

La crisis de la política de la presencia: de Hannah Arendt a las políticas de la diferencia¹

Julia Urabayen, ICS/Universidad de Navarra, España
Jorge León, Universidad San Jorge, España

Resumen: Con la Modernidad, la reflexión filosófica sobre la política ha incidido progresivamente en la relevancia del espacio público como lugar de aparición y, por tanto, de acción. Estos son los ejes de la obra arendtiana que intenta delimitar el espacio político y el papel de la ciudadanía a la hora de constituir y mantener este espacio por medio de una acción que requiere la presencia. En cambio, en el pensamiento de Arendt no se abordan las nuevas posibilidades de acción y espacio político ausente que abren las tecnologías de la comunicación. En el segundo apartado se analizarán las posturas de Derrida y Virilio, autores que emprenden una crítica a la política de la presencia, incidiendo en dos aspectos diferentes. Continuando la crítica de Virilio se llegará a la apología de las multitudes rizomáticas "Open Source" defendidas por Negri como nuevo sujeto político, lo que supone incidir en las pérdidas irremediables que el empleo de las TIC implican para una política de la presencia.

Palabras clave: espacio político, Arendt, Derrida, presencia, ausencia, acción, poder

Abstract: With the arrival of Modernity, philosophical reflection about politics had progressively penetrated into the relevance of public space as a place of appearance and, therefore, of action. These are the axes of Arendt's work that seek to delimit the political space and the role of the citizenry at the moment of constituting and maintaining that space by way of action that requires presence. On the other hand, in Arendt's thought one does not find an exploration of these new possibilities of action, or the absent political space, which are opened-up to us via the technologies of communication. In the following section the postures of Derrida and Virilio, authors that undertake a critique of the politics of presence, each investigating a different aspect, will be developed. Continuing along the line of Virilio's critique, one arrives at the defense of the rhizomatic multitudes that pursue "Open Source", and which are defended by Negri as being a new political subject. This presupposes entering into the irremediable losses that the use of the CTI involve for a politics of presence.

Keywords: Public Space, Arendt, Derrida, Presence, Absence, Action, Power

Con la Modernidad, la reflexión filosófica sobre la política ha incidido progresivamente en la relevancia del espacio público como lugar de aparición y, por tanto, de acción. Esto ha conducido a una fenomenología de la mirada y a una comprensión de la política como acción concertada. Estos son los ejes de la obra arendtiana que intenta delimitar el espacio político y el papel de la ciudadanía a la hora de constituir y mantener este espacio por medio de una acción que requiere la presencia. Esto será presentado en la primera parte del texto.

En cambio, en el pensamiento de Arendt no se abordan las nuevas posibilidades de acción y espacio político ausente que abren las tecnologías de la comunicación. En el segundo apartado se analizarán las posturas de Derrida y Virilio, autores que emprenden una crítica a la política de la presencia, incidiendo en dos aspectos diferentes: la otredad-ausencia que desgarrar a la fenomenología de la presencia y la imposibilidad de la presencia como medida debido a las nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). Continuando la crítica de Virilio se llegará a la apología de las multitudes rizomáticas Open Source defendidas por Negri como nuevo sujeto político, lo que supone incidir en las pérdidas irremediables que el empleo de las TIC implican para una política

¹ Este artículo recoge resultados de la investigación "Mapa de Riesgo Social" financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+I orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. Referencia: CSO2013-42576-R.



de la presencia. Se trata de unas pérdidas estructurales de la forma de entender la política que, paradójicamente, nos empujan cual ángel de la historia hacia la posibilidad efectiva de una política de la ausencia de corte derrideano.

Política de la presencia: el espacio público en Arendt

La teoría política de Arendt surge como respuesta a un acontecimiento de gran envergadura que marcó la historia del siglo XX y la vida de muchas personas, incluida la de esta judía alemana exiliada en 1933. Tomando como referencia el auge del totalitarismo y, especialmente, su culminación en los campos de concentración, Arendt lleva a cabo una reflexión que, por una parte, busca los orígenes de tal fenómeno, y, por otra, indaga en el modo de organización en el poder de una concepción antipolítica de la política. Ello supone que es precisamente en su obra *Los orígenes del totalitarismo* (1951) donde se encuentran los elementos claves para comprender las piezas centrales de su concepción de la política, que serán desarrolladas en obras posteriores, principalmente en *La condición humana* (1957), *Sobre la revolución* (1963) y *Crisis de la república* (1972).

En su primera gran obra, que se ha convertido —a pesar de las críticas que ha recibido y de los problemas estructurales que presenta en su versión final— en un clásico en el estudio del totalitarismo, la pensadora política incide en ciertos aspectos que es interesante retener para poder abordar su comprensión de la política como una política de la presencia, lo que supone la aparición de los seres humanos en un espacio común, que es un espacio creado por la acción concertada². El primer foco de atención se dirige a lo que ella denomina la decadencia del Estado-nación, a la que une el final de los derechos humanos. En un capítulo de estilo más bien histórico, Arendt trata de analizar la situación geopolítica surgida en Europa tras la Gran Guerra y decreta que “la Primera Guerra Mundial hizo estallar la comunidad europea de naciones hasta el punto de que se tornó imposible toda reparación del entuerto; fue algo que ninguna otra guerra había logrado hasta entonces”³. Una guerra de las dimensiones e implicaciones que tuvo esta hace estallar por los aires gran parte de los conceptos propios de la filosofía política moderna, de ese modo de pensar y articular la convivencia común en la nueva Europa surgida en la modernidad.

Sin desarrollar, como tal vez sería deseable, los sentidos precisos de la crisis del Estado-nación, Arendt, como es habitual en ella, se contenta con señalar algunos aspectos que muestran tal crisis. En primer lugar, incide en el problema de la migración de grupos humanos que, al abandonar su país, se convierten en apátridas, en seres no protegidos ni reconocidos por ningún Estado (ni el de proveniencia ni el de acogida), en seres para los que ya no se aplican más las reglas que son válidas para los que les rodean⁴. Es decir, la desnacionalización, como posteriormente la imposibilidad de hacer valer internacionalmente el derecho de asilo, pone de relieve “la incapacidad constitucional de los estados-nación europeos para garantizar los derechos humanos a aquellos que habían perdido los derechos nacionalmente garantizados”⁵. Los derechos son, como bien señalara Burke, derechos políticos; derechos que, fuera de ese marco, no son garantizados ni garantizables.

Además, la quiebra de la configuración política de la Europa previa a la Gran Guerra puso de relieve la seria dificultad de mantener la idea romántica de que a cada nación le corresponde un Estado (el problema fundamental es qué hacer con territorios plurinacionales como los que surgen tras la caída de los Imperios austro-húngaro y otomano) y nutrió la percepción de injusticia entre los grupos nacionales que no lograron constituirse como Estados. Eso era así porque, en el fondo, se mantenía la idea

² Arendt concede mucha importancia a las metáforas espaciales o topográficas para referirse a la política. Además, comprende esto como un espacio ocular (ver y ser visto) más que como un espacio auditivo impersonal relacionado con los medios de comunicación.

³ Arendt, 2006: p. 385.

⁴ Cfr. Arendt, 2006: p. 386.

⁵ Arendt, 2006: p. 387.

de la necesidad de unir nación y Estado como forma política óptima⁶. Los Estados de nueva creación pretendían formarse a imagen del Estado-nación. Por tanto, la crisis del Estado-nación, tal como la presenta Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, no afecta a la concepción del poder soberano y su papel, sino más bien a la toma de conciencia de que los derechos humanos son derechos políticos que, en ciertas circunstancias, no pueden ser garantizados por el Estado, aunque es a un organismo político al que le corresponde garantizarlos⁷. Es decir, su crítica a la soberanía del Estado-nación ataca el nacionalismo, pero no afecta al principio de soberanía del pueblo como principio constitutivo del espacio democrático. El problema es el principio de soberanía nacional, no el de soberanía del pueblo⁸.

A partir de aquí la teórica política establece tres tesis fundamentales: la privación de los derechos humanos está ligada a “la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las asociaciones”⁹. Esta es la piedra angular para comprender la política como derecho a aparecer en público por medio de la palabra y de la acción. Este único derecho –el tener un lugar en el mundo, el aparecer en un espacio– supone, en segundo lugar, que cada cual será “juizado por las acciones y opiniones propias”¹⁰ y, tercero, que formará parte de una comunidad organizada que no es ni debe ser confundida con una comunidad que comparta ningún rasgo nacional, cultural o social, sino una comunidad política, que es la que crea la igualdad: “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales”¹¹.

Es decir, la política es el modo de establecer una igualación de las diferencias otorgadas por la naturaleza, la manera en la que cada comunidad de ciudadanos permite tomar parte a los seres humanos en la creación y/o mantenimiento de un artificio humano, que es un espacio de aparición¹². La política, para Arendt, es “el ejercicio democrático de la ciudadanía en interacción con una pluralidad de iguales”¹³. Así pues, este es un espacio en el que cada ciudadano es reconocido en su calidad de ciudadano y en el que se establece la igualdad artificial de la ley. Y esto requiere superar la noción de soberanía nacional para retomar la distinción aristotélica de *ethnos* y *polis*. La nación es un principio natural –no político– de asociación y, como tal, no puede ser el origen de la comunidad política, que ha de fundarse en un principio de convivencia que se crea y mantiene por la acción concertada que toma cuerpo en un espacio común de aparición. Por ello la alemana asume también la necesidad de superar la noción de soberanía del pueblo entendiéndolo como un pueblo-sujeto que actúa como una voluntad general para pasar a una noción de “pueblo-plural que actúa y nace de sus acciones”¹⁴.

Ese principio político de acción concertada, que se manifiesta en la revolución, es el poder constituyente que, tras el inicio irá adquiriendo una institucionalización o poder constituido, lo que puede o no adoptar la forma de Estado¹⁵. Pero, adopte un modo de institucionalización u otro, el

⁶ Cfr. Arendt, 2006, p. 391. Frente a esto, la alemana propone una Europa federal. Cfr. Mahrtdt, 2007, pp.47-48. Arendt quiere romper la triada Estado-territorio-nación y crear una Europa federal, pero para los no europeos esa federación sería otra forma más de Estado-nación. Cfr. Heuer, 2007, p.191.

⁷ No son, según Arendt, las instituciones internacionales ni el derecho internacional (basado en el derecho nacional porque reconoce la soberanía de los Estados) los que pueden ni deben garantizar ese derecho a tener derechos: “aussi étrange que cela puisse résonner à nos oreilles post-foucaultiennes, pour Arendt, le ‘droit à avoir des droits’ est garanti par l’État constitutionnel. Le *Rechtsstaat* –ou, comme dirait Arendt, la République– élimine la forme la plus extrême de vulnérabilité”, Villa, 2007, p.109.

⁸ Cfr. Ferrié, 2007, p.66

⁹ Arendt, 2006, p.420.

¹⁰ Cfr. Arendt, 2006, p.420.

¹¹ Arendt, 2006, p.426.

¹² Cfr. Arendt, 2006, p.427.

¹³ Taminiaux, 2007, p.25.

¹⁴ Tassin, 2007, p.303. Para Arendt no solo es necesario superar la idea de una voluntad general constituida como un sujeto colectivo –que no existe– sino también la de un sujeto individual autónomo y constituido antes y al margen de su acción, lo que queda puesto de manifiesto en su crítica a la noción de autor. Cfr. Arendt, 1993, p.184.

¹⁵ Estas diferencias se han consolidado generando una división de poderes (en lo que se refiere al poder constituido): “le *système du pouvoir institué* comprend donc une séparation des pouvoirs [...] qui distribue le pouvoir entre le législatif (*Macht*), l’executive (*Gewalt*) et le judiciaire (*Autorität*): la stabilité du régime républicain ressortant de l’*équilibre* entre pouvoir constituant du peuple (*Macht*) et pouvoir constitué de la Constitution interprétée par la Cour Suprême (*Autorität*)”, Ferrié, 2007, p.71.

poder constituyente residirá en el pueblo en el mismo momento en el que se constituye como tal por medio de su acción concertada. De ahí que Arendt viera los movimientos de resistencia y rebelión de los años 60 –expuestos principalmente en *Sobre la violencia* y en *Crisis de la república*– como verdaderas manifestaciones del poder constituyente, del poder del pueblo que se funda únicamente en el compromiso mutuo de los individuos. Así pues, en los momentos de crisis del Estado se percibe que el poder político es un principio basado en la pluralidad y el concierto de los seres humanos. De ahí que, cuando se produce la irrupción de la política, el Estado pueda oscilar entre el uso de la violencia –lo que puede convertirlo en un régimen de dominación– o su transformación para permitir que el poder se apropie de las calles y se muestre como poder constituyente¹⁶. Y nuevamente aquí el contrapunto se encuentra en el análisis arendtiano del totalitarismo.

Ese régimen que ha pretendido instaurar la dominación total y que, por ello mismo, es antipolítico, se basa en el principio moderno según el cual ‘todo es posible’¹⁷. El totalitarismo, una vez en el poder, ha adquirido una forma característica, que lo diferencia de la tiranía y de la dictadura. El totalitarismo supone una fluidificación y un movimiento perpetuo, un deseo de conquista mundial, una transformación de la realidad en ficción y una dominación total, que toma cuerpo en los campos de concentración concebidos como laboratorios especiales¹⁸. Aunque lo más importante para Arendt es que la dominación total busca abolir la libertad y la espontaneidad¹⁹ –hacer superfluos a los seres humanos– y para ello requiere “el aislamiento respecto del mundo de todos los demás, del mundo de los vivos en general”²⁰.

Además, en su versión nacional-socialista, el totalitarismo ha intentado naturalizar al ser humano, identificándolo con los rasgos biológicos o raza²¹. Así pues, el totalitarismo ha perdido no solo el sentido del poder como acción concertada, sino que ha dinamitado el carácter artificial de lo político. Al pretender dominar todo, ha convertido lo personal-privado en público, pero ha anulado el verdadero espacio político, que siempre es un espacio de aparición en público por la palabra y la acción. El totalitarismo se ha constituido como una nueva forma de poder basada en la ideología y el terror que se remonta a las fuentes de autoridad que otorgan la legitimidad a todas las leyes positivas y, por ello, “la política totalitaria no reemplaza a un grupo de leyes por otro, no establece su propio *consensus iuris*, no crea, mediante su revolución, una nueva forma de legalidad. Su desafío a todos, incluso a sus propias leyes positivas, implica que cree que se puede imponer sin ningún *consensus iuris* y que, sin embargo, no se resigna al estado tiránico de ilegalidad, arbitrariedad y temor. Puede imponerse sin el *consensus iuris*, porque promete liberar a la realización de la ley de toda acción y voluntad humana; y promete la justicia en la tierra porque promete hacer de la humanidad misma la encarnación de la ley”²².

Estas son las consideraciones que la alemana tiene en cuenta cuando, en *La condición humana*, delimita el sentido de la acción política y establece una estrecha relación entre la acción y el espacio de aparición visto como un espacio en el que los seres humanos, como seres plurales, se presentan ante los otros y actúan con ellos iniciando nuevos cursos de acción. Y ese espacio de aparición, que fue negado por el totalitarismo²³, es esencial a la política –es a la vez su requisito y cumplimiento– ya que la aparición mediante la palabra y la acción concertada es la política, lo que a su vez muestra

¹⁶ Cfr. Ferrié, 2007, p.73.

¹⁷ Cfr. Villa, 2007, p.98.

¹⁸ Cfr. Arendt, 2006, p.535.

¹⁹ Cfr. Arendt, 2006, p.550.

²⁰ Arendt, 2006, p.590.

²¹ Por ello, a diferencia de lo que sostienen Agamben y Foucault, los campos de concentración para Arendt no son la manifestación del fundamento no confesado del Estado constitucional, que es capaz de establecer una vida política artificial y sostenida por estructuras legales e institucionales, sino una reducción de la vida humana a naturaleza, a las necesidades vitales, a lo que Arendt llama en *La condición humana* la labor.

²² Arendt, 2006, p.620.

²³ “Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía aparece como garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio”, Arendt, 2006, p.624.

que el rasgo más propio de los seres humanos es la libertad. De ahí la identificación arendtiana de la libertad con la libertad política²⁴ y de esta con la iniciativa o natalidad, que se condensa en su conocida afirmación “con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo”²⁵.

La política, por tanto, está relacionada con la aparición, la pluralidad y la libertad; es decir, con la condición humana. La pensadora política destaca que el ser humano es siempre un ser condicionado, no determinado, debido a que todas las cosas se convierten en condición de su existencia al tomar contacto con ellas²⁶. La existencia humana no es posible sin cosas y estas sin el hombre, al no estar relacionadas, serían un no-mundo. Arendt, por tanto, acepta la idea heideggeriana de que el mundo es un plexo de relaciones establecidas por el ser humano. Pero esto –la condición humana– no es la naturaleza humana, por lo que no define esencialmente a los seres humanos que podrían seguir siendo humanos y establecer nuevas condiciones de existencia, aunque forma parte de su naturaleza su ser condicionado²⁷. Esto supone que el ser humano construye con los otros un mundo humano, un mundo en el que ser con los otros es un rasgo característico e irrenunciable, pues son los hombres, no el Hombre, los que habitan la tierra y los que la transforman en mundo²⁸. Ahora bien dicha transformación se lleva a cabo no solo, ni principalmente, por el trabajo (que es la actividad que introduce objetividad, estabilidad y permanencia en las creaciones humanas), sino por la acción conjunta en la que se crea un espacio diferente, un espacio político en el que cada uno ve y es visto²⁹.

La pluralidad, por tanto, está vinculada al mundo como espacio de aparición, como espacio configurado por actores y espectadores. Pero el ser humano no solo ve y es visto, sino que actúa. Desde esta perspectiva se vislumbra el espacio político como un espacio entre que une y separa a los seres humanos³⁰ (un espacio que tras la emergencia de la acción política tendrá que concretarse en un cuadro constitucional e institucional), como una dimensión trascendental que permite a los hombres aparecer y fija los límites de la interacción. De ahí el problema fundamental de la institucionalización de la acción. La capacidad de iniciativa, de dar lugar a algo nuevo se plasma principalmente en el inicio de las revoluciones y en las experiencias de los consejos populares. El problema es cómo mantener ese espacio, ese momento fundacional de inicio, creación y comienzo sin que se deslice hacia una institucionalización de la acción que restrinja sus posibilidades de aparición. Los consejos son, para Arendt, el núcleo verdadero de la democracia y juegan un papel similar al de las asambleas constituyentes en las que se debatió y redactó la constitución por la que el pueblo constituyó un gobierno³¹.

A pesar del riesgo que supone la institucionalización, esta es necesaria, pues el acto de fundar un nuevo cuerpo político implica una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad del nuevo mundo creado. Estos son los temas que Arendt estudia en *Sobre la revolución*, obra en la que considera que la constitución americana logró, a diferencia de la Revolución francesa, una permanencia en la novedad, una preservación de la libertad pública y, siguiendo a Jefferson, una prevalencia de una política federativa, de una democracia directa o de consejos y de una revolución permanente, así como espontánea³². Estos son los temas que retoma posteriormente en *Crisis de la república*, donde muestra el fracaso de la Revolución americana al erradicar la participación ciudadana y entender la República como democracia representativa y poder constituido que ejerce su

²⁴ “Política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político”, Arendt, 1997, p.79.

²⁵ Arendt, 2006, p.624. Nuevamente identifica esa libertad política con el espacio al establecer que “la libertad, como capacidad interna de un hombre, se identifica con la capacidad de comenzar, de la misma manera que la libertad como realidad política se identifica con un espacio de desplazamiento entre los hombres”, Arendt, 2006, p.633.

²⁶ Cfr. Arendt, 1993, pp.9-11.

²⁷ Cfr. Arendt, 1993, p.24.

²⁸ Cfr. Arendt, 1993, p.22.

²⁹ Cfr. Arendt, 2002, p.31.

³⁰ Cfr. Arendt, 1993, p.52.

³¹ Cfr. Arendt, 2004, capítulo 5.

³² Todo esto le acerca a la tradición republicana, especialmente a la romana. Cfr. Brunkhorst, 2006, p.14.

soberanía desde las instituciones anegando el poder constituyente que reside en la acción concertada y espontánea de los ciudadanos³³. Ante esta nueva crisis, la teórica política propone recuperar el sistema de consejos y el aumento de la participación ciudadana en la toma de decisiones sobre lo común, que es lo que crea el verdadero espacio público y compartido; esto es, insiste en la necesidad de recuperar la enseñanza romana de *potestas in populo* y la americana del sistema federativo³⁴.

Esta libertad política entendida como acción, por otra parte, es identificada por Arendt principalmente con el discurso o debate³⁵. La acción en la obra de la alemana es comprendida como hechos y como discursos. En su estudio de la revolución se ve que Arendt incide cada vez más en que el discurso y la persuasión son el sentido de la acción política, del hombre como ser político. Por ello insiste en que la comunidad es vinculación entre personas basada en el discurso y en que el debate se constituye como la esencia misma de la vida política³⁶. Este espacio muestra el debate público de la ciudadanía como opiniones compartidas con otros y como acciones concertadas que dan lugar al poder. Así se produce en Arendt la transformación del estar abierto heideggeriano de los fenómenos en un aparecer en un espacio público generando por medio de la acción y la palabra el poder constituyente, lo cual significa que el espacio público no es solamente un espacio de carácter visual (ver y ser visto), sino también auditivo (hablar y debatir sobre lo común para crear ese espacio político) y un espacio a realizar (el poder es acción concertada, no soberanía institucionalizada). En todos los sentidos, este espacio público requiere una política de la presencia en la que los actores interactúan y en esa interacción crean un espacio común que sin ellos no existiría.

De este modo, Arendt no ofrece a la política otras posibilidades de acción que la concertada, que la interacción plural que en su misma acción, y solo durante el tiempo que dura dicha acción, es el poder constituyente que crea el espacio de aparición y posteriormente lo mantiene. Esto supone una política de la presencia en la que los sujetos que interactúan se reconocen como iguales (por y ante la ley), como ciudadanos que establecen los límites y el sentido del espacio público, del espacio común. Sin esa presencia de sujetos libres que crean los marcos adecuados para la igualdad no hay, por tanto, política, ni espacio visual ni auditivo que sea común a los seres humanos; no hay un mundo humano. Todo esto significa que la crítica de Arendt a la filosofía moderna abre a una concepción del poder como una actividad humana, libre y plural en la que los seres humanos adquieren una igualdad formal ante la ley. Por tanto, la comunidad política es artificial y se mide por la *humanitas* expresada en esa agrupación presencial de seres humanos (espacio fenomenológico de aparición) que detentan el poder constituyente y canalizan su transformación en poder constituido. En ningún caso, la alemana contempla la posibilidad de romper la presencia ni por vía de la otredad ni por vía de la intervención de las TIC. Arendt y su visión de la política sigue dentro de la tradición fenomenológica en la que el espacio de aparición es presencial: aquí y ahora de la pluralidad de actores y espectadores.

Políticas de la ausencia: la reducción fáctica de la desmedida del otro

Frente a esta re-orientación del estar abierto heideggeriano de los fenómenos hacia el aparecer y presenciarse en un espacio público, las nuevas posturas post-estructuralistas acerca de esta apertura van a radicalizarla hasta la ruptura de la posibilidad o necesidad de la presencia. Si bien las lecturas y valoraciones van a ser completamente diferentes e incluso contrarias según se trate de unos u otros autores, el aspecto común a todos ellos es la im-posibilidad en la actualidad de concebir la acción política como acción concertada de un grupo presente en un mismo espacio de aparición, ya sea este físico o virtual.

³³ “Por otra parte, la libertad ha cambiado de lugar; ya no reside en la esfera pública, sino en la vida privada de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público. Libertad y poder se han separado, con lo cual ha comenzado a tener sentido la funesta ecuación de poder y violencia, de política y gobierno y de gobierno y mal necesario”, Arendt, 2004, p.138.

³⁴ Cfr. Arendt, 1998, p.231.

³⁵ Esta doble consideración ha dado lugar a un intenso debate sobre la prioridad en la obra arendtiana del modelo agonal o el asociativo.

³⁶ Esta idea está presente en la *Condición humana*, en cuyo prólogo afirma que el discurso es lo que hace político al ser humano. Cfr. Arendt, 1993, p.4.

A este respecto, Jacques Derrida y Paul Virilio tal vez representen las dos posturas más polarizadas sobre la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de una verdadera política de la ausencia, manteniendo el primero la imperiosa necesidad de hacerla posible fácticamente como deber ético de respeto a la otredad del otro, y declarando el segundo que las nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación ya han puesto en funcionamiento una política de la ausencia a la que nadie puede escapar y que es precisamente esta nueva política dromológica la que ha hecho imposible mantener el espacio de aparición necesario que permita el acto decisional consensuado por parte de una comunidad. Entre dichas posturas extremas, la teoría política de Negri y Hardt, basada en la ontología spinozista de Gilles Deleuze, tratará de desarrollar los conceptos y realineaciones básicas que permitan el desarrollo de nuevas relaciones de asociación política mediante un novedoso tipo de presencia móvil, fragmentada, múltiple, molecular y rizomática.

Comenzaremos con Derrida. Al igual que en el caso de la pensadora hebrea, la teoría política del filósofo sefardí se caracteriza por una oposición explícita a todo totalitarismo político, centrándose al igual que ella en la crítica de cualquier consideración “nacional” o supuestamente “natural” de la política. Concretamente, el objetivo último de Derrida es intentar desenlazar todas las anudaciones históricas que, de forma consciente e inconsciente, se han producido entre los conceptos de “amistad”, “familia” o “fraternidad”, y “com-unidad” presentes en toda teoría orgánica de la política³⁷. Ahora bien, para Derrida, la crítica a las concepciones “naturales” de la política no está orientada hacia una concepción “artificial” de la política como técnica de la igualación de las diferencias otorgadas por la naturaleza, sino que la intención del filósofo francés va a ser, por el contrario, dar aparición al otro en cuanto diferencia pura e irreductible a toda “igualación”; esto es, en cuanto otredad. Así, yendo a los fundamentos más íntimos del totalitarismo y viendo las incómodas relaciones de base que su estructuración conceptual guarda tanto con los principios de la Revolución Francesa [sobre todo en lo referente a la igualdad y la fraternidad], como con las teorías comunitarias del *Buon Governo* de las ciudades-estado republicanas, Derrida va a tratar de asentar las bases de una nueva noción de amistad completamente anti-fraternalista, como relación social básica que posibilite una política de la ausencia que no exija la identificación fija del otro dentro de una estructura com-unitaria cerrada.

Para este propósito, basándose en las obras de Nietzsche y Blanchot, el filósofo francés delinea una concepción de la amistad fundada en un “reconocimiento de la extrañeza común”, de la afirmación de la diferencia del otro en cuanto singular absoluto³⁸, que transforme la anudación originaria de la amistad con la noción del prójimo, hacia la no-relación de la amistad con el dejar marchar al otro en cuanto otro: “Amistad del solitario por el solitario. Nietzsche pedía esto, esta ‘comunidad sin comunidad’, este lazo sin lazo [...] cuando el ‘sin partición’ y el ‘sin reciprocidad’ vienen a sellar la amistad, la respuesta o la responsabilidad de la amistad”³⁹.

³⁷ “La figura del amigo parece que forma parte espontáneamente de una configuración familiar, fraternalista y en consecuencia androcentrada de lo político. ¿Por qué el amigo sería como un hermano?”, Cfr. Derrida, 1998, p.12.

³⁸ Esta consideración de la amistad y las relaciones sociales como respeto absoluto a la otredad del otro lleva directamente a los orígenes levinasianos del pensamiento de Derrida. En última instancia, desde el punto de vista de la fenomenología trascendental, va a ser precisamente el reconocimiento de mi “experiencia del otro”, en tanto que irreductible a mi ego — irreductible precisamente porque él también es ego, porque es, como yo, origen de un mundo y no puede estar todo él dentro del mundo, de “mi” mundo—, la cuestión que introduzca la ausencia en tanto que ausencia de lo que no está en “mi” mundo fenomenológico, precisamente porque está en el mundo del “otro”, y por tanto como fenomenológicamente anterior a la presencia de “mi” mundo para mí, puesto que el otro es parte con-figurante de mi propio mundo. En otras palabras, puesto que la otredad del otro consiste en ser origen de un mundo fuera del mío, pero que a la vez co-constituye el mío, la otredad de mi mundo es previa a mi mundo, marcando de esta forma una ausencia originaria en el origen mismo de la presencia a mí de mi propio mundo. Por esto mismo Derrida podrá afirmar que “lo otro, lo completamente otro, sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no manifestación y en una cierta ausencia [...] su fenómeno es una cierta no fenomenalidad, [...] su presencia (es) una cierta ausencia”, Cfr. Derrida, 1989, p.123. O años más tarde, “el acceso al alter ego no se da en ninguna intuición originaria, sólo en una analogía, en lo que él llama una ‘apresentación’ analógica. Nunca se está del lado del otro, de su aquí-ahora originario, nunca se está en su cabeza, si se quiere. Brecha esencial en la fenomenología”, Derrida, 2003, p.329.

³⁹ Cfr. Derrida, 1998, p.326.

De esta forma, lo común de la com-unidad de la presencia, de las políticas de la presencia, es transformado en la apertura radical del por-venir de la otredad del otro tanto en mí como en la comunidad, siendo lo común a los dos únicamente la relación que establece la llamada al otro, a su otredad, no para transformarlo e integrarlo en la com-unidad, sino para llamar precisamente su otredad; es decir, todo aquello que en el otro no es ni puede ser presencia pero sí, paradójicamente, espacio de aparición de su otredad como ausencia irreductible a cualquier com-unidad. En palabras de Derrida, “no se trata ya de fundar, sino de abrirse al porvenir”⁴⁰. En última instancia, el otro como crisis permanente de la política de la presencia supone ya no la *crisis de la República* por la tiranía de la democracia parlamentaria, sino la crisis definitiva de todo sistema de consejos y de toda consideración com-unitaria de la participación ciudadana. El otro es, en definitiva, la crisis misma de la noción de ciudad y de ciudadano. Ningún sistema federal tiene, por tanto, cabida en Derrida.

Por último, esta apertura radical al por-venir implicaría para Derrida la necesidad de reconsiderar completamente las estructuras conceptuales básicas desde las que se ha construido la noción de justicia como guía fundamental de las relaciones jurídicas de una com-unidad. Una consideración, hasta la fecha, plenamente económica y basada en el reconocimiento de una deuda y su consecuente retribución, lo que lleva directamente a la noción de “derecho a”. Una conceptualización, además, cuya teleología propia no es sino la utopía de la plena armonía del mundo o del perfecto equilibrio –referencia a la simbología de la balanza- de un cuerpo político plenamente homogéneo y organizado orgánicamente. Como es lógico, desde la postura derrideana, esta visión de la justicia y el “derecho a” suponen, frente a toda ideología humanista y humanitaria, la base última de la conceptualización propia de las políticas de la presencia que ha llevado, previa radicalización, a los totalitarismos políticos de los siglos XIX y XX. Frente a ella, la absoluta novedad y desequilibrio que implica la ausencia originaria de la otredad del otro en el interior mismo del espacio de aparición político de una no-com-unidad llevan a Derrida a abrir el horizonte de posibilidad de una nueva conceptualización de la justicia no basada ni en la retribución de una deuda ni en el juego contable de la suma cero, sino en la apertura a una noción de justicia que, más allá del derecho, “esté a la medida de su desmedida”⁴¹.

Ahora bien, es precisamente esta necesidad de “des-medida de las relaciones jurídicas”, que para Derrida se constituye como condición indispensable para poder atender políticamente a la apertura radical que supone la otredad del otro, la que, desde el punto de vista de Virilio, ya está en marcha, si bien su configuración histórica depende de factores tecnológicos por completo ajenos a toda fenomenología trascendental de corte derrideano. Pero el francés sostiene que ni sus fines ni su origen radican en posibilitar la apertura a la otredad del otro, sino que su consideración de la ausencia implica únicamente una disminución fáctica y estratégicamente buscada de las políticas de la presencia. Es decir, antes que posibilitar la atención política de la otredad del otro, estas características suponen, por el contrario, la guetificación y expulsión de toda otredad al mundo de la política de la presencia. Mundo en plena crisis y en camino de desaparecer.

Implica, por tanto, la imposibilidad misma de toda política si, como Virilio, entendemos esta como la posibilidad de crear un espacio de aparición de la voluntad y toma de decisión de una pluralidad de personas. Esto es debido a que la completa des-medida de toda referencia espacio-temporal propia de las TIC supone directamente la imposibilidad de abrir dicho espacio decisional en cuanto espacio temporal que permita la re-flexión previa a toda decisión: “Hoy, la tiranía del dictador es reemplazada por la tiranía del tiempo real, que significa que ya no es posible mediar democráticamente el tiempo en aras de tomar decisiones”⁴².

La razón última de todo ello radica en la inversión que el desarrollo de las TIC ha efectuado sobre el régimen panóptico de lo político como espacio en el que cada uno ve y es visto. A este respecto, Virilio sostiene que se ha producido la desaparición de las relaciones clásicas de la geopolítica. Si bien con anterioridad a la existencia de misiles videodirigidos por un ordenador instalados en los mismos y autoguiados mediante GPS y una cámara de video, las condiciones de estrategia geo-

⁴⁰ Cfr. Derrida, 1998, p.338.

⁴¹ Cfr. Derrida, 1998, p.338.

⁴² Cfr. Armitage, 2001, pp.92-93.

política radicaban en las técnicas de visibilidad del territorio y del espacio de aparición geopolítica de unas comunidades perfectamente identificables y delimitadas; con posterioridad, y dada la asimetría de las capacidades tecnológicas entre los distintos Estados-nación, se ha promovido la inversión del principio de visibilidad, pues una vez identificado visualmente el objetivo, la batalla ya ha sido prácticamente ganada. De esta forma, la lucha por la visibilidad política ha sido llevada del ámbito de la reclamación de un espacio político universal de aparición que garantice lo que Arendt denominó “el derecho a tener derechos” hacia el ámbito militar de resistencia a las sociedades de control panóptico. En la actualidad, la política internacional o intercomunitaria implica, como condición *sine qua non* de supervivencia, el no ser visto, con todo lo que ello supone para la condición política de los habitantes de cada com-unidad.

Además, junto a esta ceguera autoinducida a toda otredad de la comunidad política propia, que paradójicamente promueven a nivel institucional las actuales TIC, debemos añadir la ceguera política debida a la inmediatez procurada por la hiper-aceleración que ha experimentado la velocidad de procesamiento de la información, cuya consecuencia fáctica consiste en la automatización progresiva de unos procesos de decisión más rápidos que la posibilidad misma de percepción física del ser humano y de la tramitación y reflexión de las comunidades políticas⁴³. Una velocidad de procesamiento de la información que, en realidad, se erige como única causa eficiente de esa desmedida jurídica buscada por Derrida para dar posibilidad de aparición a la otredad del otro y que, además, posee las mismas características que las comentadas por Derrida.

Así, al igual que la desmedida derrideana, la desmedida jurídica que se está produciendo en la actualidad supone la pérdida de toda mensurabilidad de las relaciones políticas. Una pérdida de mensurabilidad que ha supuesto no únicamente la disolución de las políticas de la presencia sino, precisamente como quería el mismo Derrida, la disolución fáctica de los conceptos mismos de humano, humanidad, y humanismo, con toda la ideología fraterno-centrada que implicaban, pues, en palabras de Virilio, “las nuevas tecnologías traen a efecto las tres características de lo Divino: Ubiquidad, Instantaneidad, e Inmediación”⁴⁴. En otras palabras, lo que la desmedida introducida por las TIC ha provocado es la pérdida de la noción primaria con la que el hombre se medía a sí mismo, su principal elemento de comparación y medida. En lugar de propiciar el espacio de aparición de la otredad del otro como ausencia irreductible, las políticas de la ausencia proporcionadas por las nuevas TIC han introducido la otredad radical de lo divino en el interior de las relaciones políticas entre humanos hasta tal punto que se ha hecho imposible identificar siquiera la otredad como otredad, reconocer la desmedida como desmedida. En otras palabras, la introducción dentro de las relaciones político-sociales de las características básicas de la otredad radical con la que históricamente se había medido a sí mismo el hombre *qua* Hombre ha promovido la aparición de un mundo en régimen de inmanencia plena en la que es la misma política de la presencia corporal, que aún otorga sentido a las nociones del aquí y ahora, del *hic et nunc*, la que se está convirtiendo en la otredad olvidada de las políticas de la ausencia. Esta inmanencia espaciotemporal inducida tiene dos conse-

⁴³ Por último, existiría una tercera ceguera causada por las TIC, comentada por Virilio en *La máquina de visión* y denominada por él mismo como *Estética de la desaparición*. En contraposición a la “estética de la permanencia” propia de las técnicas de representación tradicionales como la arquitectura, la escultura o la pintura renacentistas orientadas a propiciar la aparición de la forma sobre un soporte material con el objetivo de que permaneciera perceptible en el mismo, la “estética de la desaparición” propia de la fotografía, el cine, o las tele-comunicaciones se basa no ya en la progresiva des-materialización de sus espacios de aparición sino, fundamentalmente, en la “ilusión” óptica de la “permanencia de una ausencia”. Así, por ejemplo, la percepción propia del cine como movimiento se produce precisamente porque somos incapaces de percibir el paso de la presencia de un fotograma a la presencia del siguiente, de modo que lo que propiamente se percibe como “algo” realmente es la ausencia de la permanencia mínima que permita al sujeto adquirir una memoria del estatus real de lo percibido, en tanto que micro-permanente. Es decir, fenomenológicamente, las nuevas técnicas de representación de la realidad en tanto que medida espacio-temporal de esta han reducido su unidad de medida, en este caso el lapso de 1/24 de segundo que existe entre fotogramas, en aras de lograr intencionadamente la no-percepción de lo exhibido, sino la ilusión de una imagen virtual no existente, ni siquiera en nuestra retina, consistente únicamente en la decodificación que nuestro cerebro, desbordado por la velocidad en la sucesión de los fenómenos, realiza.

⁴⁴ Cfr. Armitage, 2001, p.38.

cuencias básicas fuertemente interrelacionadas: La reificación del accidente como ontología política y del Imperio como su aparentemente estable régimen jurídico internacional.

Para Virilio, concebida la técnica bajo el dominio de la dromología, su esencia no es sino su identificación con lo accidental. Así, la esencia de la percepción en las actuales relaciones sociales, políticas y económicas, consiste en una condición donde lo único que permanece presente es, no ya el constante cambiar de un mundo en el que ya nada permanece y todo se ha vuelto accidental como en el *Nervenleben* expuesto por Simmel en *La filosofía del dinero*, sino que lo que propiamente permanece es la condición de inesperado, de inaccesible, de inconmensurable. Esta es la razón por la que Virilio se opone explícitamente a la tradicional consideración filosófica según la cual el accidente es relativo y contingente, y la sustancia, absoluta y necesaria: “Del latín *accidens*, la palabra alude a lo que sobreviene imprevistamente en el aparato, sistema o producto, lo inesperado, la sorpresa del desperfecto o la destrucción. Como si ese ‘desperfecto pasajero’ no estuviera a su vez programado, en cierto modo, para que aparezca al ponerse en ejecución el producto”⁴⁵.

Siendo estrictos, la realidad de la desmedida de las TIC ha vuelto posible la apertura radical al por-venir puro que buscaba Derrida, pero este por-venir que se ha abierto irremediabilmente no es de ningún modo el por-venir del otro en su otredad, sino el por-venir de “lo imposible de prever” como el mismo Derrida conceptualizaba el futuro. Un por-venir que, además de fundir presente y futuro de forma tal que en ninguno de los dos se puede ya pre-ver nada, no conlleva la apertura a la recepción de la otredad, sino la ceguera total ante cualquier fenómeno, ausente o presente, precisamente por la incapacidad de su propia de-limitación. Lo que las TIC han abierto realmente es un por-venir como imposibilidad de localizar, de esbozar siquiera, algo hacia lo que dirigir nuestros intentos de medición que posibiliten la apertura de un espacio de aparición tanto de presencia como de ausencia. Si, en palabras de Lacan, “se mira lo que no se puede ver”, para Virilio las nuevas condiciones de percepción virtual a tiempo real, es decir, las percepciones caracterizadas por la inmediatez, la intermediación y la ubicuidad, traen consigo la ceguera absoluta, no de la visión, sino de la mirada. El otro en cuanto otro ha quedado, por definición, erradicado del espacio de aparición buscado por las políticas de la ausencia. Lo que ha traído fácticamente la apertura al por-venir no es la otredad ni la ausencia del otro. Es, únicamente, el accidente total.

Por otra parte, como infraestructura jurídica de esta inmanencia plena, el Imperio, descrito por Negri & Hardt en su famosa obra, supone precisamente esta fluidificación y movimiento perpetuo que para Arendt caracterizaban el constante movimiento del aparato de dominación burócrata del totalitarismo, lo que en la actualidad ha sido plenamente logrado por el nuevo neoliberalismo del accidente. Desde este punto de vista, Negri y Hardt resaltan tres características propias de la estructura imperial paralelas a la burocratización totalitaria y la des-medida comentada por Virilio:

1. La falta de límites espaciales mensurables: “El dominio del imperio no tiene límites. Ante todo, pues, el concepto imperio propone un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial o que, más precisamente, gobierna todo el mundo civilizado”⁴⁶.
2. La falta de límites temporales mensurables: En sus propias palabras, el Imperio es “un orden que efectivamente suspende la historia y, en consecuencia, fija el estado existente de las cosas para toda la eternidad”⁴⁷.
3. El carácter construido y total de la política: “El dominio del imperio opera en todos los registros del orden social. El imperio no sólo gobierna un territorio y a una población, también crea el mundo mismo que habita”⁴⁸.

FMI, Banco Mundial, OTAN, y ONU conforman de este modo, por paradójico que parezca, la auténtica crisis de los Estados-Nación no como crisis del poder soberano, sino como crisis de su capacidad de garantizar Derechos Humanos: Las actuales políticas de la ausencia no tratan ni de lo humano ni de “derecho a” alguno, y en contra de lo que ontológicamente pueda afirmar el filósofo

⁴⁵ Virilio, 2006, pp.112-113.

⁴⁶ Negri & Hardt, 2005, p.17.

⁴⁷ Negri & Hardt, 2005, p.17.

⁴⁸ Negri & Hardt, 2005, p.17.

sefardí, ni lo humano ni el “derecho a” van a conseguir efectividad real por el poder perlocutivo del lenguaje. En la actual política de la ausencia, ni la fe en el lenguaje ni la fe en el discurso crean ya entidades jurídicas. Las palabras ya no tienen la capacidad de hacer cosas. La autoridad ha migrado. Ya no se encuentra en el lenguaje, ni siquiera en el código. Y únicamente nos queda la ceguera panóptica provocada por la velocidad de unas transferencias supuestamente com-unicativas. La política de la ausencia ha llegado, pero no por la otredad del otro, sino a base de transformarnos a todos en la otredad respecto de nosotros mismos. Un estado vital que hace ya tiempo fue bautizado técnicamente como “alienación” se delinea como base ontológica de los post-ciudadanos más allá de lo humano que estamos deviniendo. En esta situación no cabe ya nostalgia alguna respecto a las teorías políticas del pasado. La política es y no puede ser más que la apertura absoluta del por-venir. No hay ya más otredad ni más ausencia que la irreductible desmedida temporal. La ausencia de las políticas de la ausencia es cada vez mayor y la crisis de la filosofía de la presencia más aguda.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- (1993). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- (1998). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- (2004). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Armitage, J. (ed.). (2001). *Virilio live: Selected Interviews*. London: SAGE.
- Brunkhorst, H. (2006). *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2003). *Papel Máquina*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrié, C. (2007). Le pouvoir du peuple entre nation et fédération. En AA.VV., *Hannah Arendt: Crises de l'État-nation. Pensées alternatives* (pp. 65-77). Paris: Sens & Tonka éditeurs.
- Heuer, W. (2007). L'Europe et ses réfugiés. Hannah Arendt et la nécessaire politisation des minorités. En AA.VV., *Hannah Arendt: Crises de l'État-nation. Pensées alternatives* (pp. 181-194). Paris: Sens & Tonka éditeurs.
- Mahrtdt, H. (2007). Le milieu de l'exil (1933-1940). En AA.VV., *Hannah Arendt: Crises de l'État-nation. Pensées alternatives* (pp. 37-48). Paris: Sens & Tonka éditeurs.
- Negri, A. y Hardt, M. (2005). *Imperio*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Taminiaux, J. (2007). La déconstruction arendtienne des vues politiques de Heidegger. En AA.VV., *Hannah Arendt: Crises de l'État-nation. Pensées alternatives* (pp. 15-33). Paris: Sens & Tonka éditeurs.
- Tassin, E. (2007). Le peuple ne veut pas. En AA.VV., *Hannah Arendt: Crises de l'État-nation. Pensées alternatives* (pp. 301-315). Paris: Sens & Tonka éditeurs.
- Villa, D. (2007). Généalogies de la domination totale: Arendt et Adorno. En AA.VV., *Hannah Arendt: Crises de l'État-nation. Pensées alternatives* (pp. 93-112). Paris: Sens & Tonka éditeurs.
- Virilio, P. (1988). *The Vision Machine*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1988). *Estética de la Desaparición*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- (2006). *El accidente original*. Buenos Aires: Amorroutu Editores.

SOBRE LOS AUTORES

Julia Urabayen: Licenciada en Filosofía en 1995. Doctora en Filosofía en 2000 con una tesis dedicada a la antropología de Gabriel Marcel. Profesora Titular de Filosofía en 2007. Su área de investigación es Corrientes Actuales de Filosofía. Su investigación ha estado centrada principalmente en los siguientes autores: Marcel, Levinas, Bergson y Arendt. Ha publicado 3 libros y editado un número monográfico. Ha publicado diversos artículos en revistas de prestigio nacional e internacional, así como varios capítulos de libros. Desde 2007 forma parte de la Junta de Dirección del Consejo de Humanidades de la Universidad de Navarra y desde 2012 es su Directora.

Jorge León: Coordinador de Investigación de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad San Jorge desde 2012, donde imparte las asignaturas de Urbanismo III y IV y Cultura y Teoría en Arquitectura V y VI como profesor titular. Arquitecto Superior (2007), Licenciado en Filosofía (2008), Doctor en Historia (2011), Diploma en Estudios Artísticos por la Universidad de Navarra (2012). Especializado en Diseño y Programación Web (2012) e Infoarquitectura (2013). En

2012 abre junto a sus socios Ismael Martín y Ana Ruiz, el despacho de Arquitectura MLDG, intencionalmente orientado a un enfoque altamente interdisciplinar que abarca arquitectura, urbanismo, diseño, teoría del proyecto, y diversos proyectos artísticos como el diseño de escenografías, la dirección de cortometrajes, o la realización de obras de teatro, performances, y arte on-line caracterizados todos ellos por una fuerte presencia de las nuevas tecnologías de comunicación.