad que están en posición de comprender las consecuencias de sus decisiones. Habría que promover el análisis crítico e incitar a los sujetos a conocer por ellos mismos la información y el conocimiento que se le presenta para que comprendan de la realidad en sus propios términos. Y habría que fomentar la autocrítica y la contestabilidad de los ciudadanos para fortalecer el derecho a pedir responsabilidades políticas por medio de un debate político en el ágora pública abierto a todo signo de expresión conjunta y a aceptar la incertidumbre de su resultado.

El tercer elemento promueve la salvaguarda la coherencia estructural de los discursos hegemónicos por medio de una cruzada moral en torno a la estabilidad y el orden social global. Se produce una interpretación moralizante e interesada de los hechos de la realidad, apoyándose en un sinnúmero de significantes vacíos. La repetición incansable de estos conceptos termina por agotar su significado debido a la alteración y al uso partidista del referente. De este modo, se abre su utilización para

cualquier espectro ideológico. Los discursos políticos se convierten en cascarones vacíos bajo los cuales se ocultan los intereses tanto particulares como corporativos. En ambos casos, se trata de intereses privados, al margen de *lo común*. Además, la *matriz de Fukuyama* genera una actitud represiva y violenta hacia las posibles críticas a la coherencia estructural de la *Neolebenswelt*. Esta actitud es presentada bajo la forma “anti-”²¹⁴ como un *vestigio totalitario*²¹⁵ del elitismo ideológico del mundo occidental y está relacionado causalmente con el aumento actual de la violencia hacia la diferencia. No obstante, la apelación a la estabilidad global se identifica de facto con la estabilidad económica en el mundo occidental y sus valores: la productividad, el rendimiento, el éxito, la excelencia, la calidad, la eficacia, y la flexibilidad. Las disonancias producidas por la falta de realización de dichos valores en buena parte de la población son compensadas con mecanismos más propios de la caridad filantrópica que de la justicia. Aparecen entonces defensores de una economía filantrópica o de una ética del consumo para compensar la falta de coherencia, convirtiendo el autointerés del consumidor en un acto de benevolencia. Este elemento caritativo del *capitalismo cultural* (Bourdieu, 1979/2002; Žižek, 2011b) promueve, simultáneamente, una aproximación superficial a las desigualdades sociales y una justificación frívola para legitimar socialmente la superioridad de las actividades económicas del mundo occidental. La filantropía se convierte en un mecanismo de redención personal para la élite dominante porque mientras subsana los efectos superficiales de sus acciones, mantiene inalteradas las causas estructurales de los problemas sociales que afectan al mundo global.

Lo malo es que sus remedios, lejos de curar la enfermedad, lo único que hacen es prolongarla. Hasta tal punto que, en realidad, podría decirse que tales remedios constituyen parte de la enfermedad. Tratan, por ejemplo, de resolver el problema de la pobreza manteniendo vivo al pobre; o, cuando menos, en el caso de cierta escuela progresista, divirtiéndolo. Pero ésta no es una solución, sino, antes al contrario, una agravación del problema. *La única finalidad procedente debe ser la reconstrucción de la sociedad sobre tales cimientos que la pobreza sea imposible*. Por desgracia, las virtudes filantrópicas han impedido el logro de este fin [...] También podría alegarse lo inmoral que es, en el fondo, el empleo de la propiedad privada para la atenuación de aquellos males que, justamente, trae consigo su institución. Esto es algo no sólo inmoral, sino también injusto (Wilde, 1891/2010: 12-13)

No obstante, a pesar de los esfuerzos por instaurar un modo único de entender la realidad, ésta no consigue ser aprehendida en su complejidad y diversidad. Los intentos de la *matriz de Fukuyama* por construir un interlocutor único están abocados al fracaso debido a la falta de autocrítica. La

²¹⁴ Un ejemplo histórico se encontraría en el término “anti-estadounidense” usado actualmente y popularizado en los años cincuenta y sesenta del siglo XX por el *Comité de Actividades Anti-Americanas*. También es posible encontrar ejemplos cercanos de esta consideración maniquea e implícitamente violenta en los discursos nacionalistas cuando emplean el término “anti-español”.

²¹⁵ Cf. *supra* 2.2.3.

inexistencia de una retroalimentación discursiva provoca el anquilosamiento de los argumentos y las justificaciones que legitiman la coherencia de la *Neolebenswelt* porque se produce una progresiva desconexión con la realidad histórica y material a la que se hace referencia. Esta incapacidad imponerse por medio de discursos paternalistas, tecnocráticos y consumistas totalmente se debe a la irreductibilidad de la responsabilidad jonasiana que subyace en la pluralidad. Como consecuencia, la *Neolebenswelt* termina revelándose como el espacio anti-político y de dominación que afirmamos que es.

«Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica»; o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado, una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre» (Jonas, 1979/1995: 40)

La realidad no puede ser presentada bajo la simplificación de una narración maniquea del mundo basada en un dualismo ficticio como hace la *Neolebenswelt*. Recuperando la tesis de Todorov (2012), una vez que la ideología de la élite dominante del mundo occidental se alzó como la vencedora histórica de la Guerra Fría, la existencia de un “enemigo” antagónico y de una amenaza real para la forma de vida occidental dejó de existir. Los *enemigos íntimos* actuales del mundo occidental son proyecciones inventadas o creadas por el propio mundo occidental para justificar sus miedos y legitimar los peligros que atentan actualmente contra el etnocentrismo y los privilegios del *establishment* global. Estos nuevos *enemigos íntimos* son equiparables a la idea manifestada por Appiah (2007) cuando habla de los *extraños imaginarios*. La demanda de hegemonía y universalidad de los discursos normativos que promueve la *matriz de Fukuyama* transforma la diversidad humana en una lucha schmittiana global de amigo-enemigo entre el *nosotros* afable, que se reduce a la élite dominante, y los *otros* beligerantes,²¹⁶ que se corresponde con cualquiera que no defienda ni salvaguarde sus intereses. No obstante, la realidad dual presentada por la narración etnocéntrica de la *Neolebenswelt* es una justificación discursiva sin ninguna base histórica cuya intención es mantener activa la presencia y, simultáneamente, la sublimación del miedo en la *psique* humana para mantener el funcionamiento del poder inteligente. El problema de esta lógica maniquea es que aún no reflejando una realidad constatable, condiciona *de facto* la percepción de dicha realidad.

²¹⁶ Cf. Kristeva, 1991; Fernández Buey, 1995; Benhabib, 2005; Sen, 2007; Kapuściński, 2007; y Todorov, 2008, 2010.

4.1.2. La distorsión de la realidad en el mundo global

La comprensión sesgada y pretendidamente neutral de la realidad que impone la *Neolebenswelt* tiene como efecto colateral la yuxtaposición de una serie de problemas de índole transnacional que es incapaz de comprender. Esto se debe a que no los considera como un fruto malogrado de su acción institucional, sino como consecuencias de las interacciones irresponsables de los individuos o colectivos. Ante estos desafíos, la narrativa institucional que ofrece la *matriz de Fukuyama* establece una premeditada falta de comprensión e interés por las causas estructurales de problemas como por ejemplo la ecología, el sexismo, el racismo, la xenofobia y el terrorismo. Esto indica la incapacidad o la falta de voluntad de la *Neolebenswelt* para abordarlos con efectividad. Ante estos desafíos que afectan transversalmente el mundo global, un Estado en solitario no puede ni hacerse cargo de imponer una solución ni actuar como si fuera una suerte de autoproclamada policía política y moral del mundo. Por otra parte, las congregaciones de Estados (como la Unión Europea (UE), la Organización de Estados Americanos (OEA), el G7+1 o el G20), que tendrían más posibilidades de éxito si actuaran coordinadamente, actualmente tampoco están demostrando una capacidad resolutive significativa. Históricamente, estas congregaciones se establecen para coaliciones mercantiles y del reparto de la influencia sobre el mundo. Por tanto, se aprecia más una lucha por perpetuar una posición dominante y beneficiosa sobre el resto que por establecer alianzas políticas. Tampoco los grupos no-estatales, como las CTN, estarían legitimados para realizar una aproximación satisfactoria ante estos desafíos. Como resultado, se produce una distorsión generalizada que afecta significativamente a la relación entre la pluralidad y el mundo por la acción de dos elementos que trabajan en conjunto.

El primero es la lógica de doble-pensamiento.²¹⁷ Esta forma de pensar la realidad condiciona la actitud y la comprensión del público general de los desafíos del mundo global, generando una justificación de la realidad que resulta paradójica. El doble-pensamiento representa la creencia deliberada en una serie de mentiras (de hechos y de ejemplos no contrastados) a sabiendas de su falsedad, desoyendo cualquier información, hecho o acontecimiento refutatorio. Debido a esto, se produce un fenómeno generalizado de disonancia cognitiva (Festinger, 1957/1975) donde por medio de un autoengaño prerreflexivo se pretende conciliar la falta de armonía entre las acciones individuales con las creencias impuestas desde la normatividad social para reducir el nivel de tensión y ansiedad. De un modo semiinconsciente, el doble-pensamiento nubla la capacidad de juicio, fragmenta la capacidad de reflexión crítica y anula la capacidad de imaginar. De tal modo que transforma la *psique*, quebrándola para aceptar la reproducción automática de patrones narrativos (frases hechas, tópicos, prejuicios, supersticiones, ejemplos) y de esquemas mentales (estrategias de manipulación) que de otro modo

²¹⁷ Se trata de una idea mostrada en la obra ficticia (una meta-obra) de Emmanuel Goldstein dentro de la obra de George Orwell *1984* (1949/2015) titulada "Teoría y práctica del colectivismo oligárquico". El doble-pensamiento sería la forma discursiva original de la noción actual de «posverdad» (Cf. 4.1.1.).

sería imposible. Ahora bien, aunque el problema de la verdad no tenga cabida exactamente en cuanto a los valores que fundamentan el pensamiento político, sí cabría hablar de mentiras en la política (y en el pensamiento político) en la medida en que se presentan ejemplos inadecuados, hechos no contrastados y datos trampeados. En otras palabras, toda una serie de engaños promovidos desde la *matriz de Fukuyama* con el propósito de salvaguardar la comprensión predeterminada del mundo global. La imposición de esta lógica o se hace sin fricciones, sin críticas ni resistencias; razón por la cual todavía es posible hablar de estrategias de repolitización para el mundo global. El elemento fundamental del doble-pensamiento es el juego de control en torno a la información y a la imposibilidad de un seguimiento riguroso de los acontecimientos. La información relevante y crítica se encuentra sepultada bajo trivialidades y noticias frívolas sobre cuestiones de segundo orden (idiosincrasias personales, temas sociales, ambientales, culturales, de convivencia). Parafraseando a Ryszard Kapuściński, en el momento en que se descubrió que la información era un negocio, la importancia de la verdad dio paso a su instrumentalización.

Tranquilidad, Montag. Dale a la gente concursos que puedan ganar recordando la letra de las canciones más populares, o los nombres de las capitales de Estado, o cuánto maíz produjo Iowa el año pasado. Atibórralo de datos no combustibles, lánzales encima tantos hechos que se sientan abrumados, pero totalmente al día de cuanto a información. Entonces, tendrás la sensación de que piensan, tendrán la impresión de que se mueven sin moverse. Y serán felices, porque los hechos de esta naturaleza no cambian (Bradbury, 1953/1985: 73)

El problema de la modificación semiinconsciente de la cognición humana está en que perpetúa la creencia ilusoria de un pensamiento autónomo e individual al mismo tiempo que fomenta la distorsión automática de los conflictos y las desigualdades sociales en la realidad. Una de las ideas con las que Žižek calibra el éxito del capitalismo es precisamente la incapacidad de mostrar alternativas, es decir, la pérdida de esperanzas de que la situación se pueda subvertir. Como también decía Allan Bloom (1987: 249), “la tiranía más exitosa no es la que usa la fuerza para asegurar la uniformidad, sino la que remueve la conciencia de que existen otras posibilidades, que hace que parezca inconcebible que otras maneras sean viables”.²¹⁸ Esta misma idea se puede extrapolar al éxito de la narración de la *Neolebenswelt*, pues en esencia ambos se encuentran entrelazados: en la medida en que sea capaz de impedir la superación de las disonancias cognitivas, entonces los intereses corporativos privados serán los vectores que guíen el mundo global. Orwell describió de la siguiente manera el proceso de doble-pensamiento:

²¹⁸ “The most successful tyranny is not the one that uses force to assure uniformity but the one that removes the awareness of other possibilities, that makes it seem inconceivable that other ways are viable” (Bloom, 1987: 249). La traducción presentada del texto original es propia.

El proceso debe ser consciente, o no se llevaría a cabo con la precisión suficiente, pero también inconsciente, o conllevaría una sensación de falsedad y, por tanto, de culpa [...] Decir mentiras descaradas creyendo sinceramente en ellas, olvidar cualquier hecho que se haya vuelto incómodo, y luego, cuando vuelva a hacerse necesario, sacarlo del olvido el tiempo que haga falta, negar la existencia de la realidad objetiva y al mismo tiempo reparar en la realidad que uno niega resulta imprescindible (Orwell, 1949/2015: 227)

El segundo es la instrumentalización de la multiculturalidad y consiste en la creencia en la existencia de una diversidad de culturas independientes, pero incapaces de alcanzar acuerdos morales. De este modo, se tergiversa la realidad cultural plural. La cuestión determinante es que los problemas que visibiliza el multiculturalismo no se perciben como contradicciones estructurales del orden socio-económico dominante, sino que la responsabilidad de la situación recae en las interacciones intraculturales y la aparente inviabilidad del diálogo. De tal modo que se imposibilita el debate político sobre su realidad. Esta expresión del multiculturalismo confunde el respecto a la diferencia con la expresión de superioridad moral presente en el mito de la cultura porque, como sostiene Appiah (2007: 193), “la tolerancia implica interactuar en términos de respeto con quienes ven el mundo de otra manera”. Sin embargo, los recursos a la tolerancia y a la no intervención a menudo se convierten en una muestra de condescendencia y de omisión de ayuda, como ocurría entre el colonizador y el *buen salvaje*.

El multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, autorreferencial de racismo, un «racismo que mantiene las distancias»: «respetar» la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad «auténtica» y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es directamente racista, por cuanto no contrapone al Otro los valores *particulares* de su cultura), pero, no obstante, mantiene esa posición en cuanto privilegiado *punto hecho de universalidad* desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respecto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad (Žižek, 2010b: 64-65)

Hume (1748/1998) establece la distinción entre *hechos* y *valores* basándose en la posibilidad de discutir con respecto a los *hechos*, pues éstos remiten a estados del mundo y a cuestiones verificables. Por el contrario, los *valores* pertenecen al ámbito subjetivo y, por tanto, es imposible alcanzar un acuerdo empleándolos como base argumental. En cambio, Appiah (2007) afirma que esta separación es errónea y que no solo se puede discutir sobre los *valores*, sino que además el diálogo intercultural entre *valores* es tan posible como necesario. El problema es que considerar que los diferentes modos de vivir en el mundo tienen que ver con *valores* que pertenecen exclusivamente a una comunidad y

que ninguna otra puede cuestionar, supone establecer compartimentos estanco entre las culturas. Como consecuencia, se imposibilitan las críticas, las objeciones, los cambios y, en definitiva, el diálogo. Žižek (2014) sostiene a este respecto que la mejor manera de tomar conciencia de los *valores* de una cultura y de comprenderlos para cambiar lo que sea necesario es por medio de una apertura a la crítica. Del mismo modo que es posible e higiénico criticar a los demás. Tanto Appiah como Žižek sostienen que ninguna cultura puede absolutizar su escala de *valores* y cerrarse a toda crítica, puesto que esta posición oculta potencialmente un sistema de dominación que se reserva el derecho a oprimir o a impedirle el ejercicio de derechos tanto a propios o como a extraños. Para evitarlo, es necesario establecer una interacción dialogante, crítica y prudente que se efectúe bidireccionalmente. Por medio de la instrumentalización de la multiculturalidad se genera premeditadamente en el mundo global un clima de incomunicación que perpetúa no solo la comprensión imperante del mundo y sus estructuras de dominación, sino también la incapacidad para elaborar una estrategia de repolitización. La conclusión de este reduccionismo es presentar la imposición de la cultura del mundo occidental como un sacrificio necesario para el mejoramiento del futuro en el mundo global, puesto que es aparentemente imposible llevar al diálogo público a las diferentes cultural. De esta manera, en la *Neolebenswelt* se asume como un hecho incuestionable que los *valores* fundamentales de las diferentes culturas son inconmensurables y que, por lo tanto, el diálogo intercultural es inviable. Esta idea es fácilmente cuestionable si consideramos que de ella se seguiría que no se pueden cuestionar las decisiones de las comunidades incluso si sus efectos supusieran la disminución de los derechos de otros. La apelación a la soberanía sobre el mundo de los *valores*, por muy anclados que estén en su tradición, es inasumible porque eso impediría abordar las situaciones en las que se violaran los derechos de los miembros de una comunidad o se afectarían los derechos de otras.

Tampoco se puede justificar esta situación apelando a la tolerancia entre pueblos, puesto que los desafíos del mundo global no son cuestiones culturales. Cuando hablamos de asuntos que impiden el ejercicio pleno de los derechos cívicos y políticos, no cabe parapetarse en las costumbres, ni los folklores, ni las idiosincrasias, ni la tolerancias ante lo diverso. Para Martin Luther King y Malcolm X el problema del racismo en los Estados Unidos no se reducía a la falta de tolerancia de los blancos con los negros. De hecho, en los discursos del doctor King nunca aparece la palabra «tolerancia». El problema del racismo no es una cuestión de convivencia cultural sino una cuestión de falta de derechos civiles, de injusticia económica, de desigualdad jurídica y de violencia hacia la diferencia. Son cuestiones de enorme trascendencia social y política cuyas raíces son profundas en el mundo occidental. Bajo el racismo se oculta la cuestión de la apertura del mundo occidental a un grupo de interés especial históricamente vilipendiado por una condición arbitraria como es el color de la piel. La consecuencia de aceptar con seriedad este problema, es que supone el cuestionamiento de los

privilegios en las relaciones de dominación históricamente ejercidas por las familias blancas propietarias occidentales. De igual manera sucede con el sexismo. Sería ridículo para las pensadoras feministas que se promoviera una actitud más tolerante apelando a que los hombres no saben convivir culturalmente con las mujeres. El problema del sexismo va más allá de la cuestión de la aparente falta de tolerancia. Se trata de una cuestión de liberación y libertad política, de opresión, objetivación y violencia estructural. En el sexismo se oculta la cuestión transversal de la subordinación normativa patriarcal a un grupo de interés especial. La posición social de las mujeres ha cambiado ante su progresivo empoderamiento social, económico y político. Aceptar la realidad de esta situación implica romper el rol hegemónico de la aparente superioridad de los hombres y cuestionar abiertamente la dominación patriarcal ejercida sobre las mujeres que ha sido tradicionalmente presentada como un hecho beneficioso, “natural” y necesario en las relaciones humanas.

Por último, los ejemplos del terrorismo y la ecología describen la ineficiencia de la *Neolebenswelt* para comprender la realidad global. Mientras que la existencia del terrorismo se emplea para autojustificar la necesidad del panóptico digital y del empleo neurótico de las fuerzas a-políticas, el problema de la ecología surge colateralmente de la exigencia de circularidad del imperativo del capital. Ambos problemas revelan la incapacidad de la *Neolebenswelt* para operar y transformar la realidad constructivamente. Por un lado, la expansión actual del terrorismo, concretamente del terrorismo yihadista, genera una argumentación que trata de apoyarse en una narración maniquea de la realidad. En este discurso dualista, las instituciones del mundo occidental presentan a los *otros* como un grupo beligerante y radical frente a un *nosotros* inocente, cuya constitución y *valores* se ven amenazados. El terrorismo se convierte en el elemento de catarsis para proyectar sobre los *otros* las características más perniciosas del mundo occidental. La consecuencia directa es el incremento de la sensación general de miedo y la necesidad de una “seguridad total” (Ramonet, 2016), incluso aunque ello vaya en detrimento de las libertades civiles. Irónicamente, este proceso acrecienta un detrimento de las libertades civiles, un aumento del control y una manifestación del poder cada vez más ubicua que se lleva a cabo no solo en Occidente sino que termina expandiéndose miméticamente al resto del mundo. La percepción en el mundo occidental del terrorismo yihadista sigue una estrategia de manipulación basada en el esquema *problema-reacción-solución* (Timsit, 2002) y consiste en provocar e inducir en la petición popular aquello que se desea imponer. En este caso, la normalización de la violencia y el estado de excepción por medio de reacciones policiales. En última instancia, no se desea comprender ni llegar al fondo de la cuestión en asuntos como el terrorismo, sino que la reacción se limita a la creación de falsos antagonismos (Todorov, 2012) que ocultan un estrechamiento del marco de la política y, a la vez, un aumento del empleo de la violencia como medio de control de cada una de las dimensiones humanas.

Por otro lado, las consecuencias y los riesgos globales que presenta la ecología revelan el umbral o el límite de la capacidad transformadora del mundo occidental sobre la realidad. Simultáneamente pone en tela de juicio tanto la premisa de la superioridad ideológica y cultural del *establishment* occidental como la validez canónica y la capacidad de acción del Estado-nación. Ambas cuestiones se relacionan directamente con la búsqueda de maximización en el rendimiento de los medios de producción por parte del sistema de producción capitalista. El modelo político del mundo occidental se encuentra sobrepasado por el alcance que las repercusiones ecológicas. Tanto el *establishment* occidental como el Estado-nación reproducen la fantasía capitalista de la posibilidad de un crecimiento ilimitado de los beneficios en un marco de producción y explotación con unos recursos finitos (las materias primas, la mano de obra, las mercancías, el capital). El beneficio actual se genera a costa del beneficio potencial y real del futuro. En cambio, la ecología pone de manifiesto que esta fantasía es inviable y revela la posibilidad irreversible de un *ecocidio*. No obstante, este peligro real no se ha traducido en una preocupación por comprender las condiciones materiales que dañan la naturaleza, ni, en consecuencia, proponer cambios en el sistema de producción capitalista. Los intentos por subsanar partes concretas del problema de la ecología han sido sintomáticos e inadecuados, y no han terminado de comprender la profundidad del problema. Por ejemplo, el Protocolo de Kioto de 1998 y el Acuerdo de París de 2016 para frenar el avance del cambio climático, terminan siendo ineficaces porque se incumplen sistémicamente o bien porque sus medidas resultan insuficientes.

4.2. La recuperación de lo político

“Una sociedad apolítica ni siquiera tendría un lugar en la esfera de la cultura, sino que debería ser colocada entre las sociedades animales, reguladas por las relaciones naturales de dominación-sumisión”

Pierre Clastres (2010: 30)

4.2.1. Los criterios para una estrategia de repolitización

La segunda conclusión general de nuestra investigación es la necesidad de elaborar una estrategia de repolitización concreta para el mundo global. La reflexión en torno a la *fragilidad* de nuestro tiempo nos ha conducido a poner entre paréntesis [*Einklammerung*] la comprensión tradicional de la relación entre la *espacialidad* y fenómeno de lo político. La fenomenología, tanto desde el punto de vista de Arendt como desde la perspectiva que hemos venido desarrollado, nos ha ofrecido los medios y el marco filosófico necesarios para comprender el funcionamiento de esta relación. A continuación, presentamos los criterios o las características principales que conforman nuestra estructura de repolitización. Estos criterios han sido enunciados a lo largo de la actualización y composición de una nueva fenomenología política. Con su interrelación, visibilizamos una manera contextual de entender la política que consideramos que mejor se adapta a la *fragilidad* de nuestro tiempo. De este modo, nuestra estrategia está compuesta por los siguientes criterios:

1. La pluralidad

Toda estrategia política para el mundo global, y la nuestra no es una excepción, se elabora desde la aceptación de la pluralidad como un hecho natural. La génesis de la política no puede estar desvinculada del mundo, debido a que su actividad se desarrolla enteramente en él. Aceptar la pluralidad que existe entre los seres humanos, implica aceptar las diferencias que inevitablemente surgen entre ellos. Las comunidades humanas están formadas a partir de la diversidad inherente entre los colectivos, cada uno con una perspectiva, una forma de vida y una serie de elementos culturales diferentes a los del resto. Al mismo tiempo, cada uno de ellos alberga dentro de sí una pluralidad interna. Si queremos hablar de política, el diálogo que plantea la intersubjetividad de una comunidad no puede ser resuelto por medio de la violencia, sino mediante la acción conjunta para encontrar una solución que no niegue esta realidad. El paradigma sobre el que se construye la política es, por tanto, la diferencia y el conflicto que ésta genera tanto interna como externamente. Se hace, por tanto, necesario asumir la realidad diversa del mundo e intentar trabajar conjuntamente para elaborar un proyecto de convivencia común y compartido por los diferentes miembros de la comunidad humana. Queda descartada así la idea de la homogeneización de la comunidad, ya sea por medio de las relaciones consanguíneas o parentales, como si se basa en rasgos étnicos derivados de ideas sobre los

roles de género, los credos, las culturas o la estratificación social. Estos elementos introducen en el espacio político filtros de diferenciación que no se pueden universalizar salvo mediante el uso de la violencia, la fuerza, la coacción, la segregación o la guerra. Esta forma de ordenación social no tiene nada que ver con el fenómeno de *lo* político.

Del mismo modo que para Arendt la pluralidad es una característica fundamental de la política, para nosotros su aceptación marca una línea taxativa para diferenciar el espacio político de las formas de ordenación social realmente existente en el mundo global. La pluralidad política no es una comunidad de hermanos con un vínculo fraternal entre ellos, sino más un espacio para la amistad cívica (Arendt, 1997, 2010; Aristóteles, 2008a). De lo que se trata es de forjar relaciones intersubjetivas que funcionen de forma orgánica en la resolución de los conflictos públicos. Para ello, creemos que la mejor manera es fomentar las afinidades y los intereses cívicos comunes, que puede ir desde *lo* cultural hasta la preocupación por mantener habitable un municipio. Aunque no hablemos en un sentido estricto de amistad, las relaciones políticas muestran alianzas y camaradería, es decir, la *filia* [φιλία] entre los seres humanos. El punto límite es que las diferencias entre *adversarios* políticos se resuelven entre iguales, sin considerar a los *otros* como enemigos deshumanizados. Estaríamos hablando de relaciones agónicas (Mouffe, 1999), lo que implica la valoración de las diferencias entre los seres humanos como elemento que enriquece el espacio político. La diferencia no debe ser presentada como un mecanismo de exclusión o elitismo, sino más bien como la fuente de la fortaleza de una comunidad política porque cuantas más perspectivas sobre la realidad haya dentro de un espacio político, tanto mejor será su conocimiento como la forma de afrontar los problemas derivados de la convivencia.

2. La libertad política

Hemos defendido que el espacio político se construye desde la intersubjetividad y que, por tanto, no está prediseñado. Esto incluye la aceptación del falibilismo, la incertidumbre y la apertura a la diferencia. Para poder construir el espacio político es necesaria la vinculación de múltiples voluntades por medio de un elemento o interés común. En el caso del ámbito político este elemento es un proyecto de convivencia conjunto, lo que para Arendt recibe el nombre de *felicitad pública* y para nosotros sigue la metáfora del arte de la política. Los seres humanos se vinculan entre sí en el espacio político mediante el desarrollo de la libertad, entendida como una experiencia intersubjetiva sobre los asuntos humanos. Por tanto, en un sentido pleno y auténtico que solo puede ser entendida como libertad política, debido a que es el medio más próspero para el desenvolvimiento de la acción colectiva. La libertad juega un papel clave porque implica la acción realizada por un individuo sobre sí mismo en relación a la realidad. La realización de la libertad, como ya sostuvieron Jaspers (1932/1958-

1959) y Arendt (EPF, 2018b), permite la comunicación con los demás, la ampliación del espacio de interacción entre ellos y la transformación del mundo que los rodea sin emplear la violencia. La capacidad performativa que subyace en la visibilización de la libertad nos ayuda a introducir la peripecia y novedad en el mundo, fomenta entre los seres humanos la iniciativa a la *acción*, a la modificación de la realidad que nos rodea. Por esa razón, para Arendt la libertad es la que permite desarrollar el *poder-comenzar* [*Anfangen-Können*].

El hecho de poder vivir en libertad es, desde nuestra óptica, un requisito antropológico inamovible. La dignidad de la política requiere un espacio plural para la igual consideración entre los seres humanos, eliminando las categorías de súbditos y soberanos. Para poder ejercer lo que Arendt (2018b) denominó como *la libertad de ser libres*, es necesario, ante todo, la liberación no solo del miedo, sino también de la servidumbre a la necesidad. Por un lado, para alcanzar la libertad política es necesario estar liberado del miedo [φόβος] y mostrar una actitud de entereza ante situaciones aterradoras. La valentía [ανδρεία], caracterizada por Aristóteles (2008a: 1116a 11) como “un término medio en relación con las cosas que inspiran confianza o temor”, permite vencer el miedo a través de la acción colectiva. Cuando uno sujeto se sabe parte de una colectividad toma conciencia de su fuerza y adquiere una confianza que le capacita para enfrentarse colectivamente a problemas que de otro modo resultarían paralizantes. Afirmar la libertad individual al margen de los demás es una expresión vacía de contenido efectivo. Por otro lado, para alcanzar la libertad política es necesario estar liberado de la necesidad, puesto que reduce la vida humana al ámbito de la *labor* y a la tensión constante de la preservación. Para evitar esta reducción hay que ampliar la comprensión de los seres humanos por medio de la *vita activa*, conjugando el resto de actividades (la *fabricación* y la *acción*) en pos de la participación en la política. La libertad que propone la tradición republicana, y que continuamos en nuestra fenomenología política, defiende la ausencia de opresión, la implicación en *lo público* y la participación política como la forma de vida más auténtica para la ciudadanía. No obstante, debido a las disyuntivas, los conflictos y las desigualdades sociales del mundo global parece que la libertad política no está al alcance de todos y requiere un esfuerzo previo por establecer las condiciones materiales que lo hagan posible. Para que el *espacio-entre* sea considerado un lugar propiamente político debe vincular en términos de igualdad a la heterogénea pluralidad, conjugando la diversidad humana. En el espacio político no hay hueco para la segregación ni el elitismo, puesto que se trata de un entorno de libertad donde la pluralidad puede desenvolverse y expresar toda su variedad de formas de comprender y experimentar el mundo.

La importancia de la libertad se encuentra en que es el modo de actuación propio del espacio político, puesto que como sostiene Arendt (QP: 47), “sólo hay libertad en el particular ámbito del entre de la

política”. Se trata de un espacio que se retroalimenta a sí mismo mediante el propio proceso de actuación. Cuanto más libres sean los seres humanos, tanto mejor será la calidad de la actividad política, pero no en un sentido filisteo o exclusivamente privado, sino vinculado a la comunidad. Por esa razón, nuestra propuesta de repolitización del mundo global se ve forzada a recuperar la fuerza vinculante de la *acción libre*. Una comunidad propiamente política no puede establecer mecanismos o medidas que supongan un escollo o un debilitamiento de las libertades políticas iguales de los individuos. No obstante, la libertad individual carece de sentido si no está vinculada a la colectividad, porque los seres humanos se construyen a sí mismos como parte de una comunidad que permite su crecimiento. No son seres autárquicos o anacoretas ni forman parte de una suerte de club social del cual pueden retirar su inscripción en cualquier momento (Todorov, 2012), sino que lo que son y cómo son depende en gran medida del entorno social y político en el que se desenvuelven. El individualismo humano no es extremo o privado, ni se construye solamente mediante el *materialismo honesto*, sino que se entiende mejor como un individualismo colectivo que se nutre de las redes de interacción que crean en su comunidad política. Al margen de la apariencia de oxímoron que a primera vista puede suscitar esta idea, el individualismo colectivo enfatiza la necesidad de una relación de mutua co-pertenencia entre las dimensiones individual y colectiva porque cada vida biográfica forma parte de una trama narrativa interconectada a muchas otras, no se desarrolla en el vacío de un *no-mundo*. Este modo de comprender la vida está abierto a la pluralidad y a la retroalimentación mereológica de las conexiones intersubjetivas, puesto que el individuo se construye en una sociedad y no a espaldas de ella, y la sociedad está formada por una diversidad de tramas e individuos.

Un espacio político libre y plural debe permitir articular e incluir en la agenda política los intereses, las intenciones y los problemas del conjunto de la comunidad, incluidas las minorías, dando visibilidad y empoderando, en este proceso, a los individuos para que tomen conciencia política del papel que juegan en el conjunto de la colectividad. No obstante, la construcción del espacio político no es unívoca, ni irreversible, ni siquiera está cerrada; sino que es permeable a los cambios, a la modificación y la adición de los intereses de los diferentes colectivos que conforman la comunidad. Esta capacidad de apertura hace que el espacio político esté en constante construcción y su resolución sea incierta para el futuro. El mantenimiento y la reproducción de la libertad política pueden presentarse de múltiples maneras en el espacio político. En nuestra estrategia nos inclinamos por los proyectos que fomentan la libre creación de redes intersubjetivas de participación e interacción en el ágora pública. Estos *espacios de resistencia* pueden ser asambleas, espacios públicos de deliberación y decisión, asociaciones de vecinos, padres y madres de alumnos, ateneos, o coros. Estos foros permiten en primer lugar la visibilización de las diferencias que forman la base del espacio político (culturales, sexuales, históricas, étnicas, económicas). Además, permiten razonar conjuntamente

sobre *lo público*, contribuyen a aumentar la concienciación sobre los conflictos existentes y persiguen la defensa de los derechos fundamentales iguales. Suelen establecerse de manera transversal, al margen de otras formas de hermanamiento pre-políticas y a pesar de ello buscan la mejora de las condiciones de vida de la comunidad política. Son estas prácticas las que contribuyen a la creación de una ciudadanía abierta y las que permiten la comunicación intercultural y cosmopolita entre seres que se reconocen unos a otros como libres y ejercen activamente como tales.

3. El cosmopolitismo

La perspectiva sistémica por medio de la cual evaluar mereológicamente las relaciones intersubjetivas en el mundo global debe ser el cosmopolitismo. Para afirmar el cosmopolitismo tenemos que entender la política como una forma de no dominación, ya sea entre los seres humanos en el espacio político o entre los estados. *Lo político* en un sentido estricto se corresponde con la elaboración de un proyecto de convivencia común y no con su imposición por medio de la guerra y la dominación. Por tanto, la decisión de convivir juntos, al margen de la violencia, nos sirve como principio rector para la política dentro de la *nueva ley en la Tierra*. No obstante, la apertura al cosmopolitismo no se realiza *ex nihilo*, sino que implica previamente un conocimiento y un diagnóstico de la realidad política global para mostrar la desigualdad estructural que existe entre los diferentes países. Podemos rastrear, junto con Pogge (2005b) la causas de este problema en la falta de responsabilidad de los países ricos sobre la opresión que sufren los países pobres. Antes de poder abrir el mundo global a la política cosmopolita es necesario establecer un principio de compensación para equilibrar la realidad, eliminando los escollos que dañan la convivencia global como, por ejemplo: las reglas del sistema internacional de comercio, los aranceles y las políticas proteccionistas, el férreo establecimiento de las fronteras y la ciudadanía unitaria. Para hacer viable el cosmopolitismo es necesario la reestructuración del panorama global donde prima la autoridad *ad baculum* en lugar de las acciones políticas conjuntas.

La visión cosmopolita de la política tiene que originarse desde la reformulación del valor y la funcionalidad del Estado como herramienta canónica y unidad espacial básica para la gobernanza. El principal problema que nos encontramos a la hora de redefinir el papel que juega el Estado, es la inercia que existe en la filosofía política de considerarlo como una idea incuestionable. La perspectiva estatista relega a los márgenes de la política una serie de ámbitos externos (los flujos de capital de la economía mundial, los mecanismos internacionales de decisión, el derecho internacional, etc.). Como señala David Held (2009: 415-426), existen diferentes disyuntivas que ponen en entredicho la legitimidad y la validez del Estado en la realidad política global: la primera, es la relación de subordinación que la economía mundial ejerce sobre la autoridad estatal; la segunda, es el establecimiento de nuevas formas de política multilateral y multinacional que socavan la capacidad y

la legitimidad de las agendas políticas estatales si contravienen los acuerdos internacionales (sobre todo el materia de seguridad); la tercera, es el desarrollo de nuevos sistemas de regulación legal que trascienden los poderes, los derechos y los deberes jurídicos estatales y cuya fuerza de coacción tiene un mayor rango de influencia y aplicación; y, la cuarta, es la creación de nuevas vinculaciones y formas de comunicación entre pueblos y naciones más allá de los límites fronterizos que dejan obsoleta la idea que subyace en los Estados de respaldar una única cultura como base para la identidad nacional. Esto no implica el fin del Estado sino su contextualización a la realidad política del mundo global. El cosmopolitismo nos facilita un marco general para la visibilización de unos conflictos, los intereses y los deberes derivados de la convivencia global que deben ser comprendidos como políticos, en tanto que competen a la *humanidad* en su conjunto. Sin embargo, no debemos olvidar el peso hegemónico que la narración de la *Neolebenswelt* juega en la realidad global, haciendo que en el escenario de la política global se concentre el poder en el mercado en detrimento de las instituciones políticas estatales y las actividades políticas dependan progresivamente de las prioridades económicas globales y de la influencia multilateral de los poderes ejecutivos, como el G1, el G7 y el G8 (Held, 2009: 427).

Aunque este escenario no sea el más propicio para una política cosmopolita, la conjunción del proceso multidimensional de la globalización y la aceptación radical de la pluralidad puede desembocar en la intensificación de los flujos de interconexión políticos entre los pueblos, los estados y los ciudadanos. Como resultado de ello, se acerca la posibilidad de transformar el escenario favorecido por la *Neolebenswelt* en un espacio para la acción conjunta espontánea, redefiniendo los recursos e instituciones políticas. De esta manera, el fenómeno del cosmopolitismo complementa y hace posible la aceptación *práctica* de la pluralidad. Para hacer viable el proyecto cosmopolita, es necesario fundar un estatus efectivo de igualdad entre los diferentes Estados y el establecimiento de unas condiciones generales que compongan un marco para universalizar la diversidad y la diferencia. La intención es poner en diálogo a los seres humanos de cara a la construcción de instituciones globales compartidas. Este futuro ágora pública global recogería la necesidad de instituir estructuras jurídicas y de gobierno que reduzcan la importancia de los mercados y las instituciones financieras. De esta manera, se reforzaría la idea de pertenencia a una comunidad global por medio de la implicación política efectiva y el intercambio de recursos. Esta necesidad debe traducirse en la “transferencia de una proporción cada vez mayor de la capacidad coercitiva militar de las naciones hacia organismos e instituciones transnacionales con la pretensión última de la desmilitarización y la superación del sistema de guerra de los estados” (Ibíd.: 433). El cosmopolitismo nos permite repensar la viabilidad de un espacio que se abre a las decisiones globales. En definitiva, nos ofrece la oportunidad de ampliar las relaciones

agónicas de la política para fomentar el diálogo y la consecuente elaboración de propuestas conjuntas de convivencia como nunca antes.

4. La participación política

En nuestra fenomenología, la participación es la esencia de la política. El método más efectivo para conocer los intereses, los conflictos, las tensiones y los proyectos de una comunidad política es por medio de su visibilización en el ágora pública para que sean conocidos y discutidos abiertamente. La participación es el elemento motor de la vida pública, debido a que las acciones, las discusiones y las decisiones tomadas en el ágora pública marcan la dirección y la forma que va a adquirir una comunidad. De ahí que Arendt enfatice que ser libre y actuar son la misma cosa (EPF: 165). La participación y la deliberación son vitales de cara a afrontar los conflictos que distorsionan la convivencia. El conflicto se puede silenciar o ignorar, pero la tensión en el juego político no desaparece. Dado que no existe un criterio o conjunto jerarquizado de criterios para dirimir definitivamente los conflictos es importante buscar la calidad de la deliberación, ampliando la participación y facilitando el intercambio de información entre el mayor de perspectivas. Solo así las respuestas ante los conflictos políticos van a ser más adecuadas. Para que el proceso deliberativo funcione de manera óptima hay que tener en cuenta ciertos requisitos, tanto jurídicos (la libertad de información, de opinión, la seguridad jurídica, etc.) como de los participantes (la disposición pública, el interés, la capacidad cognitiva) y ciertas condiciones materiales y sociales (la información, la educación, la capacidad de influencia política). Esta lista de exigencias puede modificarse y ampliarse indefinidamente, así como cada requisito puede ser reevaluado para remarcar el grado de exigencia. La enumeración de las condiciones de la deliberación si bien es una cuestión empírica y pre-política, su valoración es política.

En este sentido, las formas de ampliar o de promover la participación en el espacio político son diversas. Por ejemplo, en la concepción de la ciudadanía del liberalismo prevalece la autonomía privada frente al autogobierno y se establece el derecho a ser gobernado por un poder consentido. Desde la perspectiva republicana, se incluyen compromisos, deberes y responsabilidades cívico-políticas para fomentar la participación. El problema del liberalismo es que promueve una concepción pasiva de la ciudadanía que aviva el desinterés hacia la participación política y a nuestro juicio, es necesaria una forma de la ciudadanía que otorgue un estatus destacado a la participación en la vida pública. Recordemos que se trata de una labor que no está exenta de complicaciones y que requiere una implicación constante de los individuos y las instituciones para conjugar e interpretar la pluralidad de modos de vida que existen en un espacio político. Además, no podemos despreciar la idea de que la participación *activa* en la vida pública requiere tiempo, un acceso directo y actualizado

a la información y la motivación de los participantes (el interés por lo tratado, su cercanía al problema, los prejuicios existentes, etc.). Por tanto, debemos destacar la problemática de que no todos en el mundo global pueden satisfacer estas condiciones y actuar activamente en el espacio político. La solución que en el mundo moderno se encontró para mantener una forma de participación dentro de los extensos y complejos estados que se estaban formando, y evitar el absolutismo, fue mediante la representación política. La representación moderna se caracteriza por el vínculo entre la asamblea de representantes (que realizan una participación directa), el voto popular (que legitima la representación y expresa los conflictos y desavenencias de la comunidad) y la periodicidad de elecciones competitivas (que sirven para actualizar el mandato y la expresión de la soberanía popular). Estas características se establecen conforme a previsiones y procedimientos reglados en condiciones ideales de libertad y deliberación pública. Con todo, la representación moderna ha dado muestras de la dificultad que conlleva establecer una representación de calidad. Por un lado, es complejo compatibilizar las plurales demandas de los representados y, por otro, es necesario frenar el papel de las instituciones privadas (las empresas, las CTN, los *lobbies*, las personalidades públicas). La representación tiene pues que situarse en un punto intermedio entre la cercanía, que no debe alcanzar una proximidad familiar, y la independencia, que no debe convertirse en indiferencia. A lo largo de la historia y la práctica política, este punto intermedio ha sido realmente complicado de alcanzar al entrar en juego múltiples variables pre-políticas e, incluso, anti-políticas: los intereses privados, la avaricia, la codicia, el egoísmo, y la falta de respaldo social y económico. En los últimos tiempos, la labor de los representantes y, por ende, de la actividad política se ha transformado en un ejercicio técnico, mecánico y altamente burocratizado que se resume, por un lado, en limitar la discrecionalidad de los gobernantes y fiscalizar su ejecutoria, y, por otro lado, en condicionar la oferta política y evaluar sus resultados. El problema, en última instancia, al que nos enfrentamos es a la resignación política frente una continua sucesión de malas representaciones que reducen la política a un arte técnico y creativo que no satisface los criterios de pluralidad y libertad cívica.

La solución que proponemos en nuestra estrategia con respecto a la participación política es la crítica de la idea moderna de representación. Hay que tener en cuenta que esta idea no es exclusiva ni específica de los sistemas representativos liberal parlamentarios que nacen en el mundo moderno, siguiendo el concepto de representación política de Hobbes (1651/2011) y generalizados en el panorama político a partir de la Revolución Gloriosa de 1688. El problema no es tanto la noción moderna de representación que surgió en un contexto concreto para satisfacer unos problemas geográficos y demográficos que impedían el desarrollo de la actividad política. La cuestión es la transformación de la *representatividad* que, en el proceso de hibridación entre los poderes económicos

y las estructuras políticas, acaba abriendo la puerta a la representación de intereses privados y corporativos por encima de las cuestiones comunes. Autores como Montesquieu (1748/2007) y, posteriormente, Alexis de Tocqueville (1835/1993, 1840/1994) resaltaron en sus estudios sobre los gobiernos representativos la escasa importancia efectiva que tenía el sufragio en la toma de decisiones sobre los asuntos comunes importantes. La idea que mantenemos es la profundización en el concepto de representación y su ampliación espacial, que ha de poder acoger las necesidades, los intereses y los problemas en los diferentes espacios de aparición intersubjetivos que conforman una comunidad política. Es cierto que la participación se hace más compleja en sociedades extensas con una marcada centralización estatal, pero es posible dar cauces de participación estructurando la forma del espacio político por medio de una concepción de la política multinivel (la *escalera política*) y de una descentralización del poder que desahogue la estructura estatal y dote de mayor autonomía a los municipios, que a su vez están sujetos a sus deberes jurídicos y políticos. De este modo, la calidad de la actividad política y la cohesión de la comunidad se retroalimentan con este aumento de la implicación ciudadana en el desarrollo de la vida pública. Además, es necesario revisar las condiciones materiales que impiden la participación ciudadana efectiva en la vida pública, impulsando la creación de espacios de deliberación y participación, ya sean parte institucionalizados (los ayuntamientos, las asambleas, las asociaciones de vecinos, los parlamentos, las instituciones públicas, etc.) o no institucionalizados (los *espacios de resistencia*: asociaciones autogestionadas, grupos de consumo, ateneos, etc.). Esta idea de la política participativa requiere mecanismos de diversa índole para fortalecer las virtudes y la disposición cívica. A medida que la participación política aumenta, se fomenta más y mejor la responsabilidad cívica, con la que mejora la comprensión de la complejidad de la comunidad, la aceptación de la pluralidad y la constante necesidad de deliberaciones.

5. La *aequa libertas*

La recuperación del viejo ideal de la *aequa libertas* nos sirve para completar el marco desde el que entendemos la política. Este ideal, que se encuentra en las mismas raíces de la tradición republicana, no solo implica la pluralidad, la libertad y la participación dentro del espacio político, sino que, además, garantiza que la articulación de estos conceptos se realice en términos de igualdad. La aceptación de la igualdad entre todos los miembros del espacio político fue tan apreciada por la tradición republicana y por la propia Arendt porque garantiza la responsabilidad para con los demás, el beneficio colectivo de las acciones conjuntas y la visibilización pública de sus miembros, sin distinciones ni exclusiones o segregación. La *aequa libertas* establece una relación igualitaria y agónica que cohesionan la implicación y la participación pública ciudadana. Como sostiene Cicerón y, en general, el conjunto de la tradición republicana, si no se establece una igualdad para todos, no es

posible hablar de libertad (Cicerón, 1989). En esta línea de pensamiento, Chaim Wirszubski (1960) analiza este ideal romano, destacando que se trata de una igualdad formal con respecto a la ley y a los derechos políticos fundamentales, y que no afecta a las diferencias históricas, culturales o económicas que puedan existir entre los seres humanos en la sociedad. La *aequa libertas* establece en nuestra estrategia un primer filtro formal para garantizar la igualdad de trato, relevancia y visibilidad en el espacio político. No obstante, también debe representar realidad política efectiva si, al igual que la pluralidad, queremos aceptar la igualdad de un modo radical. La presentación de este ideal como un elemento vertebrador efectivo en la vida pública exige la puesta en práctica de medidas que permitan su realidad: legislativas, jurídicas, educativas, así como el desarrollo de mecanismos redistributivos para eliminar las consideraciones discriminatorias con base en elementos pre-políticos (el color de la piel, el sexo, el género, la cultura, los rasgos étnicos, la posición social, etc.) y educando en la aceptación de la diversidad y la diferencia mediante programas de concienciación, inclusión de valores en el currículo de las asignaturas escolares, programas de visibilización social, etc. Se trata, en suma de evidenciar que las diferencias etnográficas no determinan la vida pública. Como vemos, la libertad igualitaria es un elemento que no solo vincula las características esenciales del espacio político entre sí, sino que también sirve para fomentar la creación de redes intersubjetivas y proyectos conjuntos.

6. La *escalera política*

El diseño interno del espacio político por medio de la *escalera política* nos permite garantizar la comunicación, el diálogo y la acción conjunta entre sus diferentes niveles. La versatilidad y plasticidad de la cultura política debe encontrarse representada desde el *escalón doméstico* hasta el *escalón global*. La visión de la política multinivel facilita, por un lado, la actuación efectiva sobre los problemas derivados de la convivencia y, por otro, el diálogo directo en el ágora pública para exponer los intereses conjuntos y discutir acerca de los conflictos que necesitan una respuesta colectiva. La prescripción del modelo de *escalera política* que hemos planteado en nuestra investigación se corresponde con una percepción general de la política que abarca todo el espectro de las relaciones humanas. El elemento clave para hacer funcionar la *escalera política* es el principio de subsidiariedad, cuya consecuencia directa es la descentralización del poder y de las competencias tanto del Estado como de las instituciones de los escalones superiores para que sean adoptadas por los niveles inferiores, siempre y cuando supongan una mejora en la comunicación y la actividad política. Esta revisión del poder centralizador del Estado se encuentra en contraposición con la idea moderna sobre la que se asienta su construcción,²¹⁹ pero no representa la eliminación de las competencias centrales

²¹⁹ Cf. *supra* 2.2.2.5. y 2.2.2.6.

del Estado, sino una redistribución de aquellas tareas que requieren una mayor concreción y que suponen una duplicación o triplicación de esfuerzos por parte de la estructura estatal.

El principio de subsidiariedad otorga a los escalones inferiores un ámbito de autonomía e independencia que es transferido desde los escalones superiores para que se encarguen de las decisiones sobre cuestiones ligadas a las actividades cotidianas de la vida pública. No obstante, esta movilización y actuación de los niveles inferiores tiene un límite muy marcado porque existen en el espacio político una serie de bienes jurídicos generales, ciertas cuestiones, derechos cívicos y responsabilidades fundamentales establecidos por los niveles más altos que no pueden ser olvidados ni transgredidos, sino que la comunidad debe protegerlos en cada uno de sus niveles. En el caso concreto de nuestra estrategia de repolitización, estos elementos generales deben hacer materialmente posible la aceptación de la pluralidad y la conciliación de la diversidad. Alguno de los elementos que destacamos son la protección de la infancia, la lucha contra las desigualdades tanto materiales como formales, la protección de la libertad política, y la participación en la vida pública. Sin embargo, no podemos olvidar que los bienes generales y fundamentales del espacio político no se delegan, sino que son los escalones superiores quienes dictan las estrategias para mantener la cohesión de la comunidad por medio de las instituciones y la acción concreta de los diferentes niveles. Aún así, hay que tener en cuenta que los elementos generales que una comunidad política proteja dentro de sus límites están abiertos a un diálogo constante y son susceptibles de modificación dentro de los términos de *lo político*.

7. La preservación de los medios materiales

A diferencia de la fenomenología política arendtiana, nuestra visión de la política no solo contempla la elaboración de las condiciones formales para configurar el espacio político, sino también los elementos materiales necesarios para formar parte de la política. De este modo, pretendemos garantizar las condiciones materiales básicas para que ninguno de los miembros del espacio político pueda quedar excluidos de la participación en los diferentes escalones políticos por esta sometido al *imperio de la necesidad*. Los seres humanos no pueden ser ciudadanos de pleno derecho en una comunidad política si no pueden participar activamente en la vida pública porque, en cambio, centran todas sus energías en sobrevivir. La formalización del espacio político en nuestra fenomenología conjuga la pluralidad, la *aequa libertas*, la libertad y la participación política. Sin embargo, para hacer efectivas estas condiciones es preciso que los seres humanos tengan garantizado una serie de recursos mínimos para vivir en el espacio político, lo que Arendt (2018b) denomina tener la libertad para ser libres. Nuestra visión de la fenomenología política se caracteriza por no ser una estructura de pensamiento vinculada a la *vita contemplativa* como parte de un mundo de pura abstracción y

formalismo, sino que enfatiza la importancia de *lo corpóreo* y *lo material* para el acceso igualitario a la política. La aceptación radical de la pluralidad no se restringe al ámbito formal de la política, sino que requiere una preocupación constante por *lo material*, incluso si para ello debemos ir más allá de las consideraciones de la fenomenología arendtiana. No es posible establecer la singularidad del “entre” en el espacio político si existe una desigualdad abismal, ya sea formal o material, entre los individuos que son parte de la comunidad política. En este sentido, *lo corpóreo* forma parte del fenómeno de lo político.

Es cierto que la política no se reduce a las condiciones materiales; no obstante, la falta de garantías de estas condiciones imposibilita la construcción de un espacio político igualitario y simétrico. La reflexión sobre la corporeidad se convierte en una cuestión política en el momento en que la falta de garantías sobre su mantenimiento pone en riesgo la pervivencia del espacio político. Esta preocupación por la materialidad de la política pretende abolir las formas de vida que para el espacio político son nocivas. Los seres humanos pueden vivir y, de hecho, viven de múltiples maneras, pero en el espacio político debemos evitar, en la medida de lo posible, la aparición de modos de vida que representan objetivamente un mal vivir. Por ejemplo, la penuria o pobreza extrema sin un mínimo de alimentación o de cobijo, las excesivas horas de trabajo, y los impedimentos físicos y psicológicos (las lesiones, las enfermedades, los estados de depresión y ansiedad crónicos, etc.) son formas de vida que impiden la participación y la vivencia efectiva de la política porque suponen una desigualdad manifiesta *entre* los seres humanos. Por esta razón, cualquier estrategia de repolitización del mundo global debe asumir la garantía esa materialidad mínima. En nuestra estrategia concreta proponemos la redistribución equitativa de los recursos esenciales necesarios para vivir en el espacio político como son la existencia de un sistema de ayudas sociales que fomenten la participación en el espacio político (el paro, la seguridad social, las becas estudiantiles, etc.) y la nacionalización o remunicipalización de la tierra y los servicios mínimos (el agua, la electricidad y la calefacción) para evitar la existencia de grandes latifundios sin explotar y de oligopolios corporativistas, respectivamente.

8. El municipalismo

El municipalismo es una forma de organización ciudadana, propia del *escalón local*, que confiere una importancia destacada a las asambleas vecinales y la participación inmediata en la toma de decisiones políticas para concienciar e integrar cívicamente a los propios vecinos en la gestión y la responsabilidad del espacio compartido por medio de los debates abiertos, los proyectos y las actividades comunes para fomentar el uso y el cuidado de *lo público*, ampliando la sensación de pertenencia a un municipio. El municipalismo se basa en una forma actual de democracia directa, retomando en ciertos aspectos sus preceptos y características fundamentales como, por ejemplo, la

participación directa, el carácter asambleario, la búsqueda de la autarquía, los múltiples métodos de selección (el sorteo, la rotación y la elección directa) y la circunscripción a un espacio reducido y bien delimitado (Held, 2009). El factor de mayor importancia que destacamos del municipalismo es el hecho de involucrar a los propios vecinos en la creación y gestión de su agenda política.

En nuestra estrategia de repolitización, el municipalismo tiene un papel central porque representa el primer filtro para determinar la calidad de la actividad política. Esta forma de diseñar el *escalón local* no solo contribuye a repensar los límites urbanos y el valor que tienen en el desarrollo del fenómeno de lo político, sino que también nos ayuda a percibir la efectividad de las políticas que se implementen en un espacio político cercano. Esto se debe a que en este nivel convergen la defensa de los bienes jurídicos generales y la responsabilidad con los planes concretos para favorecer la convivencia. Por tanto, la visión del municipalismo que proponemos tiene un marcado carácter republicano. Este nivel permite expresar el estado de la calidad de la vida pública porque es el primer nivel auténticamente político y cuenta con los medios materiales, institucionales, técnicos y logísticos necesarios para poner en marcha proyectos ciudadanos que fomenten la participación y la involucración en la cohesión, el crecimiento y la autonomía de la vida pública. En este sentido, el *escalón local* puede servir como laboratorio de ideas políticas, analizando cómo y en qué grado funcionan ideas que fomentan la desregulación y desobjetivación del poder, las instituciones de los escalones superiores como, por ejemplo, los bancos de alimentos, los grupos de consumo, los huertos urbanos y de permacultura, las monedas alternativas, los centros sociales autogestionados y los presupuestos participativos.

9. Los mecanismos y contrapesos políticos

Las propuestas de repolitización del mundo global deben contar con mecanismos y medidas de protección, siguiendo la propuesta de Gene Sharp (2011) del *jiu-jitsu político*,²²⁰ para garantizar tanto el acceso material al espacio político como evitar, en la medida de lo posible, el control monopolístico u oligopólico de la vida pública. El peligro más acuciante para el espacio político es actualmente el fortalecimiento del *síndrome totalitario* (OT; Friedrich y Brzezinski, 1956; Leiva Bustos, 2017). Aunque vivamos en un mundo post-totalitario, el resurgir de prácticas o *vestigios totalitarios* no pertenece al pasado. En el mundo occidental estamos asistiendo a la privación de las libertades individuales y los derechos humanos, el corporativismo, la sacralización del Estado, el nacionalismo exacerbado y el odio hacia sectores concretos de la población. En la actualidad tenemos múltiples ejemplos de estos *vestigios totalitarios* que paulatinamente están naturalizando la violencia sistémica y cada vez más desgarradora en nuestras sociedades. Por ejemplo, la vulneración en países de Europa como Hungría, Italia o Francia de los derechos humanos hacia los migrantes que proceden de zonas en guerra (Malí,

²²⁰ Cf. *supra* 3.1.1.1.1.

Siria, Yemen, etc.), la primacía de las CTN en la distribución de los recursos naturales entre los países de Iberoamérica que adquieren amplios terrenos de la amazonia brasileña o de la Patagonia, la falta de transparencia es un punto oscuro dentro muchas de las autodenominadas democracias, el racismo, la xenofobia y el nacionalismo son problemas que afectan en muchos lugares.

Como vemos, los mecanismos de protección y los contrapesos políticos son necesarios en el mundo global para evitar el avance de prácticas marcadamente anti-políticas que facilitan la intromisión en el espacio político de cualquier tipo de dominación, desigualdad o violencia. Estos mecanismos pueden construirse de multitud de formas, pero tienen que mantener como elementos fundamentales e inamovibles la aceptación de la pluralidad y la defensa de la libertad política. Para nuestra estrategia de repolitización destacamos el empleo de mecanismos y contrapesos como son: la distribución equitativa de los recursos mínimos necesarios para vivir en el espacio político, por ejemplo, por medio de la renta básica universal, las ayudas sociales o la nacionalización de la tierra, el igual acceso y disposición de las instituciones públicas, la educación cívica básica, el papel destacado que juegan los *espacios de resistencia* como contrapoder del ágora pública, la concepción multinivel de la política por medio de la *escalera política*, el principio de compensación que describe Thomas Pogge (2005a),²²¹ la transparencia de las instituciones públicas, y el estímulo a la participación en el ágora pública. Estas medidas no forman una lista exhaustiva, pero sirven como muestra de que la defensa de las libertades políticas necesita de la implicación ciudadana, así como de la adopción de medidas que velen por su mantenimiento, al margen de cuáles puedan ser implementadas.

10. El desarrollo de políticas ecológicas

Los seres humanos viven en una realidad dual, puesto que no dejan de ser animales que forman parte de un ecosistema, aunque en su caso deben conjugar un ecosistema biológico con un ecosistema socio-cultural. La aceptación de la pluralidad no solo afecta a la diversidad humana, sino también a la diversidad natural del mundo. Del este modo, la adecuación de la política a la *fragilidad* de nuestro tiempo implica asumir tanto la realidad política como la realidad ecológica. Desde el espacio político, la tarea es conciliar a los seres humanos con su entorno natural, evitando el agotamiento y la destrucción de los recursos naturales: la acidificación de la tierra, la tala indiscriminada, la contaminación atmosférica, el aumento de la temperatura global, etc. Las políticas ecológicas no deben intentar recuperar un equilibrio natural como si la huella de los seres humanos fuera imperceptible. Por el contrario es prevenir y revertir las situaciones que conduzcan tanto a los seres

²²¹ Pogge describe este principio de compensación en forma de deber negativo: “Human rights impose on us a negative duty not to contribute to the imposition of an institutional order that foreseeably gives rise to an avoidable human rights deficit without making compensating protection and reform efforts for its victims” (Pogge, 2005a: 742).

humanos como a la vida en general a una situación de ecocidio, para lo cual habrían de restituir los recursos naturales empleados y fomentar un aprovechamiento moderado sobre los ecosistemas, prevenir el aumento indiscriminado en el uso de dichos recursos, evitar las actividades intensivas (la pesca, la caza y la agricultura) y cambiarlas por el conocimiento de la temporalidad de los alimentos o el fomento de la permacultura, sustituir la dependencia de los combustibles fósiles (el petróleo, el gas y el carbón) por recursos naturales ilimitados (el sol, el viento, y las mareas), y promover una optimización de los recursos ya existentes por medio del reciclaje, la reducción de residuos, la reutilización de los productos y el compostaje de la materia orgánica. La intención, en última instancia, es realizar una inversión para cambiar la cultura política y adecuarla a las necesidades ecológicas de nuestro mundo.

Para alcanzar esta labor, en nuestra estrategia de repolitización proponemos considerar el medio ecológico como un actor más en el espacio político y, como consecuencia, podemos remarcar la pertinencia de aplicar en la actualidad el principio del daño de Mill (1859/1984)²²² para compensar y revertir el agravio causado sobre el mundo natural y, por ende, sobre nosotros mismos. Ejemplos de ello serían el caso del cambio climático y la destrucción de ecosistemas. Este principio legitima la intervención del poder político en los ámbitos donde se ha causado un daño que perjudica y pone en riesgo la protección del espacio político, y, además, demanda la existencia de una estructura política capaz de ejercer como juez ante situaciones de conflicto. Por lo tanto, el principio del daño milliano visibiliza los conflictos que se originan de la explotación indiscriminada de los recursos naturales que empeoran la calidad global de la vida sobre el planeta. Para llevar esto a cabo es necesario implementar políticas ecológicas que asuman la responsabilidad de estas acciones y prevenir que vuelvan a suceder, sancionando e inhabilitando a los culpables (sean particulares, empresas, CTN o Estados) para revertir, en la medida de lo posible, sus consecuencias.

ii. La revisión del sistema de producción capitalista

El análisis pormenorizado y la propuesta que requeriría este punto exceden nuestras competencias. Lo que desde nuestra investigación política deseamos remarcar es la disyuntiva que existe “entre la autoridad formal del estado y el sistema real de producción, distribución e intercambio que sirve en muchos sentidos para limitar el poder o el ámbito de las autoridades políticas nacionales” (Held, 2009: 415). Desconocemos en qué grado debe modificarse el sistema de producción capitalista, pero, como

²²² Mill define el principio del daño de la siguiente manera: “Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás” (Mill, 1859/1984: 65).

hemos destacado a lo largo de este trabajo, el carácter anti-político de la lógica expansionista del imperativo del capital y la asunción indiscutible de la propiedad privada son las causas que subyacen tanto de los conflictos, la estratificación y las desigualdades sociales que cimientan el mundo global. Si queremos construir un espacio político que se adapte a la realidad actual, no podemos pasar por alto la importancia que el sistema económico tiene en el mundo global a la hora de analizar mereológicamente las relaciones entre los seres humanos y entre los Estados. Por esa razón, consideramos que el examen de la supremacía del sistema de producción capitalista en los diferentes ámbitos de la vida humana es un deber politológico y económico pendiente e ineludible para la construcción de un modelo político o de un proyecto de convivencia general en el futuro del mundo global.

12. La educación ciudadana

Señalaba Aristóteles (2008b: 1337a 1-32) que, puesto que la virtud de las partes debe relacionarse con la del conjunto, es preciso que la educación esté en armonía con la organización política. La última de las características de nuestra estrategia es establecer un sistema de educación ciudadana que enseñe los valores cívicos que rigen en la cultura política (la comunicación abierta, el diálogo, la libertad, la pluralidad y la participación) y fomente las pre-adaptaciones necesarias para actuar en la vida pública. No se trata de una forma encubierta de propaganda, sino del contenido formal que el marco educativo debería tener para que los seres humanos ejerzan como ciudadanos. Por medio de esta educación no se crean mecánicamente los ciudadanos, como si fueran piezas en una cadena de montaje; sino que la educación en los valores cívicos potencia la autonomía personal necesaria para la actuación y el aprendizaje en la vida pública. El objetivo es formar a los ciudadanos para que adquieran la capacidad crítica de juzgar los diferentes elementos que componen su cultura y su realidad política. El sistema de educación ciudadana representa un proyecto a largo plazo para fortalecer los cimientos del espacio político. La política no es una obviedad entre los seres humanos, por esa razón debe ser enseñada entre las diferentes generaciones de una comunidad, pero no para que reproduzcan acríticamente su contenido, sino para que lo pongan en duda, lo actualicen a su forma de entender el mundo y lo modifiquen por medio de una actividad en común. La educación ciudadana enseña aquellas *verdades prácticas* aceptadas en el espacio político, pero no se trata de un conocimiento infalible y clausurado. Aceptar el falibilismo y la incertidumbre de la política es el elemento central en torno al que construimos la idea de la educación ciudadana.

Las lecciones personales que cada ciudadano aprende a lo largo de su vida son el resultado de sucesivas correcciones, discusiones y modificaciones de su comprensión del mundo que se reflejan en las tramas narrativas que componen su biografía. El sistema de educación ciudadana, por medio de

propuestas como las asignaturas de *Educación para la ciudadanía y Valores cívicos y éticos*, remarcaría el compromiso con la pluralidad que los ciudadanos tienen que visibilizar en la actividad política. Este compromiso se construye mediante la formación y el conocimiento de las bases de la comunidad política: los valores cívicos, la historia y las culturas comunes, las instituciones públicas, la simbología política, etc. Estos elementos se conjugan con la elaboración que progresivamente cada ciudadano hace de su *verdad personal*. Aparte de este contenido genérico, que puede ser modificado según los criterios de cada comunidad política, la educación ciudadana es una propedéutica que fomenta el desarrollo de pre-adaptaciones que suponen una ayuda en la comprensión y la experimentación de las reglas del juego político en el ágora pública. No se trata, por tanto, de elementos propiamente políticos, sino más bien de herramientas conceptuales y formas de acceder a la información que pueden ser empleadas para abordar cuestiones políticas. De hecho, en nuestra investigación proponemos como posibles adaptaciones anteriores a la actividad política el *ethos parrésico*, la capacidad creativa y el pensamiento divergente, puesto que enseñan a responsabilizarse de la *verdad personal*, a saber jugar con el tránsito entre la naturaleza y la condición humana, y a encontrar nuevas formas de afrontar los desafíos políticos. No son propiamente herramientas políticas, pero sirven de cimiento para el desarrollo de aquellas que sí lo son, como la participación y la libertad política. En última instancia, la educación ciudadana impulsa el desarrollo de la política como un arte interpretativo porque facilita el conocimiento político mínimo necesario para interactuar en la vida pública y aprender cómo mejorar nuestra interpretación con los demás en el espacio político.

Los criterios que acabamos de presentar para el espacio político se toma rigurosamente en serio la pluralidad y el legado arendtiano. Por tanto, no se trata de elaborar un ejercicio de pretensiones politológicas, sino elaborar la descripción mereológica de los diferentes ámbitos que conforman nuestra comprensión de la relación entre la *espacialidad* y la política. Estos criterios que hemos sintetizado en estas páginas ofrecen un amplio y versátil marco de referencia para construir diversos modelos políticos concretos para el mundo global. El aspecto más destacado de nuestra estrategia es la capacidad de apertura a la diversidad. La modulación de las características presentadas para fundar nuestro espacio político se establece en función de las necesidades políticas y la contextualización que presente el *espacio-entre*. Cuando pensamos la forma del espacio político, gracias al análisis arendtiano, lo vinculamos siempre a necesidad de visibilizar la pluralidad. Por esta razón, los diferentes modelos que puedan construirse siguiendo estas pautas o, incluso, modificándolas y sustituyéndolas por otras, deben estar vinculados al desarrollo de la *nueva ley en la Tierra*. En nuestra investigación fenomenológica hemos llegado a la conclusión de que la política nace de y para la

pluralidad, y toda estrategia de repolitización del mundo global debe aceptar radicalmente este hecho. La arquitectura política para el futuro está vinculada inevitablemente con la conjugación de la diversidad en el mundo.

4.3. El oasis

“Cuando caigan los dioses «culturales» que trajeron las nuevas profecías (y algunos ya han comenzado a caer) vendrán otros profetas con otras divinidades conocidas o por conocer y el ciclo habrá de empezar de nuevo”

Pedro Piedras Monroy (2004: 278)

4.3.1. Pensar en el futuro

La tercera conclusión general de nuestra investigación es presentar la posibilidad que abre la fenomenología política para reflexionar sobre el futuro. En la vertiginosa aceleración del mundo global, la comprensión del fenómeno de *lo* político que recuperamos de Arendt nos permite un momento de *impasse*, una ruptura con el *presentismo* de la *Neolebenswelt* que nos conduce inercialmente a ser incapaces de pensar una forma alternativa de entender el porvenir del mundo global. El camino que nos abre la fenomenología es arduo e incierto, pero el hecho de saberse en un continuo tránsito para experimentar y aprender de la pluralidad es, en cierto sentido, reconfortante. La fenomenología política nos presenta un tiempo-espacio que está todavía por hacer. Más allá de los desafíos transnacionales a los que debe hacer frente la política en el mundo global, el futuro de nuestra realidad política se encuentra mediado por una serie de nudos gordianos ineludibles para repensar el futuro. Nuestro trabajo sobre la fenomenología política nos revela la apertura hacia nuevas vías de investigación (proyectos de convivencia alternativos, aplicación de nuestras tesis, desarrollo de grupos de trabajo interdisciplinarios en educación, bioética, ética, ciencia política, etc.), pero antes tenemos una serie de problemas fundamentales, a modo de nudos gordianos, que deben ser abordados o, por lo menos, decantados para pensar en el marco filosófico del futuro al margen del *presentismo* del mundo actual. Para nosotros el foco de atención sobre los nudos gordianos no está lo suficientemente marcado o, directamente, se ha eludido. Sin embargo, expresan una serie de ideas esenciales para entender el porvenir de la pluralidad que pocos se están tomando en serio. A nuestro juicio, estos son tres nudos gordianos de nuestro tiempo: la ecología, el feminismo y el transhumanismo.

En primer lugar, ya hemos destacado anteriormente la importancia de la ecología no solo para la reflexión sobre la política sino para el futuro de la vida en general.²²³ El nudo gordiano de la ecología establece la condición material imprescindible, en tanto que suelo y cimiento para el desarrollo de la diversidad de la vida y la multiplicidad de ecosistemas. La ecología no solo es un problema político transnacional del más alto nivel, sino también una cuestión filosófica que debe ser reformulada para adecuarse a la importancia que tiene pensar la vida como parte de un ecosistema global. Por medio de

²²³ Cf. *supra* 3.1.1. y 4.1.2.

la ecología delimitamos los márgenes especiales y materiales para la vida, así como las relaciones mereológicas que se establecen en su interior. El problema de fondo que nos presenta la fenomenología política es sencillo y tajante: la destrucción o el daño irreversible del mundo ecológico supondrían el final de cualquier realidad posible (incluso de las más utópicas y apocalípticas). La vida en la Tierra ha subsistido y prosperado sin los seres humanos en diversas condiciones, pero los seres humanos no pueden sobrevivir más allá de un *ecocidio*. Las consecuencias de omitir la cuestión de la ecología en la realidad humana y, más concretamente, en la realidad política, son catastróficas porque representan la imposibilidad de fundar un espacio para la vida humana. La reflexión filosófica sobre la ecología tiene como principal objetivo establecer una concepción de la naturaleza que se aleje tanto de determinismos que justifican la explotación indiscriminada de los recursos naturales (los mares, la vegetación, el aire, los seres humanos, etc.) para beneficio exclusivo de Occidente, como de una concepción del medio natural como un organismo en perfecta armonía y serenidad que es soliviantado por la arrogancia humana (Næss, 1973; Taylor, 1986). En ambos casos, la labor de la filosofía es redefinir la aproximación a la ecología basada en una idealización, ya sea antropocéntrica o gaiacéntrica. Nuestra aproximación a la naturaleza debe aceptar como hechos naturales tanto el desarrollo de la biodiversidad como la violencia de las catástrofes (los terremotos, los tornados, las extinciones masivas, etc.), es decir, la imperfección del mundo. En la naturaleza no existiría algo como el balance natural, sino más bien diversos equilibrios puntuados que preceden a devastaciones con la capacidad de modificar el entorno, volviendo a comenzar este ciclo. La cuestión problemática a la hora de abordar la cuestión de la ecología es que puede ser utilizada como una plataforma de pensamiento sobre la que puede cargarse contenido ideológico para distorsionar la comprensión de la realidad, minimizando la gravedad del problema. De este modo, la ecología puede ser empleada como un significativo vacío que puede prostituirse con cualquier régimen del espectro ideológico, ya sea para ser silenciado como para ser sobreexplotado.

En segundo lugar, hemos comentado a lo largo de nuestra investigación la relevancia que tiene el pensamiento feminista en la visibilización de la desigualdad y el mal estructural que supone el patriarcado y que afecta, en mayor o menor medida, a los diferentes ámbitos de la vida humana. Por ejemplo Kate Millett en *Política sexual* (1970/1995) y Carole Pateman en *El contrato sexual* (1995). El feminismo establece la necesidad de poner de manifiesto la complejidad que existe a nivel intersubjetivo para terminar con el discurso heteronormativo alienante y aceptar la pluralidad. El feminismo abre el ámbito de la política a la visibilización de todas aquellas minorías y colectivos que forman parte de los grupos de interés especial y que han sido históricamente desfavorecidos: los trabajadores, los inmigrantes, los negros, los indígenas, los discapacitados, los jóvenes, los estudiantes y los colectivos LGBT+. La premisa que sostiene el feminismo es que los diferentes ámbitos de la vida

humana no pueden permanecer impasibles ante la desigualdad y silenciar a la mitad de la población mundial. Se trata de una premisa que afecta transversalmente a los seres humanos, remarcando la asimetría social, económica, sexual, cultural e histórica de base con la que parten los grupos de interés especial, especialmente en el caso de la mujer.

La reflexión sobre el feminismo es la reflexión sobre los límites participativos del espacio político y la aceptación de la pluralidad a la hora de construir las redes de relaciones intersubjetivas. La cuestión problemática en nuestro tiempo para abordar la cuestión del feminismo es el fortalecimiento que el discurso normativo ha sufrido con la *Neolebenswelt*, fagocitando eslóganes, luchas sociales y argumentos para favorecer un empoderamiento vacío que desactiva políticamente la capacidad rupturista de los colectivos feministas. Por un lado, la objetivación consumista de estos colectivos en el proceso de empoderamiento abandona el objetivo primordial: la visibilización como ciudadanos de pleno derecho en el espacio político. Por otro lado, las nuevas legislaciones buscan hacer la realidad más tolerante y favorecer la visibilización de la desigualdad estructural de las mujeres como por ejemplo la igualación de los permisos de maternidad y paternidad, la legislación sobre la violencia de género, la paridad participativa en los partidos políticos, las listas electorales, los consejos de administración de las empresas y los órganos de gobierno de las instituciones públicas; y la equiparación formal de la mujer con respecto al hombre. No obstante, se trata de medidas que representan un parcheo de la realidad, como si ahora las mujeres no toleraran la convivencia con los hombres y se rebelaran contra los roles sociales y biológicos establecidos como femeninos por la ideología hegemónica debido a una cuestión meramente coyuntural. Por el contrario, estas soluciones no profundizan ni cuestionan extensamente la estructura patriarcal que genera las desigualdades y los conflictos que sufren las mujeres (y en general todo colectivo ajeno a la supremacía del *establishment* del mundo occidental), solamente legislan la diferencia y la brecha social existente minimizando las consecuencias sociales en la medida de lo posible.

En tercer lugar, el transhumanismo nos revela la necesidad de reflexionar sobre el futuro del ser humano *qua* ser humano. La tecnología de implantes, la ingeniería robótica, el desarrollo de la I.A., el mejoramiento genético y la bioingeniería, la realidad virtual, la revolución tecnológica y la nanoingeniería son solo algunos ejemplos de los posibles caminos que se están abriendo para el futuro de la *humanidad*. El transhumanismo pone de manifiesto los límites de la condición humana, como nos muestra Nick Bostrom en su obra *Superinteligencia* (2016). Lo humano que habita en nosotros ya no está restringido a la corporeidad biológica, sino que se expande por medio de nuestra tecnología. La construcción de la subjetividad, las relaciones intersubjetivas y las relaciones con el mundo (la sociedad, la política, la economía, la biodiversidad, la cultura, etc.) van a sufrir una transformación

que necesita ser pensada. La reflexión que suscita el transhumanismo está dando sus primeros pasos, no obstante no podemos desdeñar el potencial transformador de la realidad que ofrece.

Con esta breve introducción, hemos presentado los que consideramos como los nudos gordianos o problemas de extensión de la fenomenología política. Para cerrar nuestra investigación, nos centraremos en la metáfora más reveladora de la fenomenología arendtiana: el *oasis*,²²⁴ porque sintetiza la imagen sistémica que hemos compuesto sobre la política. La metáfora del *oasis* nos permite comprender el alcance y la profundidad de la amenaza que ejerce la existencia del *desierto* en la construcción del espacio político y de la propia política. El surgimiento del *oasis* tiene dos vertientes. Por un lado, abrir y mantener un *oasis* nos enseña a respirar en el *desierto*, ya que delimita un espacio apto para la política. Por otro lado, y esta es la parte más interesante, el *oasis* supone un freno al avance del *desierto* del mundo global, instrumentalizado y deshumanizador. El *oasis* no solo detiene el *desierto*, mostrándose como un punto de inflexión en su avance, sino que, además, tiene la capacidad de revertirlo.

La fenomenología política tiene la posibilidad de convertir el *oasis* vivificante en un frondoso muro verde que detenga la desertización del mundo. No obstante, esta difícil tarea no puede dejarse al azar en manos de cualquiera. Este detalle lo apuntó en su momento Arendt cuando afirmaba que “sólo aquellos que son capaces de mantener la pasión de vivir bajo las condiciones del desierto pueden armarse con el valor que descansa en la raíz de la acción y convertirse en seres activos” (PP: 226). El mayor peligro para el *oasis* no es la ferocidad de las tormentas de arena que recorren el *desierto*, sino la desesperación de los seres humanos por huir de él. Frente a las tormentas podemos guarecernos en el *oasis*, podemos soportar los embates de la arena con mayor o menor fortuna. En este sentido, hay un margen para la resistencia porque es una fuerza que ataca desde el exterior. Sin embargo, el *escapismo*, como denomina Arendt a la huida desesperada de las fauces del *desierto*, es un peligro de mayor calado, aunque de menor intensidad porque actúa de un modo sutil, introduciendo en el *oasis* casi grano a grano la arena del *desierto*. Para quienes no aceptan la realidad del *desierto* y solo quieren escapar, entonces el mundo con independencia de hacia dónde se dirijan siempre será un *desierto*.

La aceptación de la realidad del *desierto* no implica la pertenencia al mismo, lo que aceptamos es el hecho de la condena en el mundo global a vagar por el desierto. De lo contrario, estaríamos intentando adaptarnos a la vida entre la arena y dando la espalda al *oasis*. La elaboración de nuestra estrategia de repolitización del espacio político se origina, siguiendo esta metáfora, como una forma de desenterrar y sacar a la luz nuestro propio *oasis*. El avance del *desierto* es implacable y no conoce las relaciones *agónicas*, solamente habla el idioma del amigo al que ha sometido y del enemigo al que

²²⁴ Cf. *supra* 2.4.3.

ha aplastado. Por esta razón, la actuación continua y *activa* que ofrece la política impide que la arena se asiente en el espacio político. La vivificación del *oasis*, una vez que la *acción* se ha puesto en marcha y ha generado un “entre” cohesionado y plural, no se conforma con salvaguardar los límites marcados, sino que busca progresar, arañarle espacio al desierto y ampliar la *Khôra* que nos vincula. Esto es lo que significa la promesa de la política para nosotros, una actividad que es en una constante construcción intersubjetiva, que se muestra como un viaje inacabado para aprender a conjugar el hecho de la pluralidad.

El futuro de la reflexión política se encuentra en nuestra opinión vinculado con el *oasis* y exclusivamente con el *oasis*. Aceptando de manera radical la pluralidad, no podemos pensar la teoría política si no es dentro del *oasis*, como parte de él, sin pretender huir del *desierto*, sino más bien aceptando su existencia y, al mismo tiempo, luchando contra su avance. No se trata de una cuestión de idealización del pensamiento, o de un giro contemplativo, sino que, siguiendo nuestra fenomenología política, el único espacio que acepta, fomenta y defiende las condiciones ontológicas, ecológicas y existenciales de la vida es el *oasis*. Hemos comenzado esta investigación analizando la especificidad del mundo global y la *fragilidad* de nuestro tiempo para, por medio de la inspiración de la fenomenología arendtiana, tener la posibilidad de repensar el futuro de la teoría política y revalorizar nuestro mundo. Hemos intentado ser fieles a la pregunta arendtiana: “¿Por qué hay alguien y no más bien nadie?” (PP: 228), que nos ha acompañado a lo largo de este viaje para profundizar en los límites del espacio político y del fenómeno de la política.

Bibliografia

Bibliografía principal

- ABENSOUR, MIGUEL (2007). *Para una filosofía política crítica*. Ensayos. Barcelona: Anthropos.
- ALONSO ROCAFORT, VÍCTOR (2010). *Retórica, democracia y crisis*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ALTHUSSER, LOUIS (2008). *La filosofía como arma de la revolución*. Barcelona: Anthropos.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, JORGE (2017). "Introducción". En Michel Foucault, *La parrésia* (pp. 25-92). Madrid: Biblioteca Nueva.
- ANDRADE CARREÑO, ALFREDO (2015). "Los postulados fundamentales de la teoría de la modernidad reflexiva de Anthony Giddens". *Acta Sociológica*. 67: 87-110.
- APPIAH, KWAME ANTHONY (2007). *Cosmopolitismo: La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- ARENDT, HANNAH (1958). "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution". *Journal of Politics*. 20: 5-43.
- ARENDT, HANNAH (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- ARENDT, HANNAH (1990a) *Hombres en tiempos de oscuridad* (Tr. Claudia Ferrari). Barcelona: Gedisa.
- ARENDT, HANNAH (1990b). "Philosophy and politics". *Social Research*. 1 (57): 73-103.
- ARENDT, HANNAH (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, HANNAH (1996). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- ARENDT, HANNAH (1997). *Filosofía y política: Heidegger y el existencialismo*. Bilbao: Besatari.
- ARENDT, HANNAH (1998a). "Laudatio en honor de Karl Jaspers" (Trad. Agustín Serrano de Haro). *Revista de Occidente*, 205 (mayo): 100-112.
- ARENDT, HANNAH (1998b). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- ARENDT, HANNAH (1999). *Eichman en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

- ARENDR, HANNAH (2002). "Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)". *Δαίμων. Revista de Filosofía*. 26: 17-30.
- ARENDR, HANNAH (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, HANNAH (2005). *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (Ed. Jerome Kohn) (Tr. Agustín Serrano de Haro). Madrid: Caparrós.
- ARENDR, HANNAH (2006a). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- ARENDR, HANNAH (2006b). "Del desierto y los oasis". *Revista de Occidente*. 305: 99-102.
- ARENDR, HANNAH (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (Tr. Agustín Serrano de Haro). Madrid: Encuentro.
- ARENDR, HANNAH (2010). *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta.
- ARENDR, HANNAH (2015). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- ARENDR, HANNAH (2016a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, HANNAH (2016b). *La promesa de la política* (Comp. Jerome Kohn). Barcelona: Austral.
- ARENDR, HANNAH (2016c). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, HANNAH (2018a). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- ARENDR, HANNAH (2018b). *La libertad de ser libres*. Barcelona: Taurus.
- ARISTÓTELES (1998). *Física*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2008a). *Ética Nicomáquea · Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2008b). *Política*. Madrid: Gredos.
- AYALA, FRANCISCO J.; Y KIGER, JOHN A. (1984). *Genética moderna*. Barcelona: Omega.
- AZORÍN (2010). *La voluntad*. Madrid: Castalia.
- BÁRCENA, FERNANDO (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- BAUMAN, ZYGMUNT (1995). *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford, Estados Unidos: Blackwell.

- BAUMAN, ZYGMUNT (2007). *Vida de consumo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, ZYGMUNT (2013). *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, ZYGMUNT; Y LYON, DAVID (2013). *Vigilancia líquida*. Barcelona: Paidós.
- BECK, ULRICH (2006). *La Europa cosmopolita: sociedad y política en la segunda modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BECK, ULRICH (2009). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- BENHABIB, SEYLA (2005). *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- BENHABIB, SEYLA (2006a). *Another Cosmopolitanism*. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- BENHABIB, SEYLA (2006b). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- BENTHAM, JEREMY (1979). *El panóptico*. Madrid: La Piqueta.
- BERLIN, ISIAH (1988). "Dos conceptos de libertad". En *Cuatro ensayos sobre la libertad* (pp. 187-243). Madrid: Alianza.
- BERMUDO, JOSÉ MANUEL (2002). *Defensa de una ciudadanía mínima universal*. Recuperado de <http://www.jmbermudo.es/politica/ciudadania-minima.pdf>
- BETZ HULL, MARGARET (2002). *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- BIRULÉS, FINA (1995). *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*. Valencia: Episteme.
- BIRULÉS, FINA (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- BIRULÉS, FINA (2015). "Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?". En Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (pp. 9-40). Barcelona: Paidós.
- BLASCO, HILARIO (2017). *Hacia un mundo feliz*. Libros.com. Obtenido de <https://libros.com/crowdfunding/hacia-un-mundo-feliz/>.
- BOSTROM, NICK (2016). *Superinteligencia: caminos, peligros, estrategias*. Madrid: Teell.
- BOTTOMORE, TOM (ED.) (1984). *Diccionario de pensamiento marxista*. Madrid: Tecnos.

- BOURDIEU, PIERRE (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, PIERRE (1999). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, PIERRE (2002). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Ciudad de México, México: Taurus.
- BRADBURY, RAY (1985). *Fahrenheit 451*. Barcelona: Orbis.
- BRUM, MARÍA (2010). *Reflexiones sobre la racionalidad instrumental*. Recuperado de <https://www.fing.edu.uy/catedras/disi/DISI/pdf/Racionalidad.pdf>.
- BUENO, GUSTAVO (1997). *El mito de la cultura: ensayo de una teoría materialista de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- BUTLER, JUDITH (2016). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS (2003). “La concepción aristotélica de la amistad”. *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*. 30: 29-40.
- CAMPILLO, ANTONIO (2002). “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”. *Δαίμων. Revista de Filosofía*. 26: 159-186.
- CAMPILLO, ANTONIO (2003). “Del derecho de muerte al poder sobre la vida: genealogía del Estado moderno”. En Ángel Prior (Ed.), *Estado, hombre y gusto estético en la crisis de la Ilustración* (pp. 87-108). Valencia: Biblioteca Valenciana.
- CAMPILLO, ANTONIO (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- CAMPILLO, ANTONIO (2015). *Tierra de nadie: cómo pensar (en) la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- CANO CABILDO, SISSI (2005). *Hannah Arendt: condiciones de posibilidad de la participación pública* (tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Recuperado de <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27991.pdf>.
- CANOVAN, MARGARET (2000). “Hannah Arendt como pensadora conservadora”. En Fina Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 51-75). Barcelona: Gedisa.
- CASTELLS, MANUEL (2008). *La era de la información: economía, sociedad y cultura (Vol.1): La sociedad red*. Madrid: Alianza.

- CASTELLS, MANUEL (ED.) (2009). *La Sociedad red: una visión global*. Madrid: Alianza.
- CATALDO SANGUINETTI, GUSTAVO (2006). "Hermenéutica y tropología en carta sobre el humanismo de Martin Heidegger". *Revista de Filosofía*. Vol. 62: 59-72.
- CHOMSKY, NOAM (2017). *Réquiem por el sueño americano: los diez principios de la concentración de la riqueza y el poder*. Madrid: Sexto Piso.
- CICERÓN (1989). *La República y Las Leyes*. Madrid: Akal.
- CLASTRES, PIERRE (2004). *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- CLASTRES, PIERRE (2010). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus.
- CLAUSEWITZ, CARL VON (2005). *De la guerra*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- COBO, ROSA (1996). *Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra.
- CONILL SANCHO, JESÚS (2010). *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, ADELA (2002). *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus.
- CORTINA, ADELA (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- CRISTIN, RENATO (2000). *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal.
- DARWIN, CHARLES (2009). *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Madrid: CSIC.
- DELEUZE, GILLES (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, JACQUES (2011). *Khôra*. Madrid: Amorrortu.
- DESCARTES, RENÉ (2011). *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas. Conversación con Burman. Las pasiones del alma. Correspondencia con Isabel de Bohemia. Tratado del hombre*. Madrid: Gredos.
- DICKENS, CHARLES (2002). *Historia de dos ciudades*. Madrid: Cátedra.

- DOBZHANSKY, THEODOSIUS (1983). *Evolución*. Barcelona: Omega.
- DOMINGO MORATALLA, TOMÁS; Y FEITO GRANDE, LYDIA (2013). *Bioética narrativa*. Madrid: Escolar y Mayo.
- ENGELS, FRIEDRICH (1981). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid: Fundamentos.
- EPICURO (2011). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- ESPOSITO, ROBERTO (1999). *El origen de la política. Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Paidós.
- ESPÓSITO, ROBERTO (2000). “¿Polis o comunitas?”. En Fina Birulés (ed.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar* (pp. 117-129). Barcelona: Gedisa.
- FARRÉS JUSTE, ORIOL (2015). “La amistad cívica en Aristóteles: concordia y fraternidad”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 1 (32): 41-67.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, DANIEL (2016). “El concepto de amor en Hannah Arendt”. *Foro interno. Anuario de Teoría Política*. 16: 101-122.
- FERNÁNDEZ PORTA, ELOY (2010). *€@O\$: la superproducción de los afectos*. Barcelona: Anagrama.
- FESTINGER, LEON (1975). *Teoría de la disonancia cognitiva*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- FIRESTONE, SULAMITH (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós.
- FLAHAULT, FRANÇOIS (2013). *El crepúsculo de Prometeo: contribución a una historia de la desmesura humana*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- FONNEGRA, CLAUDIA (2017). “Hannah Arendt: importancia del relato histórico y ficticio como vía para la reflexión ética y política”. *Estudios de Filosofía*. 56: 9-25.
- FONTÁN JUBERO, PEDRO (1994). 28. *Los existencialismos: claves para su comprensión*. Madrid: Pedagógicas.
- FORTI, SIMONA (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
- FOUCAULT, MICHEL (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales (Vol. II)*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, MICHEL (2005a). *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

- FOUCAULT, MICHEL (2005b). *Historia de la sexualidad, 2: El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, MICHEL (2005c). *Historia de la sexualidad, 3: La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, MICHEL (2005d). *La hermenéutica del sujeto: curso del Collège de France (1982)*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, MICHEL (2005e). *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, MICHEL (2009). *El nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, MICHEL (2011). *El gobierno de sí y de los otros: curso del Collège de France (1982-1983)*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, MICHEL (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, MICHEL (2015a). *Historia de la locura en la época clásica*. Ciudad de México, México: Fondo Económico de Cultura.
- FOUCAULT, MICHEL (2015b). *La ética del pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FOUCAULT, MICHEL (2017). *La parrésia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FRASER, NANCY (2017). "El final del neoliberalismo "progresista"". *Sin Permiso*. Recuperado de https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser
- FRIEDMAN, MILTON (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- FRIEDRICH, CARL J.; Y BRZEZINSKI, ZBIGNIEW (1956). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge, Reino Unido: Harvard University.
- FUKUYAMA, FRANCIS (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- FUMAROLI, MARC (2008). *Las abejas y las arañas: la querrela de los antiguos y los modernos*. Barcelona: Acantilado.
- GADAMER, HANS GEORG (1999). *Verdad y método (Tomo I)*. Salamanca: Sígueme.
- GALTUNG, JOHAN (2003). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Victoria-Gasteiz: Gobierno Vasco/Gernika Gogoratuz.

- GARCÍA GUAL, CARLOS (1985). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, ANTHONY (1991). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, ANTHONY (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GITLIN, TODD (1980). *The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making & Unmaking of the New Left*. Berkeley, Estados Unidos: University of California.
- GÓMEZ RAMOS, ANTONIO (2012). “Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia”. *Cuaderno gris*, 10: 187-206.
- HABERMAS, JÜRGEN (1984). “Hannah Arendt”. En *Perfiles filosófico-políticos* (pp. 200-226). Madrid: Taurus.
- HAMPSHIRE, STUART (1978). “Metaphysical Mists”. *London Observer*. 30.
- HAN, BYUNG-CHUL (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- HAN, BYUNG-CHUL (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- HAN, BYUNG-CHUL (2014). *La agonía de Eros*. Barcelona: Herder.
- HAN, BYUNG-CHUL (2015). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- HAN, BYUNG-CHUL (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- HAN, BYUNG-CHUL (2017). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.
- HARDIN, GARRETT (1968). “The tragedy of the commons”. *Science*. 162: 1243-1248.
- HAYEK, FRIEDRICH VON (1988). *Derecho, legislación y libertad: una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la política económica. Volumen II. El espejismo de la justicia social*. Madrid: Unión.
- HAYEK, FRIEDRICH VON (1989). *Camino de servidumbre*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, MARTIN (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, MARTIN (2013). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- HELD, DAVID (2009). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.

- HELD, DAVID; MCGREW, A.; GOLDBLATT, D.; PERRATON, J. (2002). *Transformaciones globales: política, economía y cultura*. Ciudad de México, México: Oxford University.
- HILB, CLAUDIA (2001). "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt". *Sociológica*. 47: 11-44.
- HINCHMANN, LEWIS P.; Y HINCHMANN, SANDRA W. (1994). "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers". En Lewis P. y Sandra W. Hinchmann (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays* (pp. 143.178). Albany, Estados Unidos: State University of New York.
- HIPONA, AGUSTÍN DE (1984). *La ciudad de Dios*. Barcelona: Orbis.
- HOBBES, THOMAS (1992). *Behemoth*. Madrid: Tecnos.
- HOBBES, THOMAS (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
- HOBBES, THOMAS (2011). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza.
- HOBSBAWM, ERIC (1997). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- HUME, DAVID (1987). *Ensayos políticos*. Madrid: Tecnos.
- HUME, DAVID (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- HUSSERL, EDMUND (1985). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, EDMUND (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- HUSSERL, EDMUND (1999a). *Investigaciones lógicas (Volumen 1)*. Madrid: Alianza.
- HUSSERL, EDMUND (1999b). *Investigaciones lógicas (Volumen 2)*. Madrid: Alianza.
- HUXLEY, ALDOUS (2016). *El fin y los medios: sobre los ideales y los métodos empleados para su realización*. Barcelona: Página Indómita.
- JAHANBEGLOO, RAMIN (1992). *Conversations with Isaiah Berlin*. Londres, Reino Unido: Peter Halban.
- JAMESON, FREDRIC (2006). "Arqueologías del futuro. Una charla de Fredric Jameson". *El viejo topo*. 219: 68-73.

JAMESON, FREDRIC (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Madrid: Akal.

JAMESON, FREDRIC; Y ŽIŽEK, SLAVOJ (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

JAY, MARTÍN (2000). “El existencialismo político de Hannah Arendt”. En Fina Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 147-176). Barcelona: Gedisa.

JESSOP, BOB (1990). *State Theory: Putting the capitalist state in its place*. Pennsylvania, Estados Unidos: Penn State University.

JESSOP, BOB (1999). “The strategic selectivity of the state: reflections on a theme of Poulantzas”. *Journal of the Hellenic Diaspora*. 25: 1-37.

JONAS, HANS (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

JÜNGER, ERNST (1988). *La emboscadura*. Barcelona: Tusquets.

KANT, IMMANUEL (1987). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.

KANT, IMMANUEL (1991). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.

KANT, IMMANUEL (1999). *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Madrid. Biblioteca Nueva.

KANT, IMMANUEL (2006). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.

KANT, IMMANUEL (2010). *Crítica de la razón pura. Prolegómenos a toda metafísica futura*. Madrid: Gredos.

KANT, IMMANUEL (2017). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos.

KOHN, JEROME (2016). “Introducción”. En Hannah Arendt, *La promesa de la política* (pp. 9-37). Barcelona: Austral.

KOUZMÍNOV, I. (1948). *El Capitalismo Monopolista de Estado*. Recuperado de <https://docs.google.com/file/d/oByP565NosPRSTjQ5ekJRQnl3VGs/edit>.

LEIVA BUSTOS, JAVIER (2017). “En la sombra acecha: residuos totalitarios de nuestra era”. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. 19: 75-86.

- LENIN, VLADIMIR ILICH (1975). *Acerca del estado*. Barcelona: Grijalbo.
- LENIN, VLADIMIR ILICH (2017). *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza.
- LERNER, GERDA (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- LIPOVETSKY, GILLES (2015). *La estetización del mundo: vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona: Anagrama.
- LIPPMANN, WALTER (2011). *El público fantasma*. Zaragoza: Genuève.
- LLEDÓ, EMILIO (2008). "Introducción a las éticas". En Aristóteles, *Ética Nicomáquea · Ética Eudemia* (pp. 7-122). Madrid: Gredos.
- LOCKE, JOHN (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.
- LONGÁS, FERNANDO (2007). "Despolitización y utopía: ¿deseamos, en verdad, utopías?". En José Jara et al. (Ed.) *La política en la era de la globalización* (pp. 35-53). Santiago de Chile, Chile: Cuarto Propio.
- MACHADO, ANTONIO (2003). *Proverbios y cantares*. Madrid: El País.
- MACIONIS, JOHN (2014). *Sociology*. Boston, Estados Unidos: Pearson.
- MANDELA, NELSON (2014). *El largo camino hacia la libertad: la autobiografía de Nelson Mandela*. Madrid: Punto de lectura.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS (2010). *El Príncipe*. Madrid: Akal.
- MARCOS, ALFREDO (2010). *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, KARL (2007). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- MARX, KARL (2015). *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Recuperado de http://www.fundacionfedericoengels.net/images/PDF/marx_luchas-clases-francia_interior.pdf.
- MARX, KARL (2017a). *El capital: crítica de la economía política. Libro I, El proceso de producción de capital*. Barcelona: Siglo XXI.

- MARX, KARL (2017b). *El capital: crítica de la economía política. Libro II, El proceso de circulación del capital*. Barcelona: Siglo XXI.
- MARX, KARL (2017c). *El capital: crítica de la economía política. Libro III, El proceso global de la producción capital*. Barcelona: Siglo XXI.
- MARX, KARL; Y ENGELS, FRIEDRICH (1997). *El manifiesto comunista*. Barcelona: El viejo topo.
- MCCARTHY, MARY (1976). "Saying Good-by to Hannah". *New York Review of Books*. 22: 8-11.
- MCLUHAN, MARSHALL (2015). *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicaciones mundiales en el siglo XXI. La globalización del entorno*. Barcelona: Gedisa.
- MILL, JOHN STUART (1984). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- MILL, JOHN STUART (2007). *Del gobierno representativo*. Madrid: Tecnos.
- MILLETT, KATE (1995). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- MILLS, CHARLES WRIGHT (1973). *La élite del poder*. Ciudad de México, México: Fondo Económico de Cultura.
- MISES, LUDWIG VON (2007). *La acción humana: tratado de economía*. Madrid: Unión.
- MONTESQUIEU (2007). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- MORAN, DERMOT (2011). "Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública". En Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología* (pp. 270-300). Barcelona: Anthropos.
- MORIN, EDGAR (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001177/117740so.pdf>.
- MOROZOV, EVGENY (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- MOUFFE, CHANTAL (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- NÆSS, ARNE (1973). *The shallow and the deep, long range ecology movements*. Disponible en http://www.alamut.com/subj/ideologies/pessimism/Naess_deepEcology.html.
- NANCY, JEAN-LUC (2014). "La comparecencia (*De la existencia del «comunismo» a la comunidad de la «existencia»*)". En Jean-Luc Nancy y Jean-Christophe Bailly, *La comparecencia* (pp. 63-107). Madrid: Avarigani.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1985). *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1987). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1994). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1995). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2000). *El gay saber o gaya ciencia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2007). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2011). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.
- NOVELLA SUÁREZ, JORGE (1998). "Crisis de las ciencias, Lebenswelt y Teoría crítica". *Δαίμων. Revista de Filosofía*. 16: 103-118.
- NOZICK, ROBERT (1988). *Anarquía, estado y utopía*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- NÚÑEZ, AMANDA (2007). "Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós". *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*. 4: 1-9. Recuperado de <http://www.artediez.es/paperback/anterior/04paper/home.htm>.
- NUSSBAUM, MARTHA CRAVEN (1999). *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. Barcelona: Paidós.
- NUSSBAUM, MARTHA CRAVEN (2006). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona. Paidós.
- NYE JR., JOSEPH S. (2003). *La paradoja del poder norteamericano*. Madrid: Taurus.
- NYE JR., JOSEPH S. (2004). *Soft power: the means to success in world politics*. Nueva York, Estados Unidos: Public Affairs.
- ORS, ÁLVARO D' (1997). *Derecho romano privado*. Pamplona: Eunsa.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (2012). *La rebelión de las masas*. Barcelona: Austral.
- ORWELL, GEORGE (2006). *Rebelión en la granja*. Madrid: Espasa Calpe.

ORWELL, GEORGE (2015). 1984. Barcelona: DeBolsillo.

PALOMAR TORRALBO, AGUSTÍN (2007). “Bases fenomenológicas para la roturación de un espacio político en La Condición Humana de Hannah Arendt”. *El Búho: Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*. 4. Recuperado de http://www.aafi.filosofia.net/revista/el_buho/elbuho2/elbuho4.htm

PALOMAR TORRALBO, AGUSTÍN (2009). “Totalitarismo, experiencia y metáfora en Hannah Arendt”. *Δαίμων. Revista de Filosofía*. 47: 133-148.

PALOMAR TORRALBO, AGUSTÍN (2013). “Lo inolvidable, lo inesperado y el tiempo. Para una fenomenología de la novedad en Arendt y más allá de Arendt”. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*. XXX-XXXI: 285-294.

PALOMAR TORRALBO, AGUSTÍN (2014a). “Fenomenología de la esfera pública del mercado y crítica de la economía política en Hannah Arendt”. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*. 9: 146-165.

PALOMAR TORRALBO, AGUSTÍN (2014b). “La *philía* como investigación fenomenológica particular del saber práctica en Aristóteles: significado y fundamentación”. *Franciscanum*. 162 (LVI): 51-73).

PALOMAR TORRALBO, AGUSTÍN (2015). *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona* (tesis doctoral). Universidad de Murcia, Murcia. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10201/47761>.

PALOMAR TORRALBO, AGUSTÍN (2018). “Apartar la mirada del origen: la crítica a la fenomenología política de Hannah Arendt desde el pensamiento impolítico de Roberto Esposito”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. 58: 185-204.

PAREKH, BHIKHU (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres, Reino Unido: Macmillan.

PAREKH, BHIKHU (1986). *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza.

PATEMAN, CAROLE (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.

PETTIT, PHILIP (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

PHILLIPS, PETER; SOEIRO, KIMBERLY (2012). “The Global 1%: Exposing the Transnational Ruling Class”. *Censored 2013: Seven Stories*. Recuperado de <http://projectcensored.org/the-global-1-exposing-the-transnational-ruling-class/>.

PIEDRAS MONROY, PEDRO (2004). *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Madrid: Akal.

- PIKETTY, THOMAS (2014). *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- PLATÓN (1992). *Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2003). *Diálogos IV (República)*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2007). *Diálogos I (Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menos, Hippias Mayor, Laques, Protágoras)*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2008). *Diálogos VI (Filebo, Timeo, Critias)*. Madrid: Gredos.
- POCOCK, JOHN GREVILLE AGARD (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- POGGE, THOMAS (2005a). "Recognized and Violated by International Law: The Human Rights of the Global Poor". *Leiden Journal of International Law*. 18.4.: 717-745.
- POGGE, THOMAS (2005b). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.
- POGGE, THOMAS (2008). "¿Qué es la justicia global". *Revista de Economía Institucional*. 10 (19): 99-114.
- POLIBIO (1981). *Historias. Libros V-XV*. Madrid: Gredos.
- POULANTZAS, NICOS (1979). *Estado, poder y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.
- RAMONET, IGNACIO (2011). *La explosión del periodismo: de los medios de masas a la masa de medios*. Madrid: Clave Intelectual.
- RAMONET, IGNACIO (2016). *El imperio de la vigilancia*. Madrid: Clave Intelectual.
- REALE, GIOVANNI; Y ANTISERI, DARÍO (1992). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. 3, *Del romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.
- REESE, STEPHEN (2001). "Framing public life: a bridging model for media research". En Stephen Reese, Oscar Gandy, Oscar y August Grant (Ed.), *Framing public life: perspectives on media and our understanding of the social world* (pp. 7-31). Mahwah, Estados Unidos: Lawrence Erlbaum Associates.
- RENDUELES, CÉSAR (2013). *Sociofobia: el cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.
- REVEL, JEAN FRANÇOIS (1993). *El conocimiento inútil*. Madrid: Espasa-Calpe.

- RODRÍGUEZ SUÁREZ, LUISA-PAZ (2011). “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt”. *Investigaciones Fenomenológicas: Fenomenología y política*. Vol. 3: 419-431. Recuperado de https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.03/pdf/27_RODRIGUEZ.pdf.
- ROTHKOPF, DAVID (2008b). *Superclass: the global power elite and the world they are making*. Nueva York, Estados Unidos: Farrar, Strauss and Giroux.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (2012). *Contrato social*. Madrid: Austral.
- SÁDABA GARRAZA, TERESA (2001). “Origen, aplicación y límites de la “teoría del encuadre” (framing) en comunicación”. *Comunicación y sociedad*. 14 (2): 143-175.
- SALAMUN, KURT (1987). *Karl Jaspers*. Barcelona: Herder.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, RAFAEL (2001). *La hija de la guerra y la madre de la patria*. Barcelona: Destino.
- SÁNCHEZ MADRID, NURIA (2018). ““La verdad pasa a ser algo privado”. Algunas consecuencias políticas del silenciamiento del malestar laboral”. *Ideas y Valores*. 67 (168): 219-241.
- SÁNCHEZ MADRID, NURIA (2018). “Democracia, concordia y deliberación pública en la política de Aristóteles”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 51: 35-56.
- SCHMITT, CARL (1983). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- SCHMITT, CARL (1998). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SCHMITT, CARL (2002). *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"*. Granada: Comares.
- SCHMITT, CARL (2004). *El leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*. Granada: Comares.
- SCHMITT, CARL (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR (2010). *El mundo como voluntad y representación (Volumen Primero). De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.
- SHARP, GENE (1988). *La lucha política no-violenta: criterios y métodos* (Tr. Jaime González Bernal). Recuperado de: <http://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/10/La-Lucha-Politica-Nonviolenta.pdf>.
- SHARP, GENE (2011). *De la dictadura a la democracia: un sistema conceptual para la liberación*. Recuperado de: <http://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/09/DelaDict.pdf>.

- SIMMEL, GEORG (1977a). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización (Volumen 1)*. Madrid: Revista de Occidente.
- SIMMEL, GEORG (1977b). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización (Volumen 2)*. Madrid: Revista de Occidente.
- SINGER, PETER (2003). *Un solo mundo: La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- SKINNER, QUENTIN (1998). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- SMITH, ADAM (1992). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- SMITH, ADAM (2001). *La riqueza de las naciones (Libros I-II-III y selección de los libros IV y V)*. Madrid: Alianza.
- SPENCER, HERBERT (1864). *The Principles of Biology (Vol. 1)*. Nueva York, Estados Unidos: Appleton. Recuperado de: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.220745>
- SPENCER, HERBERT (1884). *The Principles of Biology (Vol. 2)*. Nueva York, Estados Unidos: Appleton. Recuperado de: <https://archive.org/details/principlesbiolo15spengoog>
- STIGLER, GEORGE (1968). *La teoría de los precios*. Madrid: Revista de Derecho Privado.
- STIGLER, GEORGE (1975). *The citizen and the state: essays on regulation*. Chicago, Estados Unidos; Londres, Reino Unido: University of Chicago.
- STRAUSS, LEO (2006). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- TAMINIAUX, JACQUES (2001). “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?”. En Richard Berstein, Margaret Canovan et al. (Ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada* (pp. 71-84). Madrid: Sequitur.
- TAMINIAUX, JACQUES (2006). “Athens and Rome”. En Dana Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 165-177). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- TANKARD, JAMES (2001). “The empirical approach to the study of media framing”. En Stephen Reese, Oscar Gandy y August Grant (Ed.), *Framing public life: perspectives on media and our understanding of the social world* (pp. 95-106). Mahwah, Estados Unidos: Lawrence Erlbaum Associates.
- TAYLOR, PAUL (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University.

- THOREAU, HENRY DAVID (2005). *Walden*. Madrid: Cátedra.
- TIENDA PALOP, LIDIA DE (2018). “La interculturalidad a través del *realismo constructivo*”. En A. Richart, M. García-Granero, et al. (Eds.), *Juicio moral y democracia. Retos de la ética y la filosofía política* (pp. 203-211). Granada: Comares.
- TILlich, PAUL (1967). “Die philosophie der Macht”. En *Gesammelte werke (Vol. 9). Die religiöse substanz der kultur: Schriften zur theologie der kultur* (pp. 205-232). Stuttgart, Alemania: Evangelisches Verlagswerk.
- TIMSIT, SYLVAIN (2002). *10 estrategias de manipulación por Sylvain Timsit*. Recuperado de: <https://theplanetearthblog.files.wordpress.com/2014/10/10-estrategias-de-manipulacion3b3n-medic3aitica-por-sylvain-timsit.pdf>.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE (1993). *La democracia en América (Vol. 1)*. Madrid: Alianza.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE (1994). *La democracia en América (Vol. 2)*. Madrid: Alianza.
- TODOROV, TZVETAN (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- TORRES, SEBASTIÁN (2016). “¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución”. *Cuadernos de Filosofía Alemã*. 3 (21): 123-140
- UNDP (2004). *Cultural liberty in today's diverse world*. Human Development Report, ONU. Nueva York, Estados Unidos.
- VALLESPÍN, FERNANDO (1985). *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza.
- VALLESPÍN, FERNANDO (2011). “Política y teoría política”. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*. 1: 28-39.
- VEBLEN, THORSTEIN (2004). *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza.
- VENMANS, PETER (2017). *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra*. Madrid: Punto de Vista.
- VIROLI, MAURIZIO (2001). “El sentido olvidado del patriotismo”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. 24: 5-14.
- VIROLI, MAURIZIO (2002). *Republicanism*. Nueva York, Estados Unidos: Hill and Wang.

VITALI, STEFANIA; GLATTFELDER, JAMES B.; BATTISTON, STEFANO (2011). "The Network of Global Corporate Control". *Public Library of Science*. Recuperado de <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0025995>

VOLPI, FRANCO (1999). "La rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo". *Anuario Filosófico*. Vol. 32: 315-342.

WALLNER, FRIEDRICH (2013). *Acerca del realismo constructivo. Lecciones de Oviedo*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

WALZER, MICHAEL (2004). *Reflexiones sobre la guerra*. Barcelona: Paidós.

WAUGH, ROB (2011). "Does One 'Super Corporation' Run the Global Economy? Study Claims it Could be Terrifyingly Unstable". *Daily Mail*, 20 de octubre. Recuperado de <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2051008/Does-super-corporation-run-global-economy.html>.

WEBER, MAX (1967). "La política como vocación". En *El político y el científico* (pp. 81-179). Madrid: Alianza.

WEBER, MAX (1977) *¿Qué es la burocracia?* Buenos Aires, Argentina: Pléyade.

WEBER, MAX (2013). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.

WEBER, MAX (2014). *Economía y sociedad*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económico.

WILDE, OSCAR (2009). *El arte de conversar*. Girona: Atalanta.

WILDE, OSCAR (2010). *El alma del hombre bajo el socialismo y notas periodísticas*. Madrid: Público.

WILKINSON, RICHARD; Y PICKETT, KATE (2009a). *Desigualdad: un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Madrid: Turner Noema.

WILKINSON, RICHARD; Y PICKETT, KATE (2009b). *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone*. Londres, Reino Unido: Penguin.

WINGERT, LUTZ (2012). "Ciudadanía y economía de mercado. O ¿qué es en realidad relevante sistémicamente en democracia?". *Las Torres de Lucca*. 1: 7-55.

WIRSZUBSKI, CHAIM (1960). *Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate*. Londres, Reino Unido: Cambridge University.

- YOUNG-BRUEHL, ELISABETH (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2004). “El cine, espejo de censuras e ideologías”. *La Nación Line (Cultura)*, 05 de mayo. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/597290-el-cine-espejo-de-censuras-e-ideologias>.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2009). *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2010a). *El sublime objeto de la ideología*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2010b). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Público.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2011a). *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2011b). *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: Akal.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2014). *Pedir lo imposible*. Madrid: Akal.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.

Bibliografía secundaria

- ALMIRON, NÚRIA (2002). *Los amos de la globalización: Internet y poder en la era de la información*. Barcelona: Plaza & Janés.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, JORGE (2012). *Política y República. Aristóteles y Maquiavelo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- AMIEL, ANNE (1996). *Hannah Arendt: Política y acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- APPIAH, KWAME ANTHONY (2007). *La ética de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- APPIAH, KWAME ANTHONY (2008). *Mi cosmopolitismo; Las culturas sólo importan si les importan a las personas (entrevista de Daniel Gamper Sachse)*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- ARENDT, HANNAH (1957). “Jaspers as Citizen of the World”. En Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* (pp. 539-549). Nueva York, Estados Unidos: Tudor.
- ARENDT, HANNAH (1993). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß* (Comp. Ursula Ludz). Múnich, Alemania: Piper.
- ARENDT, HANNAH (1998). *Entre amigas: correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Barcelona: Lumen.

- ARENDR, HANNAH (2001). *El concepto de amor en San Agustín* (Tr. Agustín Serrano de Haro). Madrid: Encuentro.
- ARENDR, HANNAH (2004). *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
- ARENDR, HANNAH (2018). *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975* (Ed. Jerome Kohn). Nueva York, Estados Unidos: Schocken.
- ARENDR, HANNAH; Y HEIDEGGER, MARTIN (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados* (Tr. Adan Kovacsics). Barcelona: Herder.
- ARENDR, HANNAH; Y JASPERS, KARL (1992). *Hannah Arendt y Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969* (Comp. L. Kohler y H. Saner). Nueva York, Estados Unidos: Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDR, HANNAH; Y SCHOLEM, GERSHOM (2018). *Tradición y política: correspondencia 1939-1964* (Tr. Linda Maeding y Lorena Silos). Madrid: Trotta.
- ATWOOD, MARGARET (2017). *El cuento de la criada*. Barcelona: Salamandra.
- AUBENQUE, PIERRE (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- BADIOU, ALAIN (2007). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- BADIOU, ALAIN (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- BALLESTEROS, JESÚS; Y FERNÁNDEZ, ENCARNACIÓN (EDS.) (2007). *Biotecnología y posthumanismo*. Pamplona: Thomson-Aranzadi.
- BARZELAY, MICHAEL (1998). *Atravesando la burocracia: una nueva perspectiva de la administración pública*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- BEAUVOIR, SIMONE DE (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- BECK, ULRICH (2008). *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- BENHABIB, SEYLA (1996a). *El reluctant modernismo de Hanna Arendt: el diálogo con Martin Heidegger*. Valencia: Episteme.
- BENHABIB, SEYLA (1996b). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. California, Estados Unidos: Sage.

- BENHABIB, SEYLA (2018). *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University.
- BENHABIB, SEYLA (ED.) (2010). *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- BENJAMIN, WALTER (1995). *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile, Chile: Universidad ARCIS.
- BENJAMIN, WALTER (1999). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, WALTER (1999). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- BERNABÉ, ALBERTO (ED.) (2001). *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- BERNSTEIN, RICHARD J. (2018). *Why Read Hannah Arendt Now?* Cambridge, Reino Unido: Polity.
- BIEHL, JANET (2009). *Las políticas de la ecología social: municipalismo libertario*. Bilbao: Virus.
- BIRULÉS, FINA (2008). "Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad". En *Hannah Arendt: El legado de una mirada* (pp. 168-182). Madrid: Sequitur.
- BIRULÉS, FINA (2009). "Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos". *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*. 224: 151-157.
- BIRULÉS, FINA (ED.) (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- BIRULÉS, FINA ET AL. (ED.) (2008). *Hannah Arendt: El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- BLOCK, WALTER (2016). *Defendiendo lo indefendible*. Londres, Reino Unido: Innisfree.
- BODÉÜS, RICHARD (1993). *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Nueva York, Estados Unidos: SUNY.
- BOOKCHIN, MURRAY (1978). *Los límites de la ciudad*. Madrid: Blume.
- BOURDIEU, PIERRE (2000a). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- BOURDIEU, PIERRE (2000b). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- BOURDIEU, PIERRE (2003). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

- BROWN, WENDY (2016). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: MalPaso.
- CAMPILLO IBORRA, NEUS (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: PUV.
- CAMPILLO, ANTONIO (2014). "Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros". *Revista de Filosofía*. 39 (2): 169-188.
- CANOVAN, MARGARET (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- CASTELLS, MANUEL (1977). *Ciudad, democracia y socialismo: la experiencia de las asociaciones de vecinos en Madrid*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- CASTELLS, MANUEL (2003). *La era de la información: economía, sociedad y cultura (Vol. 2): El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, MANUEL (2006). *La era de la información: economía, sociedad y cultura (Vol. 3): Fin de milenio*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, MANUEL (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, CORNELUIS (1976). *La sociedad burocrática*. Barcelona: Tusquets.
- CHATEAU, JEAN-YVES (ED.) (1997). *La vérité pratique: Aristote: Éthique à Nicomaque. Livre VI*. París, Francia: Librairie Philosophique J. Vrin.
- CHESTERTON, GILBERT KEITH (2013). *La utopía del capitalismo y otros escritos*. Madrid: Palabra.
- CHOMSKY, NOAM (1996). *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Barcelona: Crítica.
- CHOMSKY, NOAM (1997). *Secretos, mentiras y democracia*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- CHOMSKY, NOAM (2004). *Hegemonía o supervivencia: la estrategia imperialista de Estados Unidos*. Barcelona: B.
- CLASTRES, PIERRE (1987). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- CRUZ, MANUEL (1995). "Introducción. Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad". En Hannah Arendt, *De la historia a la acción* (pp. 9-27). Barcelona: Paidós.
- CRUZ, MANUEL (2002). "Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad". *Δαίμων. Revista de Filosofía*. 26: 33-42.

- CRUZ, MANUEL (2007). “Con Arendt, contra Arendt: entrevista con Seyla Benhabib”. *Letras libres*. 67: 58-60.
- CRUZ, MANUEL (2009). “¿Qué hacemos con la política?”. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*. 224: 92-99.
- CRUZ, MANUEL (2016). “Introducción. Hannah Arendt, pensadora del siglo”. En Hannah Arendt, *La condición humana* (pp. I-XVII). Barcelona: Paidós.
- D’ENTRÈVES, MAURIZIO PASSERIN (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- DERRIDA, JACQUES (1997). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid: Tecnos.
- DICK, PHILIP K. (2008). *Cuentos completos V*. Barcelona: Minotauro.
- DIÉGUEZ, ANTONIO (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- DUMÉZIL, GEORGE (1970). *Los dioses indoeuropeos*. Barcelona: Seix Barral.
- DUMÉZIL, GEORGE (1986). *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder.
- DURKHEIM, ÉMILE (2006). *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- ENGELS, FRIEDRICH (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- FARMER, PAUL (2004). “An Anthropology of Structural Violence”. *Current Anthropology*. 3 (45): 305-325.
- FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO (1995). *La barbarie: de ellos y de los nuestros*. Barcelona: Paidós.
- FERNÁNDEZ MANZANO, JUAN ANTONIO (2014). *Política para la Globalización: la recuperación de lo público en la era global*. Madrid: Antígona.
- FERNÁNDEZ MANZANO, JUAN ANTONIO (2015). “La separación entre lo político y lo doctrinal en el liberalismo político de John Rawls”. *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*. Vol. VI: 69-78.
- FORTI, SIMONA (ED.) (1999). *Hannah Arendt*. Milán, Italia: Bruno Mondadori.
- FOUCAULT, MICHEL (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

- FRANKL, VIKTOR (2015). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- GIDDENS, ANTHONY (2005). *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- GINES, KATHRYN T. (2014). *Hannah Arendt and the Negro Question*. Indiana, Estados Unidos: Indiana University
- GÓMEZ ESPELOSÍN, FRANCISCO JAVIER (2001). *Historia de la Grecia Antigua*. Madrid: Akal.
- GRAEBER, DAVID (2014). *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.
- GRAMSCI, ANTONIO (1981a). *Cuadernos de la cárcel (Tomo 1)*. Ciudad de México, México: Era.
- GRAMSCI, ANTONIO (1981b). *Cuadernos de la cárcel (Tomo 2)*. Ciudad de México, México: Era.
- HABERMAS, JÜRGEN (1977). "Hannah Arendt's communications concept of power". *Social Research*. 44: 3-24.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (2015). *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-Textos.
- HEIDEGGER, MARTIN (2002). *De camino al habla*. Barcelona: El Serbal.
- HELLER, ANNE CONOVER (2015). *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*. Nueva York, Estados Unidos: Icons.
- HILL, MELVYN A. (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York, Estados Unidos: St. Martin.
- HIPONA, AGUSTÍN DE (1986). *Las Confesiones*. Madrid: Akal.
- HIPONA, AGUSTÍN DE (2009). *Obras completas de San Agustín (Vol. III). Obras filosóficas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- HOMERO (2012). *Iliada (Edición Bilingüe)*. Madrid: Abada.
- HOPPE, HANS-HERMANN (2007). *A Theory of Socialism and Capitalism: Economics, Politics, and Ethics*. Massachusetts, Estados Unidos: Klower Academic.
- HOPPE, HANS-HERMANN (2012). *Democracy: The God That Failed - The Economics and Politics of Monarchy, Democracy and Natural Order*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- HORKHEIMER, MAX (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.

- HORKHEIMER, MAX; Y ADORNO, THEODOR W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- HOSPERS, JOHN (2013). *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*. California, Estados Unidos: Nash.
- HULL, MARGARET BETZ (2002). *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Londres, Reino Unido: RoutledgeCurzon.
- HUXLEY, ALDOUS (2004). *Un mundo feliz*. Barcelona: DeBolsillo.
- IBÁÑEZ FANÉS, JORDI (ED.) (2017). *En la era de la posverdad. 14 ensayos*. Barcelona: Calambur.
- JASPERS, KARL (1958). *Filosofía (Vol. 1)*. Madrid: Revista de Occidente.
- JASPERS, KARL (1959). *Filosofía (Vol. 2)*. Madrid: Revista de Occidente.
- JASPERS, KARL (1968). *Filosofía de la existencia: tres lecciones explicadas en la Freien Deutschen Hochstift, de Frankfurt del Main en septiembre de 1937*. Madrid: Aguilar.
- KAFKA, FRANZ (1994). *El proceso*. Madrid: Cátedra.
- KANT, IMMANUEL (2004). *¿Qué es la Ilustración?, y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- KAPUŚCIŃSKI, RYSZARD (2007). *Encuentro con el Otro*. Barcelona: Anagrama.
- KATEB, GEORGE (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Rowman and Allenheld.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; Y SCHOFIELD, M. (2003). *Los fragmentos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- KOROUMA, AHMADOU; ET AL. (2002). *Mamáfrica*. Granada: Zoela.
- KRISTEVA, JULIA (1991). *Extranjeros para nosotros mismos: ¿será posible la convivencia interracial en la Europa del siglo XXI?* Barcelona: Plaza & Janés.
- KRISTEVA, JULIA (2001). *Hannah Arendt: Life is a Narrative*. Toronto, Canadá: University of Toronto.
- KRISTEVA, JULIA (2000). *El genio femenino: la vida, la locura, las palabras. 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

KYMLICKA, WILL (2002). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University.

LA BOÉTIE, ÉTIENNE DE (2008). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta.

LAURENT, SEBASTIEN-YVES (2014). *Atlas du renseignement. Géopolitique du pouvoir*. París, Francia: Les Presses de Sciences Po.

LEFORT, CLAUDE (1970). *¿Qué es la burocracia? Y otros ensayos*. París, Francia: Ruedo Ibérico.

LEVI, PRIMO (2015). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Península.

LLEDÓ, EMILIO (1988). "Aristóteles y la ética en la Polis". En Victoria Camps (Ed.), *Historia de la ética* (pp. 136-207). Barcelona: Crítica.

LUFUNDA, KAUMBA (2004). "¿Existe una filosofía africana?". *Nova África*. 15: 57-76. Recuperado de http://www.novafrica.net/documentos/archivo_NA15/04NA15.Kaumba.pdf.

MACPHERSON, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.

MALINOWSKI, BRONISLAW (1995). *Los argonautas del Pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.

MANN, MICHAEL (1991). *Las fuentes del poder social. 1, Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.c.* Madrid: Alianza.

MANN, MICHAEL (1997). *Las fuentes del poder social. 2, El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760 - 1914*. Madrid: Alianza.

MANNHEIM, KARL (1997). *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económico.

MARCUSE, HERBERT (1981). *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel.

MARGALEF, RAMÓN (1977). *Las fronteras de la ecología*. Recuperado de <https://digital.march.es/fedora/objects/ensayos:58/datastreams/OBJ/content>

MARX, KARL (1985). *Introducción general a la crítica de la economía política*. Ciudad de México, México: Pasado y Presente.

MARX, KARL; Y ENGELS, FRIEDRICH (1994). *La ideología alemana: Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista*. Valencia: Servei.

MASSÓ GUIJARRO, ESTER (2004). *¿La Razón Helena versus la Emoción Negra? Vecindades no reconocidas; Oposiciones mal cifradas*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/237493941_La_Razon_Helena_versus_la_Emocion_Negra1_Vecindades_no_reconocidas_Oposiciones_mal_cifradas.

MATTELART, ARMAND (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós.

MATTELART, ARMAND (2009). *Un mundo vigilado*. Barcelona: Paidós.

MCGOWAN, JOHN (1998). *Hannah Arendt: An Introduction*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota.

MCLUHAN, MARSHALL (2009). *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.

MIGUEL, ANA DE (2015). *Neoliberalismo sexual: el mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.

MONTAIGNE, MICHEL DE (2010). *Ensayos I*. Madrid: Cátedra.

MORIN, EDGAR (2006). *El método 6, Ética*. Madrid: Cátedra.

MOSTERÍN, JESÚS (2014). *El triunfo de la compasión: nuestra relación con los otros animales*. Madrid: Alianza.

MOYA, CARLOS (2017). *El libre albedrío. Un estudio filosófico*. Madrid: Cátedra.

MURPHY, ROBERT (2012). *La teoría del caos*. Londres, Reino Unido: Innisfree.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (1988). *El anticristo*. Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2013). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

NIXON, JON (2015) *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. Londres, Reino Unido: Bloomsbury

OLIVER, PEDRO (ED.) (2013). *Burorrepresión: sanción administrativa y control social*. Albacete: Bomarzo.

OVEJERO, FÉLIX (2009). *Incluso un pueblo de demonios. Democracia, liberalismo, republicanismo*. Madrid: Katz.

- OWENS, PATRICIA (2007). *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- PALAHNIUK, CHUCK (2003). *El club de la lucha*. Barcelona: El Aleph.
- PASCAL, BLAISE (1998). *Pensamientos*. Madrid: Cátedra.
- PLATÓN (1999a). *Diálogos XIII (Leyes. Libros I-VI)*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1999b). *Diálogos IX (Leyes. Libros VII-XII)*. Madrid: Gredos.
- RANCIÈRE, JACQUES (2009). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Santiago de Chile, Chile: LOM.
- RANCIÈRE, JACQUES (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.
- RAND, AYN (2009a). *El manantial*. Buenos Aires, Argentina: Grito Sagrado.
- RAND, AYN (2009b). *La rebelión de Atlas*. Buenos Aires, Argentina: Grito Sagrado.
- RAND, AYN (2009c). *La virtud del egoísmo: un nuevo y desafiante concepto del egoísmo*. Buenos Aires, Argentina: Grito Sagrado.
- REISMAN, GEORGE (1979). *The Government Against the Economy*. Ottawa, Canadá: Caroline House.
- REISMAN, GEORGE (1998). *Capitalism: A Treatise on Economics*. Ottawa, Canadá: Jameson.
- RING, JENNIFER (1998). *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*. Albany, Estados Unidos: University of New York.
- RITTER, JOACHIM (1969). *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp.
- ROTHBARD, MURRAY (2006). *Hacia una nueva libertad: El manifiesto libertario*. Madrid: Unión.
- ROTHBARD, MURRAY (2009). *La ética de la libertad*. Madrid: Unión.
- ROTHBARD, MURRAY (2013). *Historia del pensamiento económico*. Madrid: Unión.
- ROTHKOPF, DAVID (2008a). *El club de los elegidos: cómo la élite del poder global gobierna el mundo*. Barcelona: Urano.
- SAHLINS, MARSHALL (1983). *Economía en la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

- SALINAS, GUSTAVO OMAR (2002). "Khôra: Un espaciamento en 'diferencia'". *Revista de Filosofía y Teoría Política*. 34: 275-282.
- SARTRE, JEAN-PAUL (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- SCHUMPETER, JOSEPH ALOIS (2015). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Página Indómita.
- SEN, AMARTYA (2007). *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN (1996). "Hannah Arendt y la cuestión del mal radical". *Diálogo filosófico*. 36: 421-430.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN (1997). "Sobre la trivialidad del mal: A modo de introducción al pensamiento de Hannah Arendt". *Letras de Deusto*. 74 (27): 25-42.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN (2008). "Variaciones formales en torno a la banalidad del mal". En Fina Birulés (Ed.), *Hannah Arendt: El legado de una mirada* (pp. 153-167). Madrid: Sequitur.
- SERRANO, ENRIQUE (1996). *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt, la definición de lo político*. Ciudad de México, México: Interlínea.
- SLOTEDIJK, PETER (1989a). *Crítica de la razón cínica (Vol. 1)*. Madrid: Taurus.
- SLOTEDIJK, PETER (1989b). *Crítica de la razón cínica (Vol. 2)*. Madrid: Taurus.
- SLOTEDIJK, PETER (2000). *En el mundo interior del capital*. Madrid: Siruela.
- SRZEDNICKI, JAN T. J.; RICKEY, V. F.; Y CZELAKOWSKI, J. (1984). *Lesniewski's Systems Ontology and Mereology*. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.
- TCHIR, TREVOR (2017). *Hannah Arendt's Theory of Political Action: Daimonic Disclosure of the 'Who'*. Oxford, Reino Unido: Palgrave Macmillan.
- THOREAU, HENRY DAVID (1985). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Grupo Cultural Zero.
- TODOROV, TZVETAN (2008). *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- TODOROV, TZVETAN (2010). *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. Madrid: Siglo XXI.
- TOFFLER, ALVIN (1996). *La tercera ola*. Barcelona: Plaza & Janés.

VILLA, DANA (ED.) (2006). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge. Reino Unido: Cambridge University.

WALLNER, FRIEDRICH (2016). *Constructive Realism Philosophy, Science and Medicine*. Nordhausen: Traugott Bautz.

WEBER, MAX (1977). *¿Qué es la burocracia?* Recuperado de https://www.ucema.edu.ar/u/ame/Weber_burocracia.pdf.

WITTGENSTEIN, LUDWIG (2017). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Trotta.

ŽIŽEK, SLAVOJ (2012). *Viviendo en el final de los tiempos: cuestiones de antagonismo*. Madrid: Akal.

Contenido web

A PARTE REI REVISTA DE FILOSOFÍA (2013). *Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la Lengua Materna (1964)* [Archivo de vídeo]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>.

BIG THINK (2012). *Don't Act. Just Think* [Archivo de vídeo]. Disponible en <https://bigthink.com/videos/dont-act-just-think>.

CÍRCULO DE BELLAS ARTES (2016). *Slavoj Zizek. ¿Qué hacer?/What can we do?* [Archivo de vídeo]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=oj-eJtyngp4>.

OTROMUNDOSiESPOSIBLE (2013). *Hannah Arendt entrevistada por Roger Errera 1973* [Archivo de vídeo]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=AScbISGKAC8>.

Filmografía

BASMAJIAN, SILVIA; MANN, RON, ET AL. (PRODUCTORES); & ASTRA TAYLOR (DIRECTORA) (2008). *Examined Life: Philosophy is in the streets* [Película documental]. Canadá y Estados Unidos: Zeitgeist Films.

CHAPLIN, CHARLES (PRODUCTOR & DIRECTOR) (1936). *Modern Times (Tiempos modernos)* [Largometraje]. Estados Unidos: United Artists.

FIENNES, SOPHIE; HOLLY KATIE, ET AL. (PRODUCTORES); & FIENNES, SOPHIE (DIRECTORA) (2012). *The Pervert's Guide to Ideology (Guía perversa de la ideología)* [Película documental]. Reino Unido: Films 4.

HUTCHISON, PETER D.; NYKS, KELLY; Y SCOTT, JARED P. (PRODUCTORES & DIRECTORES) (2015). *Requiem for the American Dream (Réquiem por el sueño Americano)* [Película documental]. Estados Unidos: PF Pictures.

KONNER, LAWRENCE (PRODUCTOR); & TAYLOR, ASTRA (DIRECTORA) (2005). *Žižek!* [Película documental]. Canadá y Estados Unidos: Zeitgeist Films.

SHAW, RICHARD (PRODUCTOR) & ARROW, RUARIDH (DIRECTOR) (2011). *How to Start a Revolution (Cómo empezar una revolución)* [Película documental]. Estados Unidos: Seventh Art Releasing.

WRIGHT, BEN (PRODUCTOR & DIRECTOR) (2004). *The Reality of the Virtual (La realidad de lo virtual)* [Película documental]. Estados Unidos: Olive Films.