

El poder comunicativo en Arendt y en Habermas

Communicative Power in Arendt and Habermas

Mario Di Giacomo

*Universidad Católica Andrés Bello
Caracas-Venezuela*

Resumen

Este trabajo aborda la visión arendtiana de la política, entendida como mundo humano común y mantenido en común a través del discurso. La sociedad como lenguaje se aparta de la peligrosa posibilidad de la unicidad discursiva en la vida política. La abolición de la pluralidad se encuentra en las antípodas del pensamiento de Arendt. Su *telos* es, más bien, contra toda figura totalitaria, la reivindicación de una política ceñida a la esencial relatividad de la *doxa*. El “nosotros” de la política se produce así en la confluencia de perspectivas particulares. Habermas se opone parcialmente a Arendt, pues asume que su perspectiva carece de un canon ideal que permita distinguir un falso acuerdo de un acuerdo genuino.

Palabras clave: Poder comunicativo, consenso, *doxa-episteme*, republicanism, ética discursiva.

Abstract

This paper focuses on Arendt's vision of politics, understood as a common human world kept in common through discourse. Society as language separates itself from the dangerous possibility of discursive unicity in political life. The abolition of plurality is found in the antitheses of Arendt's thought. Its *telos* is against any totalitarian figure, the vindication of a policy surrounded by the essential relativity of the *doxa*. The “we” of politics is thus produced in the confluence of personal perspectives. Habermas is partially opposed to Arendt because he assumes that the Arendtian perspective lacks an ideal canon to distinguish a false from a genuine agreement.

Key words: Communicative power, consensus, *doxa-episteme*, republicanism, discursive ethic.

Los pensadores solitarios, alejados del vulgo, devienen en tiranos espirituales. Lo escrutado por el ojo público termina por ser absorbido en la dimensión de las habladurías que todo trivializan. La luz de lo público no poseería así, entonces, aquella vieja grandeza reflexiva que desde Parménides y Platón se ha opuesto al reino de la política. Según Arendt, Lessing quiere humanizar el mundo por medio de un discurso incesante¹; Jaspers, en una comunicación sin límite²; Rorty, por su lado, en una grande conversación universal. La Verdad, en capitales, contrariando Arendt el *dictum* del Evangelio, no nos hace libres; antes bien, en nuestra época desprovista de certezas, que ha ido a la par con el retiro de los dioses (*diis dii curent*³) y nuestra autoasunción como dioses disminuidos, la posesión de la verdad ya no nos haría libres. Deportados de los lugares trascendentes, o huidos a duras penas de ellos, ya no existe el espacio genuino que pueda conmensurar todos los discursos posibles: al no existir el texto eidético que originariamente contiene en sí la traducción de los textos subsidiarios, el fin de la pluralidad se encuentra en realidad muy lejos. Entre *doxa* y *aletheia*, la vena rebelde de una multiplicidad muy humana optaría por ladear las altas pretensiones de cualquier forma de platonismo, y correr, más bien, hacia la arriesgada apuesta de un discurso parcial que no sacrifica su íntima relatividad. La sabiduría de este mundo radicaría precisamente allí donde cualquier divinidad encubierta ha sido erosionada. Los mutismos de la trascendencia, tanto del *topos ouranos* platónico, como del *Deus honoratur silentio*, de Tomás de Aquino⁴, no

1 Cfr. ARENDT, Hannah: *Hombres en tiempos de oscuridad*, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1992, p. 40.

2 Cfr. *ibid.*, p. 71.

3 “Que los dioses se ocupen de los dioses”. Véase CAMPS, Victoria VALCÁRCEL, Amelia, *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus, 2007, p. 198.

4 A Dios se lo alaba mediante el silencio. Ésta es sólo una de las lecturas posibles de Tomás. La otra, al éste admitir un *duplex ordo in rebus* (doble orden en las cosas, uno natural y uno sobrenatural), permite una cierta independencia de la naturaleza y del conocimiento humano. Marsilio de Padua instala su paráfrasis jurídica sobre esta autonomía relativa despreñada de las líneas tomistas para así inaugurar la sede de la justicia (*sedes iustitiae*) en el mismo pueblo, referida exclusivamente a la *vita mundana*. De allí que en esta fórmula populista de gobierno -advierta el lector que estamos hablando del siglo XIV- la ley es la *regula actuum humanorum*, esa medida de los actos humanos que los hombres aprueban para sí mismos en una sociedad que avanza hacia su propia secularización. La *lex* es concebida como originada en la comunidad de ciudadanos y se la piensa no ya como *donum Dei*, sino como *oculus ex multis oculis*, como el ojo que resulta de muchos ojos, como la perspectiva que brota desde múltiples perspectivas. Son

resisten esta práctica que evacua como no-humano -o como anti-humano- aquello cuya verdad no puede ser comunicada. El silencio en que se guarda el misterio ha de ser desalojado para que el sujeto asuma su realidad en el espacio y tiempo que esta inevitable contingencia custodia. Protesta Arendt contra estas soledades que contienen en sí la clave de bóveda de todos los textos parciales, cuya validez sólo puede venir desocultada en el *scriptorium* de una divinidad inefable, pero al mismo tiempo infalible. Los textos escritos *digito Dei* son *eo ipso* expuestos en renglones torcidos, demasiado torcidos como para ser descifrados. El retiro umbrátil de los dioses y de sus motivaciones secretas, alejadas del común de los mortales, se convierte así, paradójicamente, en el momento asegurador en contra de toda *praxis* que decante en acuerdos convencionales. Teología y naturalismo no hacen sino resguardar la verdad de las intervenciones oportunistas y de las demagogias de turno. Más allá de todo rasgo faccional, esos mundos que invierten el único mundo conocido no atestiguan más que el (vano) intento por hacer experiencia de sentido y construcción de significaciones, dejadas éstas de las parciales perspectivas humanas. Para Arendt esta inversión es la que habría de invertirse, advirtiendo, *in primis*, la necesidad de una sustitución saludable: la del punto de vista de la eternidad (*sub specie aeternitatis*) por el punto de vista estrictamente humano (*sub specie hominis*). La unidad de los acuerdos, por consiguiente, no está dada de antemano, de una vez y para siempre en las ilegibles líneas de una metafísica destronada, sino que se halla al final de prácticas comunicativas merced a las cuales los hombres se convencen a sí mismos de sus posturas argumentativas, convencen a los demás, o son convencidos por éstos. Se ha de vivir y se ha de saber, pues, en la atmósfera de una conveniente sobriedad: *sapere et vivere ad sobrietatem*.

La filosofía no es ya el intento de huir del tiempo y de contrarrestar el azar, y se ubica, hoy, en los confines del lenguaje. Es la filosofía un intérprete que media conflictos e intenta clarificar los órdenes morales y sociales⁵ situados en el intramundo, en la vida cotidiana de los hombres. No acepta más inversiones platónicas entre la apariencia y el ser, haciendo en

éstas las vísperas de la concepción ascendente de gobierno durante el Medioevo, eso que Ullmann denomina la vía "hacia el populismo". Cfr. ULLMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pp. 235-280.

5 Cfr. RORTY, Richard: *¿Esperanza o conocimiento?*, Buenos Aires, FCE, 1997, p. 72.

lo real una misteriosa maniobra, que lo existente no sea real, que lo real no exista. El *pathos* antimetafísico ha cumplido con su destino en las riberas del presente filosófico. Ha perdido la filosofía tanto arrogancia en relación al hombre, como humildad en relación a Dios. Ya no puede hurgar en el secreto centro de una *physis* que es inmune a la mayor parte de los mortales y descubrir la verdad prelingüística que allí se ausculta; y no puede ya ponerse a los servicios de una ciencia superior, la teología, enfilada a lo Eterno. Menos que *ancilla theologiae* (sierva de la teología), se ha convertido en “*ancilla vitae*”⁶ (sierva de la vida), protestando en contra de la soledad del mundo, de las praderas del ser, haciendo ascos del filósofo aislado en el silencio de sus altas montañas. Se ha infiltrado en las entrañas del mundo y se las ha de ver con el ruido y la furia que de éste dimana. La renuncia a su vieja soberanía metafísica, y al *pathos* no reconocido que ella inscribe, la deposita sobre un suelo ausente de verdades categóricas. En este pavimento reconoce su humildad para relacionarse con la pluralidad del mundo, aunque esta misma pluralidad guarde en sí todavía los espectros malamente sostenidos de las ideas aseguradoras de contingencias radicadas en el pasado. Está aquí con todos, sin privilegio posible. Las consecuencias derivadas del absoluto lo hicieron, a éste, pedazos. Las huellas de la razón en la historia mostraron su propia sinrazón, así como el amanecer en la propia historia de una no reconocida violencia. Un despliegue que ha servido a su propia disolución. Si existe alguna verdad, ésta es comunicativa, la verdad “desaparece y no puede ser concebida fuera de la comunicación.”⁷

Comentando algunas líneas escritas por Jaspers, Arendt rebaja el rango de la verdad, la exime de su rasgos dogmáticos, y la ve emergiendo de una razón que intenta hacer comprensible la pluralidad del mundo, pero bajo el aspecto más dócil de lo razonable: la comprensibilidad de las verdades en un intercambio que no puede ser sino horizontalmente humano. Así las cosas, si hay una unidad humana, una humanidad, ésta no puede sino ser conseguida a través de una “comunicación sin límite”⁸, como lo expresó Jaspers en su oportunidad. La “sierva de la vida”, la filosofía destronada de sus pretensiones absolutistas, corre a la par de esta renuncia. El diálogo en soledad, en sí

6 ARENDT, H., *Hombres en...*, *op. cit.*, pp. 72 y 79.

7 *Ibid.*, p. 71.

8 *Ídem.*

mismo imposible, que digiere todas las cosas y las somete a la identidad de sí de un *ego* voraz, debe renunciar a ese *contemptus mundi* (desprecio del mundo) y mezclarse de una vez con aquello que había expulsado de su territorio: debe hablar no al Hombre, sino con los hombres. La inmortalidad, el *athanatizein* de Aristóteles, que comenta Arendt en varias ocasiones⁹, requerida a la disciplina filosófica recuerda su estatuto humano, demasiado humano, y habla ahora desde esa medida. La finitud es el límite de esa aspiración. La finitud es la modestia de esa aspiración. Concebidas como una sola cosa la verdad y la comunicación, esta filosofía “ha dejado de lado la proverbial torre de marfil de la mera contemplación”¹⁰, como ha rechazado de sí la antipolítica que de ella desprende al separar el mundo político de los hombres, la *polis* y las opiniones allí emitidas, del mundo del retiro en aristocrática soledad, donde brotaría el desnudo reino de las verdades eternas, la academia y la *episteme* que allí se consolida¹¹. La filosofía no se excusa, pues, de los desastres del mundo, sino que los asume, trezándose con ellos. Como no hay privilegios epistémicos para ella, entonces sus certezas las debe arraigar en la mera convención, ya que el par antagónico *nomos-physis* es insostenible¹². De este modo, la naturaleza es desplazada, y con ese desplazamiento cae por fuera de la reflexión filosófica la altura platónica que ahora se lee y se resigna en el *nomos*, apartándose de lo que ha sido siempre, *quod quid erat esse*, y separándose del medieval *secundum Deum vivere*. Disuelta la santa edad de todas las cosas, el *nomos* aparece en solitario. Y nosotros solitarios ante él. Sin el Otro, nos hemos quedado como uno más entre los otros, un particular entre particulares, pagando el precio de esta libertad poco ha conquistada. El “paso de lo a priori a lo a posteriori”¹³ se ha consumado. Nos hemos quedado a solas en esta suerte de *navis stultorum*¹⁴ a la deriva. Abandonar las jerarquías podría reanudar el lazo entre filosofía y política. La ancestral división entre *vita activa* y *vita contemplativa*, entre política y filosofía, y la ordenación habitual de sumisión de aquella a ésta, nos deja a merced de un murmu-

9 Cfr. ARENDT, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 105-106.

10 ARENDT, H., *Hombres en...*, *op. cit.*, p. 71.

11 ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1997, p. 82.

12 Cfr. RORTY, R., *¿Esperanza o...*, *op. cit.*, p. 45.

13 ARENDT, H., *¿Qué es...*, *op. cit.*, p. 143.

14 Nave de los locos.

llo de voces. De esta ruidosa babilonia brota la necesidad de una política y de una filosofía política capaz de establecer normas (blandas) para un manicomio. Empero, si las distinciones tradicionales han sido objeto de paulatina anulación, si nos vemos incapacitados para distinguir entre ser y apariencia¹⁵, si no podemos alejarnos del hollado sendero de los hombres, ¿cómo entonces enjuiciar la pluralidad misma sin un fundamento trascendente, sin un criterio normativo universal, a fin de dar cuenta de ella, o cómo ella podrá dar cuenta de sí misma escapando de alguna manera a la arbitrariedad de la convención subjetiva?

Seguramente petrificada por las huellas del horror totalitario, Arendt se enfrasca en una reivindicación del particular, de aquello que en términos kantianos correspondería enunciar al juicio reflexionante, y no al juicio determinante, que lo subsumiría en un universal, esquema o concepto. Tener el particular y no tener una vara con que medirle, es dejar que el particular se despliegue en su carácter incanjeable, no reducible a ningún otro ni a un universal que lo engulliría en sí; juzgar en este sentido involucra una contingencia, ésa que aparece cuando “nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio.”¹⁶ Para ella, la verdad, entendida en su sentido estrictamente dogmático, contiene algo del horror que desea exorcizar. Si una verdad absoluta existe, entonces todas las disputas acaban, como acaba el espacio plural de los hombres, esos “dioses limitados”¹⁷, cuyo mundo común es objeto de discurso y se hace común en esos discursos. El bien de la humanidad, en Arendt, debe repudiar todo absoluto, sea éste teórico o práctico (el imperativo categórico kantiano). En cuanto al segundo absoluto, Arendt, piensa que es propio de una ética despiadada e inhumana. Despiadada porque le pide comportarse al hombre como un Dios, mediante un pacto consigo mismo que se refleja en máximas universales. Máximas que, además, tienen como indicador negativo el dolor: mientras más el dolor aflija al sujeto por desviarse de sus inclinaciones

15 Cfr. PORTINARO, Pier Paolo, “La política como comienzo y el fin de la política”. En: HILB, Claudia (Comp.), *El resplandor de lo público: En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, p. 182; ARENDT, Hannah, *On Revolution*, Bungay, Penguin Books, 1973, p. 101 y ss.; ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 35 y ss.

16 ARENDT, H., *¿Qué es..., op. cit.*, p. 54.

17 ARENDT, H., *Hombres en..., op. cit.*, p. 36.

patológicas, tanto más está en el carril correcto, y tanto más sentirá respeto por sí mismo. Cuanto más dolor, tanto más libre se es. Cuanto más se rechazan los objetos y las inclinaciones patológicas, tanto más están ceñidas las acciones a su propia moralidad. Sufrimiento como indicador de una conducta moral que va en la senda adecuada. Su túnica de Neso, su lecho de Procasto, es la inclinación patológica. Mayor la inclinación patológica de la voluntad, tanto mayor el envenenamiento que la túnica le propina al sujeto. A Dewey le parecía que este imperativo se nutre del amor al prestigio autoritario, al que subyace una tendencia sadomasoquista, como también a Nietzsche, para quien un mal olor a sadomasoquismo, que hiede a sangre y tortura, envuelve el imperativo categórico¹⁸. Pero es que, además, esta ética absoluta es inhumana, pues violenta la relatividad fundamental del mundo interhumano. Con una verdad de este peso que nos grava, no sería posible la libertad, ni el espacio entre hombres que la política hace indispensable, el múltiple ver de la política que reivindica las opiniones (no así la *episteme*) de los hombres, que surgen de entre los hombres: el mundo común de una praxis que se entiende sin absolutos epistémicos impide la antipolítica de una actitud que en la vida contemplativa renuncia a la acción, o, en otros términos, abandona el ágora. Con ello, se evita escapar por completo de la política, reinsertándose así el espacio de inscripción de una multiplicidad argumentativa que no puede sino renunciar a zanjar los discursos por la alusión a una verdad única. La política se hace de esta guisa persuasión, con la esperanza de llegar a un acuerdo con los demás integrantes del mundo humano: *stricto sensu* el acuerdo sólo puede ser “galanteado”, “cortejado” mediante prácticas comunicativas entre los miembros de un colectivo. Carmen Corral afirma que Arendt identifica el hecho de galantear en busca del consentimiento del otro con lo que los griegos llamaban *peithein* (la persuasión)¹⁹. El mundo humano es un “espacio entre” (*zwischen-Raum*)²⁰ donde tienen lugar los asuntos humanos que han vindicado un carácter falible. Sólo se puede humanizar el mundo, y mantenerlo como algo común, como construcción discursiva común, “a través del discurso incesante”²¹.

18 Cfr. RORTY, R., *¿Esperanza o...*, op. cit., p. 82.

19 Carmen Corral es la traductora de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Véase la nota al pie de la página 134.

20 Cfr. ARENDT, H., *Qué es...*, op. cit., p. 57.

21 ARENDT, H., *Hombres en...*, op. cit., p. 40.

Un mundo presa de un discurso totalitario, ya no sería un mundo comúnmente realizado, sino un mundo convicto de la unicidad de ese discurso. No se juzga como juzgan los demás, introduciendo así la identidad en las opiniones. Juzgamos como ausentándonos de nosotros mismos, haciendo presente la perspectiva ajena: vemos desde el punto de vista del otro. No hay obligación lógica en este salto de la imaginación que nos permite, poniéndonos en el lugar del otro, mirar un mismo fenómeno desde varias perspectivas. Aquí sólo puede haber la sollicitación de un consentimiento²², un cortejo que condesciende a un acuerdo. Entonces, como la opinión no está hecha para el aislamiento, sino, al contrario, para la comunicación, se acredita públicamente, esto es, en una comunidad humana. Retirarse de lo público, ponerse a salvo de la mirada de la comunidad humana, insistir en el carácter privado de nuestros juicios, es un índice de que se va en contra de la moralidad. Moralidad “significa que se es digno de ser visto”,²³ por consiguiente, la retirada del ámbito público “es una característica del mal.”²⁴ En la representación de la perspectiva del otro se “supera el egoísmo”²⁵, se remonta ese tipo de yo al que nos hemos acostumbrados, el cual, por no establecer lazos (ni siquiera una religación mundana) con los demás, es también un yo ateo. La objetividad aparece así en la constitución intersubjetiva, en los “yoes” realizados como “nosotros” en la comunicabilidad recíproca de sus perspectivas. Empero, la opinión plural y los particulares en los que ella se va edificando quedan disueltos de un plumazo por la totalidad de un discurso dogmático que se apodera de lo público; al apoderarse sólo uno de lo público, éste desaparece. Si la pluralidad es vista como la guerra de todos contra todos, la tarea de la política será, hobbesianamente, “terminar esta guerra civil con la abolición de la pluralidad.”²⁶

22 Cfr. DENNENY, M., “El privilegio de nosotros mismos: Hannah Arendt y el juicio”. En: HILB, C., *op. cit.*, p. 117.

23 ARENDT, H., *Conferencias sobre...*, *op. cit.*, p. 95.

24 *Ídem.*

25 *Ibid.*, p. 125.

26 DENNENY, M., *op. cit.*, p. 95.

Pero este espanto de la Modernidad, que termina confiscando al particular en favor del Estado, o en cualesquiera otras figuras totalitarias, le resulta repugnante a Arendt. La pluralidad no requiere de esta mediación grandiosa que termina succionándolo, haciéndole perder el rostro definitivo de sus particulares constitutivos. Cree encontrar la vindicación del particular en la *Crítica del juicio*, donde se encuentra, de Kant, la “auténtica filosofía política”²⁷. Juzgar, en este marco teórico, sería alcanzar lo individual, divorciado de una vez por todas de las verdades inasibles, inauditas e inalcanzables para la mayor parte de los mortales. La experiencia de lo particular se da, por consiguiente, en el juicio reflexionante. Para esta pensadora, hemos perdido las varas para medir y las reglas para subsumir lo particular. Sólo se pide al ser humano, ya despojado de los venerables pilares ancestrales, de que comprenda sin categorías preconcebidas, de que juzgue “sin el conjunto de reglas tradicionales de la moralidad”²⁸.

Empero, en Arendt parece producirse un abismo entre teoría y *praxis*, entre acción y comprensión. Ésta se articula sobre comprensiones previas que confirman lo que ha presentado; mientras que la acción es irrupción de algo nuevo, es engendramiento de un nuevo comienzo, es una inevitable natalidad fundacional. La acción como evento inaugural, pero desvinculado de la teoría. *Prattein y theorein*, cada uno va por su lado. Lo dice explícitamente: “Si la esencia de toda acción, y de la acción política en particular, es engendrar un nuevo comienzo, entonces la comprensión es el reverso de la acción...”²⁹. La comprensión debería reconciliarnos con el mundo, pero la reconciliación después del sinsentido de la experiencia totalitaria se muestra como algo de imposible cumplimiento. La comprensión confiere sentido al mundo, pero el horror ha roto algo en nosotros, dejando desnudas nuestras creencias en sus propios vacíos, demostrándonos incapaces de rearticular un sentido que involucre también al horror y al terror totalitarios. La burocratización del asesinato en el *Lager* parece resistirse a todo intento de comprensión conciliadora. La ruina de nuestras categorías se ilumina desde la catástrofe. Como se ilumina desde ella nuestra propia atrofia moral y el extravío del sentido común. Hay una confianza elemental entre los hombres que

27 ARENDT, H., *¿Qué es...*, op. cit., p. 144.

28 ARENDT, H., “Comprensión y política”. En: HILB, C., op. cit., p. 50.

29 *Ibidem*.

quedó desfigurada en los experimentos totalitarios y en las guerras del siglo XX: nos hemos quedado sin ningún consuelo. La catástrofe que explica Arendt ya no entra en categorías preconcebidas, pues es tal su magnitud “que puede transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida.”³⁰ En un tal abismo de incomprendibilidad se sitúan las reflexiones arendtianas. No obstante, a pesar del abismo, es menester generar un lazo que nos permita estar en el mundo y hacer de él un lugar con sentido. Pese al horror con que nos hemos puesto en cuestión, es ineludible reiterar las palabras de Deleuze: es necesario creer en el mundo, reconstruir nuestra fe en relación a él tal y como él es, *tel qu'il est*³¹.

El particular *qua* particular no es subsumido en un universal que de antemano le haría miembro de un sentido, antes bien, lo particular puede adquirir un significado universal, conservando su ser propio particular. En los actos de juicio, referidos a particulares, de lo que se trata es de cortejar el consenso³², es decir, estamos en un ámbito no meramente subjetivo, ni totalmente objetivo. Es en la relación con el otro, y en la propia capacidad de comunicar los respectivos juicios, donde encuentra asiento una comunicación que va en pos de un consenso. El yo ya no conserva en sí la totalidad del mundo, sino que el mundo en su particularidad debe compartir su propia opinión, *doxa*, con la opinión de los demás. Lo particular se lleva a un descampado que es objeto de todas las miradas posibles, ninguna privilegiada, para hacerse transparente a la comprensión humana. Este acuerdo no es obligante, simplemente es persuasivo, tiene la esperanza de llegar a un acuerdo con los otros. Es la esencia de una política que se ha vinculado y reivindicado la pluralidad que la *doxa* incorpora.

En *¿Qué es la política?*, Arendt había analizado, desde una reinterpretación de la sofística, apartándose de las ataduras dogmáticas platónicas que concluían en una descalificación moral de sus adversarios, la posibilidad de que un evento mostrara la pluralidad de sus aspectos. Solamente quien está provisto de habla, a diferencia de ciertos estratos sociales de la antigua Grecia, desprovistos de ella, “*aneu logou*”³³, puede hacer aparecer la diversi-

30 ARENDT, H., *¿Qué es...*, op. cit., p. 131.

31 DELEUZE, Gilles: *Cinéma 2: L'image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 224.

32 Cfr. ARENDT, H., *Conferencias sobre...*, op. cit., p. 134.

33 ARENDT, H., *¿Qué es...*, op. cit., p. 70.

dad del mundo en común. Ninguna perspectiva sobre ese mundo podrá ser idéntica a la otra, y se manifiesta en la experiencia comunicativa de lo diverso en el espacio de lo público. Es el ágora el espacio que intercambia las diversas perspectivas. Solamente en una visión totalitaria de la política que anula el espacio público, la diversidad de perspectivas, el disenso, que aplasta en la uniformidad la singularidad, que revoca el espacio en una proximidad sin diferencias, que con su poder liquida al hombre antes de tocarlo, impidiéndole así expresar en la palabra su propia particularidad, sólo allí, repetimos, se destruye el espacio en que comulgan las diferencias cortejando los acuerdos. El terror sistemáticamente administrado destruye las relaciones humanas y el espacio en el cual surge y se expresa lo propiamente humano: toma la palabra su individualidad. La política acaba en la política total. Acaba en el texto único que hace pasar como verdad absoluta. La verdad absoluta liquida la opinión humana, y “donde acaba el habla acaba la política.”³⁴ Donde la diversidad se sacrifica al punto de vista del tirano, nadie es libre: constituye en un estado de permanente excepción la liquidación de la ley, que traza y asegura los vínculos humanos. Lo político crea el espacio que la ley delimita; muralla aseguradora de un habla que es, a la vez, acción. El totalitarismo derriba esta muralla para abolir todo, excepto la uniformidad impuesta por el déspota. Con el pensamiento de los sofistas, en la lectura de Arendt, no se trata de entender la retórica en su versión distorsionada, hacer pasar por razonable algo que realmente no lo es, o dar vuelta a cualquier género de afirmaciones, “sino que se (obtenga) realmente la facultad de ver los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno (perciba) los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, pese a su mismidad, los aspectos más variados.”³⁵

El comercio intersubjetivo en la capacidad de pensar desde la posición de cualquier otro, la kantiana mentalidad ampliada, o extendida, se desvía de la variante de un imperativo categórico según el cual basta para postularlo la coincidencia del pensamiento consigo mismo. Aquí, en el juicio, la razón legisladora autosuficiente se abre al otro y a su discernimiento, pues no reconoce una instancia genuina, el punto cero del despliegue de una metafí-

34 *Ibid.*, p. 145.

35 *Ibid.*, p. 111.

sica, que anunciaría en sí mismo, en el origen del absoluto, que el fin de los discursos se avecina. Empero, si la comprensión en medio de la catástrofe ya no puede reconciliarnos con el mundo, hay que engendrar un nuevo inicio, ese comienzo ínsito en toda acción, una acción entendida como “forma de conocimiento diferente de muchas otras por las cuales los hombres que actúan (y no los que contemplan evoluciones históricas progresivas o catástroficas) pueden llegar a aceptar lo irrevocable y a reconciliarse con lo inevitable.”³⁶ La política reestablece el nexo con un mundo que se habría de aceptar tal cual es en el comienzo que ella hace arrancar de sí: desaparecidos los grandes criterios orientadores de la acción, se justifica entonces la facultad de juzgar, pues sólo en ella puede reaparecer el diálogo que se ha suprimido con el mundo. Sólo así los “eternos extranjeros”³⁷, todos los demás, pueden empezar a entender que habitan de nuevo un mundo en común. Para Arendt, sin embargo, oscilando sin conciliar *vita activa* y *vita contemplativa*, el acontecimiento que irrumpe como novedad inexplicable ilumina a partir de sí su propio pasado, aunque nunca puede ser deducido de él. No hay pues categorías lógicas para iluminar la historia. Menos aún para un fin, el acontecimiento intempestivo, que revela sus momentos antecedentes. Pero esta historia, entonces, no cabe en categorías lógicas, aunque cabe en los márgenes de una narración o de un relato. Si el sentido del todo está en algún lado, habrá de estar entonces en el espectador, retirado de las hazañas de los hombres, quien reflexiona sobre el significado de sus actos. “Únicamente el espectador puede disponer del significado del todo.”³⁸ No puede estar a disposición de los actores el significado de sus acciones, porque éstos sólo abarcan una parte de la acción, mientras que el espectador se reserva el todo. La *vita activa* cae de la parte del actor, mientras que la *vita contemplativa*, del lado del espectador. Pareciera que el comienzo diseñado para reconciliar lo desgarrado no puede atrapar el sentido de sus propias acciones; el sentido que se escapa a la volición creadora encuentra en el contemplativo un intérprete favorecido.

36 ARENDT, H., “Comprensión y...”, *op. cit.*, p. 50.

37 *Ibid.*, p. 51.

38 BEINER, R., “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”. En: ARENDT, H., *Conferencias...*, *op. cit.*, p. 216.

Habermas reconoce su deuda con la apropiación por parte de Arendt del juicio kantiano. En la comunicabilidad de las perspectivas se puede relacionar a la razón práctica con la idea de un discurso universal³⁹. Sin embargo, Habermas dirige una objeción fundamental a Arendt. En el rechazo de ésta a proporcionar bases cognitivas al intercambio de opiniones (pues la verdad, tal y como la entiende Arendt, posee rasgos sectarios que frenan precisamente la dinámica de la política, espacio de la apariencia y de la manifestación de la pluralidad), se preserva la integridad de las opiniones bajo un costo relativamente alto: ¿cómo justificar entonces un acuerdo divorciado de consideraciones epistémicas? Beiner lo formula palmariamente: “no está claro cómo se puede dar sentido a las opiniones sin que ello implique alguna pretensión de conocimiento (y por lo tanto, alguna pretensión de una verdad susceptible de ser rectificada)...”⁴⁰. Asimismo, no se ve por qué habría que tomar, pues no existe el canon, más en serio una opinión que otra, ni reconocer más plausibilidad a algunas que a otras. ¿Cómo se distingue así el que una opinión reclame más verdad, más aceptabilidad racional que otras? El simple apoyo popular en la forma de opinión pública a un gobierno establecido, desprovisto de un punto de vista normativo/explicativo que pondere la facticidad de los eventos convencionales, no parece suficiente a Habermas, pues tiende a recalar en la bendición de lo que realmente vige. Es por esto que “Habermas argumenta contra las dificultades de esta identificación entre poder y opinión pública y contra la separación tajante entre poder y aparato de estado”⁴¹. Mientras la verdad de hecho impere sobre la verdad de razón, o mientras no puedan efectuarse nítidas distinciones entre ambas verdades, no hay manera de medir la razón o la sinrazón de una “verdad” expresada públicamente. Con su mundo normativo epistemizado, Habermas se atreve a proponer “un concepto de «espacio de opinión pública» con la vista puesta en una doble eficacia: explicativa y normativa. Quiere lograr lo que echa de menos en Arendt”⁴².

39 Cfr. *ibid*, p. 208.

40 *Ibid.*, p. 237.

41 BOLADERAS, Margarita: “La opinión pública en Habermas”. En: *Anàlisi*, n° 26, 07 de abril de 2001, p. 65.

42 *Ibid.*, p. 66.

Para Habermas, la noción de consenso público, sin base cognitiva, que formula Arendt “se aferra a la distinción clásica entre teoría y *praxis*; la *praxis* se apoya en convicciones y opiniones, que, estrictamente hablando, no son susceptibles de verdad.”⁴³ Sin una barrera epistémica que permita distinguir un falso acuerdo, aunque sea públicamente establecido, que mantiene dentro de sí una violencia estructural que los involucrados no advierten, de un acuerdo genuino, se genera un poder comunicativo que puede resultar atentatorio en contra de aquellos que lo han producido. Esto es, los sujetos permanecen incapacitados para ilustrarse a sí mismos en torno a convicciones engañosas, pues hay una distorsión comunicativa que les impide, en forma de ideologías, reconocer el territorio extranjero dentro de sí mismos. En tales comunicaciones distorsionadas, convicciones y poder comunicativo surgido de ellas se ponen al servicio de un consenso “que cuando se institucionaliza puede volverse contra los mismos interesados.”⁴⁴

Habermas aceptaría la propuesta de Arendt si se le adosa un canon crítico idealizador que permitiese distinguir entre un acuerdo que sigue sustentando procesos alienatorios y uno que los disolviera en el elemento del discurso. En uno y otro caso, la comunicación es la vía para el acuerdo, pero sólo en un caso el diálogo no se halla bloqueado por constricciones que el actor no reconoce. Mas como para Hannah Arendt “entre conocimiento y opinión se abre un abismo que no puede ser salvado por medio de argumentos”⁴⁵, la coacción sin coacciones del mejor argumento en Arendt vuelve sobre sus pasos, encaminándose hacia la tradición del derecho natural. La fuerza vinculante entre los muchos acaba por condensarse en el contrato. El poder de la opinión queda entonces asegurado por un fundamento distinto al de la *praxis* comunicativa. Las promesas mutuas de los hombres se cristalizan alrededor de una figura del derecho privado. Es ley, pero no en el sentido que Habermas da al aseguramiento de la *praxis* discursiva. Pues la ley, en Habermas, sólo consolida institucionalmente lo que la coacción no forzada del mejor argumento ha hecho brotar de sí. Como no puede cicatrizar los discursos plurales en torno a una idealidad práctica cognitiva, Arendt concluye resignándose a la seguridad del contrato. La racionalidad y las reser-

43 HABERMAS, Jürgen: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 221.

44 *Ídem*.

45 *Ibid.*, p. 222.

vas idealizadoras de uno se resignan a la estabilidad de la ley; la racionalidad menor de la otra, y la liquidez discursiva de opiniones que cortejan el consenso, quedan fijadas contractualmente. Amparados en la ley, sin embargo, en uno y otro caso.

Puesto que la Ilustración sigue siendo un proyecto inacabado y, *salvatis salvandis*, también vigente, que sólo parece plausible al interior de la instauración de un republicanismo procedimental, cuyas abstracciones universalistas hacen ablución en la fuente del formalismo de corte kantiano. Un formalismo de esta naturaleza obliga a superar las éticas determinadas o las morales sustancialistas. En este sentido puede afirmarse que el republicanismo que Hannah Arendt trae a colación parece sesgado por el talle *demodé*⁴⁶ inadecuado a estos tiempos que corren. Inacabada como proyecto y desencantadas sus promesas ilusorias entretejidas en torno al Progreso, ella, la Modernidad, se ve obligada a insertar sus conceptos dentro del horizonte de comprensión de un mundo desustantivizado. Desacralizar la naturaleza hubo de concluir en una desacralización del mundo, incluido el humano, en su totalidad. Sólo en un mundo así reconstruido cabía la posibilidad de dar rienda suelta a un tipo de racionalidad instrumental que acometiese a lo otro de sí y lo pusiera bajo su dominio. Retirados del mundo, umbrátiles los dioses en su repliegue, la fuerza inmanente de la razón instrumental desaloja de sí, sin puentes y en medio de múltiples rupturas, los espacios hasta ahora reservados a una voluntad trascendente. Resignada esta voluntad, la otra, la inmanente, la que se apodera del mundo y trae a escena el primado de la *praxis* sobre el mero *theorein*, se muestra dispuesta a hacer del mundo su ámbito propio. El privilegio concedido a la razón científico-técnica hace de ésta la figura que conjura las otras figuras y las extirpa como interlocutores válidos: las desaloja del escenario calificándolas de superstición. Empero, esta ilustración desmesurada no supo escapar a los demonios que o bien desconocía en sí misma o dejó de lado la *pietas* imprescindible con todo aquello que pretendió superar. Al no reconocer al otro dentro de sí, no hizo sino repetir una vez más la tiranía propia de la

46 La autonomía que Arendt solicita para la política puede ser tildada de *demodé* porque su concepción acaso esté calcando en exceso el modelo idealizado de la *polis* griega, y, por consiguiente, como dice Vattimo, “no puede ser trasladada, sin más, a nuestra situación.” Véase: VATTIMO, Gianni, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 148 y 152.

razón que se autotransforma, acaso inadvertidamente, en absoluto⁴⁷. Y el Absoluto es siempre y para siempre monológico, incapaz de acoger las razones del otro y de sí mismo en cuanto otro. Una segunda ilustración, que sepa advertir el olvido procurado por la primera, debe reencuadrarse dentro de una práctica comunicativa, a fin de que todas las voces resuenen en el espacio público que las acoge y del cual ellas se nutren. La vida, esta vida, sin posibilidad de apertura al misterio, disipa el ideal monástico de la *vita contemplativa*, colocando la *vita activa*, cercana a los riesgos de una existencia intramundana, en el pedestal de los tiempos que corren. Este dominio del hombre sobre su mundo se ha pagado con la pérdida del sentido: se ha girado demasiado deprisa sobre unos fondos que se han vuelto escasos. A las respuestas predefinidas se les responde hoy con nuevas interrogantes, con respuestas provisionarias, desgastadas hasta el punto de la mera conjetura, adecuadas a una vida en perpetuo devenir. Heráclito redivivo, pues. Extraño fluir que coincide, al mismo tiempo, con nuevas estructuras prefijadas o con contextos comunicativos en los que la subjetividad se calcifica. Descoagulación del sentido, pero, al mismo tiempo, eventos coaguladores que petrifican en nuevas semánticas. Sospechamos que el autor alemán desea movilizar una razón anquilosada, así como el cúmulo de razones a-dialógicas que el poder se ve obligado a encubrir (como ideología) o a distorsionar sistemáticamente (como pseudorrazones). Esta política intramundana se convierte de este modo en una suerte de autoilustración permanente, la cual habría de calar en los grupos e individuos a fin de escrutar las verdaderas mociones de su voluntad y reforzarlas en el medio que proporciona el entendimiento racional. “Las ideas republicanas se nutrieron en la creencia de la razón dialógica, cuyo santo y seña debería ser: *audi alteram partem*, escucha a la otra parte”.⁴⁸ Se daría de esta guisa, en el medio de la razón dialógica, dispuesta a ser escucha del otro, incluyendo las razones por las cuales no está dispuesto ese otro a coincidir con las de sus interlocutores, la formación racional de la voluntad, de una voluntad que daría al traste con la perpetua tentación de la violencia.

47 Es ésta la soberbia (*superbia*) de la Modernidad, que prácticamente ha trasladado la creación a partir de la nada a la experiencia intramundana. Para decirlo con las palabras de Arendt, “...la filosofía moderna, a partir de Hegel, ha sucumbido a la extraña ilusión de que el hombre, en contraste con el resto de las cosas, se ha creado a sí mismo”. ARENDT, H., *La vida...*, *op. cit.*, p. 52.

48 PETTIT, Philippe: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 247.

En opinión de Vattimo, en Habermas se produce una fundamentación trascendental o metafísica de la moral, que copia a la kantiana. Pretendiendo superar el contextualismo de la hermenéutica y de los pensadores al estilo de Rorty, e intentando sobrepasar el comunitarismo de un Charles Taylor, empero, y a pesar de ello, “también el trascendentalismo habermasiano es una interpretación, aunque no sepa que lo es (o no quiera serlo)”⁴⁹. Toda verdad, como toda construcción humana, es solamente interpretación. La objetividad que reclama Habermas no puede vindicar para sí, según Vattimo, un habérselas con las cosas como queriendo saltar por sobre la propia sombra, como revoloteando por encima de todos los contextos posibles y articulando, al fin, el metalenguaje que devolverá la unidad –débil– a la razón en su relación con lo otro del mundo.

Habermas no rehúye al emblema de un metalenguaje que sería capaz de superar los encapsulamientos autopoieticos distintivos de la teoría de sistemas (Luhmann), como a los contextualismos y posmodernismos cuya única respuesta es la absolutización de un nicho de realidad o, en algunos eventos, la total ausencia de respuestas: “Cuando se sigue la argumentación de la filosofía analítica del lenguaje, no acaba uno encontrando, por lo demás, nada de sorprendente en la idea de que el lenguaje ordinario actúe de último metalenguaje”⁵⁰. De la monadología semántica propia de los sistemas y de los esquemas que municipalizan la subjetividad, típicos del hipercontextualismo, se evade Habermas por medio del recurso a una razón trascendedora y a una noción de verdad aún enraizada en el viejo coto de las pretensiones cognitivas (por lo tanto, fundamentadoras); asimismo, como sujeto de ese discurso se presenta un “público débil”, correlato de una razón debilitada, portador de la opinión pública (entendiendo por público débil a aquel cuya práctica deliberativa consiste exclusivamente en la formación de opinión, no incluyendo la toma de decisiones (Nancy Fraser)).⁵¹ Como una especie de conciliación debilitada, la ética discursiva de Habermas guardaría en ella un imperativo metafísico, pese al declinar progresivo de la filosofía en sociología⁵², y que el pensador italiano encuentra fundado en una ontología de la ac-

49 VATTIMO, G., *Nihilismo y...*, *op. cit.*, p. 181.

50 HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*, 4ª. ed., Madrid, Trotta, 2005, p. 428.

51 Cfr., *ibid.*, p. 385.

52 Cfr., VATTIMO, G., *Nihilismo y...*, *op. cit.*, p. 23.

tualidad de inspiración heideggeriana. El privilegiado *loqui cum Deo* se ha transmutado en un finito *loqui cum altero*.

Sin embargo, y en contra del encierro hermenéutico-metafísico con el que Vattimo anhela tachar el proyecto ilustrado, la tesis de una integración social mínima, no despótica, que corresponda a un multiculturalismo en pleno desarrollo, no puede ser despachada sin más al canasto de desperdicios, máxime si las contradicciones internas de un *patchwork* cultural amenazan la integridad misma de una sociedad que se autodefine y piensa acerca de sí sobre la base de una diversidad difícilmente reducible. Sobre esta deficiencia comunicativa y el acabamiento metafísico –ontología del declinar– encuentra apoyo la riqueza de una doctrina que multiplica los puntos de vista *ad infinitum* para así encaminarse al logro sucedáneo, y contemporáneo, de la verdad práctica. La *Res Publica* no puede degenerar al punto de ser confiscada por la *dominatio unius*, por la dominación de uno solo, ora dentro del espíritu de la antigua dictadura romana (Julio César), ora dentro del espíritu tecnocrático que tiende a esterilizar a los interlocutores que no participan de su mismo lenguaje de expertos, ora por los populismos de toda laya llamados por el destino a enfrentar las actuales olas modernizadoras. Esta involución populista, que también es un estandarte de los nuevos nacionalismos, siguiendo a Mires, puede ser entendida como una situación reactiva encabezada por ciertos líderes carismáticos para enfrentar los “efectos desintegradores de la modernización”,⁵³. Lo anterior incluye la modernización a escala planetaria que se lleva a efecto en nombre de una racionalidad que se apodera de las distintas comunidades lingüísticas. Frente a ello, algunos movimientos reactivos, parientes pobres del antiguo fascismo⁵⁴,

53 MIREs, Fernando: *El orden del caos*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, p. 110-111. Entendemos por “modernización” de la sociedad el sentido que le otorga Max Weber: proceso por el que emergen la empresa capitalista y el Estado moderno. Asimismo, por “racionalización” debe entenderse toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos. Otro tanto debemos enunciar acerca del proceso de “desencantamiento”: transformación del mundo en un mecanicismo causal, desvinculado del postulado religioso en un cosmos ordenado metafísicamente y que, en consecuencia, posee algún tipo de orientación y sentido éticos.

54 Cfr. MIREs, F., *op. cit.*, p. 114.

apelan a los valores sagrados del pueblo o a una comunidad originaria. El problema es que quienes están llamados a leer la líneas de la presunta originariedad comunitaria, o a esculcar la sacralidad axiológica de un pueblo, adolece de un intérprete específico y último, al cual se refieren en definitivas las formaciones de la voluntad colectiva: esto es, mientras más oscuras las raíces que se restauran, más es posible la consolidación de un actor en su acceso privilegiado a estas verdades que sólo él está en capacidad de interpretar y sacar a la luz para los demás, sin mayor pretensión discursiva. No en vano, la voluntad y la palabra del *Führer*, mágicamente interpretadas como la voluntad de todo un pueblo que en él se reconoce sin ambages, son inmediatamente ley⁵⁵. La protesta permanente “en contra de la destradicionalización de la vida”⁵⁶ debe tomar en cuenta que un *situated self*⁵⁷, “*che non pensa né vuole proiettarsi in un io superiore e universale*”, puede llegar a hacer de la provincia de significados en la que se habita una abstracta totalidad, haciendo violencia precisamente contra todos los extraños que no participen en principio de los valores de una comunidad originaria en los cuales no se reconocen, o sólo lo hacen a medias. La nostalgia por la calidez de la comunidad (*Gemeinschaft*) parecería una huida *ad fontes* para rescatar lo que nunca debió ser extraviado, y que ahora, en medio de esta existencia líquida que disuelve los valores y entroniza una multitud de ellos sin orden ni concierto, está más llamada que nunca para su restauración en la forma de una vida buena, vida lograda o no-fallida en términos comunitarios.

55 Cfr. AGAMBEN, Giorgio: *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 234.

56 MIRES, Fernando: *La revolución que nadie soñó*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, p. 122.

57 CAMPS, Victoria: *Per una filosofia modesta*, Milano, Guerini, 2000, p. 33. La autora está citando a MacIntyre en relación a la sustitución del *unencumbered self* moderno por un *situated self* sin proyección universal.

El rescate de lo público, hoy, argumenta, delibera, cualifica a la regla de la mayoría⁵⁸, corteja el consenso, aquel *consensus omnium*⁵⁹, como insinúa Arendt, pero en Habermas el cortejo guarda una seducción epistémica, mientras que el dominio ejercido por la fuerza, explícita o no, viola cualquier derecho. Stefan Zweig, continuando en el espíritu de las líneas anteriores, le hace decir a Cicerón que confiesa con toda sinceridad que no se ha retirado de la vida pública por indiferencia, sino porque, como espíritu libre, como republicano romano, considera que servir a una dictadura está por debajo de su dignidad y de su honor. De lo que se trata, en términos políticos, es de construir un nuevo republicanismo, con las herramientas de una razón práctica universalista, para impedir que lo que nos compete a to-

58 Ratzinger, durante la cordial disputa sostenida con Habermas en relación a las bases morales del estado liberal, dice lo siguiente al referirse a la regla mayoritaria: “Como difícilmente puede haber unanimidad entre los hombres, a la formación democrática de la voluntad sólo le queda como instrumento imprescindible la delegación, por un lado, y, por otro, la decisión mayoritaria, exigiéndose mayorías de distinto tipo según sea la importancia de la cuestión de que se trate. Pero también las mayorías pueden ser ciegas y pueden ser injustas. La historia lo demuestra de forma más que clara. Y cuando una mayoría, por grande que sea, reprime a una minoría, por ejemplo a una minoría religiosa, a una minoría racial, mediante leyes opresivas, ¿puede seguirse hablando de justicia, puede seguirse hablando de derecho?” El principio mayoritario deja abierta la cuestión acerca de los fundamentos éticos del derecho, ese algo que precede a toda decisión mayoritaria y que tiene que ser respetado por ella. Con ello, el hoy Papa pretende restituir, en una disputa en torno al *status* actual del derecho, los momentos jurídicos esenciales dentro de un mundo que ha en apariencia disuelto en sí los motivos metafísicos. Sin embargo, Habermas, *in propria persona*, busca, si no reivindicar esta esfera, sí mantenerla como un banco de sentido inagotable para la inquietud humana. Una vez más, la promesa de transparencia de la razón y la conciliación absoluta operada en su seno, que se ha visto abocada a un estrepitoso fracaso, no puede sino trazarse a futuro más que líneas de acción muy deflactadas. Lo que dice Habermas con respecto a la religión, y lo que dice Ratzinger en cuanto a ciertos esencialismos de corte jurídico, es que ciertas oscuridades no han sido resueltas por el *lumen rationis*, que el *lumen naturale* inscrito en todo ser humano pide a gritos ciertas esencias para protegerse el hombre a sí mismo. Como se ve, dos posiciones domiciliadas entre una sana resignación ilustrada y una huida conservadora hacia los confines del Absoluto: uno de los dialogantes intenta volver al monopolio de la palabra en el origen no-lingüístico de ella, mientras el otro intenta recuperarla desde la casa de empeño monológica del sujeto trascendental kantiano. ¿Qué hay de común en ambos? Una cualificación o una domesticación de la regla de la mayoría entendida estadísticamente, una modificación de lo que Cohen llama *aggregative democracies*. Véase para este asunto Habermas-Ratzinger, con un interesante prólogo de Manuel Jiménez Redondo: “Debate Habermas-Ratzinger. Discusión sobre las bases morales del Estado liberal”, [Artículo en línea]. Accesible en: www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm.

59 Cfr. ARENDT, H.; *Qué es...*, *op. cit.*, p. 120.

dos se constituya sin la voluntad del “nosotros”, de esta manera se evitaría que lo que por definición es público transite a *res privata*. La interiorana ley moral emerge al espacio público en una falible pretensión de verdad: también ella tendrá que salir a la luz bajo la bóveda de un cielo estrellado⁶⁰.

En estos vacíos éticos, en este politeísmo axiológico, en la montaña de escombros discursivos tanto profanos como sagrados que la Modernidad ha dejado tras de sí, lo más indicado está en que cada uno pronuncie su verdad, y que el alto linaje de la Verdad silenciosa sea encomendada únicamente a Dios. Para enunciarlo con elegancia hermenéutica: si le fuere dado al espíritu humano enfilarse hacia el infinito, podría entonces él suprimir la íntima imprecisión de toda verdad; ya que en tal infinito no existe “... más que una única cosa (*forma*) y una única palabra (*vocabulum*), la palabra indecible de Dios (*verbum Dei*) que se refleja en todo (*reluet*)”⁶¹. Mientras más se adelgazan los privilegios del infinito, tanto más nos acostumbramos a nuestra propia condición, a la multitud de sus discursos, a las interpretaciones interminables que erosionan el texto definitivo de cualquier transcendencia. Lleva razón Arendt al favorecer una interpretación ceñida a la denostada sofística de antaño. Mirar las cosas desde la pluralidad de visiones de un argos pannotes fecunda la posibilidad de una perspectiva razonable que antes no había sido tomada en cuenta por los participantes. Ello, sin embargo, no nos

60 No se trata de desconocer el campo de fuerzas en que consiste una sociedad civil “pugnazmente escindida en clases o grupos de intereses materialmente arraigados e históricamente cristalizados”, como tampoco la existencia, en la misma sociedad civil, de una multitud de motivaciones e intenciones frenéticas que poco tienen que ver con la autocontención de una disposición normativa. No es, pues, derivar en la simpleza disyuntiva de o “egoísmo particularista” o “abnegación pública”, sino articular en una cierta unidad la complejidad de ambas perspectivas, siempre partiendo del reconocimiento histórico de la existencia de intereses particulares para esbozar el diseño institucional normativo que, en términos republicanos, más los compone y ajusta, que los yugula y excluye. El texto entrecorillado puede verse en: DOMÈNECH, Antoni, *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 53.

61 GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método*, 4ª. ed., Salamanca, Sígueme, 1991, p. 524. Como ya no es dado hacernos amigos de los dioses, y conforme a este extinto privilegio asegurarnos algún tipo de inmortalidad, nuestra conciencia emigra del abstracto *topos noétos*, infiltrándose (o se descubre infiltrada de) en su precario mundo cotidiano. Es decir, la conciencia se descubre a sí misma como estando en alguna parte, existiendo ya calada de un montón de precomprensiones que no se debe a sí misma, como no se debe a sí misma ese anhelado comienzo absoluto que resultaría de una mortificante autopurificación. Cfr. ARENDT, H., *La vida..., op. cit.*, pp. 13-27 y 259-260.

domicilia de inmediato en el *bene vivere*, en el entusiasmo por una vida buena, en una voluntad adecuadamente politizada a partir de la opinión de los interlocutores. Porque un fundamentalismo renovado puede instalar la fortaleza de una promesa única, sin demasiadas preguntas y bajo el embrujo de una sola respuesta que sería capaz de exorcizar los demonios de una compleja tardomodernidad. Estos extraños reencantamientos del mundo, esos retornos acríticos de las eticidades concretas, esos provincianismos de nuevo cuño, pueden también persuadir a las almas, cancelando la muchedumbre de respuestas que se daría a sí misma una existencia sin ya respuestas que conmuevan.