Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes

Hannah Arendt and Radical Politics: Beyond Existing Democracies

André Duarte

En-claves del Pensamiento, vol. I, núm. 1, enero-junio, 2007, pp. 143-154
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México
Distrito Federal, México

En-claves del Pensamiento,
ISSN (Versión impresa): 1870-879X
dora.garcia@itesm.mx
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey Campus Ciudad de México
México

HANNAH ARENDT Y LA POLÍTICA RADICAL: MÁS ALLÁ DE LAS DEMOCRACIAS REALMENTE EXISTENTES

ANDRÉ DUARTE*

Resumen

El presente texto investiga la concepción de lo político subyacente a la reconstrucción arendtiana de la *polis* griega. El argumento central es que tal retorno al pasado tiene por finalidad cuestionar las alternativas políticas ofrecidas por las variegadas corrientes contemporáneas del liberalismo político, las cuales reducen el político a la dimensión de lo jurídico. De manera distinta, pienso que Arendt bosqueja una concepción democrática radical situada más allá del modelo de las democracias realmente existentes. Para mostrar que el intento de Arendt no ha sido la construcción de un modelo teórico normativo y utópico de lo político, aislado de las experiencias políticas efectivas de nuestro tiempo, procuro establecer una rápida comparación entre el legado teórico-político arendtiano y las experiencias políticas radicales de los nuevos colectivos políticos españoles dedicados a la discusión y a la acción política directa, mencionando el caso del colectivo catalán *Espai en blanc* (Espacio en blanco).

Palabras clave: Arendt, política, democracia radical, polis, colectivos políticos.

* Profesor de la Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil; Miembro del Conselho Nacional de Desenvolvimiento Científico e Tecnológico, Brasil.

Abstract

The present text investigates Arendt's conception of the political underlying her theoretical reconstruction of the Greek *polis*. My main argument is that Arendt's return to the past aims to question the political alternatives offered by many contemporary currents of political liberalism, which tend to reduce the political to the domain of the juridical. Distinctively, I think that Arendt outlines a radical conception of democracy that is to be situated beyond the model of our existing democracies. In order to show that Arendt's aim was not that of elaborating a theoretical normative and utopian conception of the political, far removed from actual political experiences of our time, I establish a brief comparison between her political theoretical legacy and the radical political experiences of the new Spanish political collectives dedicated to political discussion and to direct political action, as in the case of the Catalan collective *Espai en blanc*.

Key words: Arendt, politics, radical democracy, polis, political collectives.

Hannah Arendt nos ha dado, en realidad,
la imagen más neta del principio constituyente
en su radicalidad y en su potencia.

Antonio Negri

El trabajo de un grupo es un trabajo
de liberación. Un grupo de trabajo
es una alianza de amigos.

Colectivo *Espai en Blanc*

No solo en Brasil sino que en otros lugares, el pensamiento arendtiano suele frecuentemente ser involucrado en discusiones de naturaleza jurídica.[1] De hecho, hay muchos pasajes de sus obras en las que ella discute problemas jurídicos, casi siempre en conexión con las perplejidades instauradas por el fenómeno totalitario. Son conocidas, por ejemplo, sus discusiones respecto a la crisis de los derechos humanos frente a la legión de refugiados y apátridas que

[1] *Vid*. C. Lafer, *A Reconstrucao dos Direitos Humanos: un diálogo com o pensamento de Hannanh Arendt,* São Paulo, Companhia das Letras, 1984; *Pensamento, Persuasao e Poder*, R. J., Paz e Terra, 2003.

dos guerras mundiales, incrementadas por el totalitarismo, trajeron para el escenario cotidiano de la política contemporánea. Igualmente importantes son sus reflexiones sobre el crimen de genocidio, el crimen en contra de la humanidad, despertadas en el contexto de su análisis del juicio de Adolf Eichmann, el responsable por la organización burocrática de la deportación de millones de seres humanos hacia las fábricas de la muerte.[2] Aunque las contribuciones arendtianas para estos debates jurídico-políticos sean incontestables, cumple resaltar que sus reflexiones están indeleblemente marcadas por la *crítica* respecto a los límites del derecho y de la democracia representativa como antídotos para la crisis política de nuestro tiempo. Nada más alejado del pensamiento arendtiano que concebir al derecho, a los derechos humanos, o a las democracias realmente existentes en el mundo postotalitario como *la* instancia política privilegiada, exclusiva, para el ejercicio activo de la ciudadanía y para la comprensión de la política en sus (im)posibilidades contemporáneas. Nada más contrario al pensamiento político arendtiano que considerar la política como fundada en el derecho, y hacer del derecho, de los derechos humanos y de la representación parlamentar, una política en sentido fuerte y positivo. Sin embargo, frecuentemente se alude a Arendt como una pensadora del derecho y de la democracia (ambos sin más calificaciones). Tal interpretación del pensamiento arendtiano me parece propia de un tiempo despolitizado en el cual predomina la subordinación de lo político a lo jurídico bajo la inspiración de teóricos seminales como Jürgen Habermas y John Rawls, para mencionar apenas dos de los más influyentes.[3]

En las consideraciones que siguen, quiero argumentar que Hannah Arendt se posiciona al *borde* de la recurrente subordinación de la política al derecho y del predominio de la comprensión liberal de la democracia. Además nos ofrece "otra" concepción de la acción democrática, la cual califico como democracia radical, entendiéndola como un fenómeno marginal con respecto a las democracias realmente existentes. No debemos olvidar la advertencia arendtiana, enunciada en el prefacio a *Los orígenes del totalitarismo*, de que una vez consumada la ruptura totalitaria el pensamiento político no puede más pretender

[2] *Vid*. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, Nueva York, Viking Press, 1965.

[3] A. Sauhi, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002; Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", en *Social Research*, núm. 44 (1), Nueva York, 1977 y "Three normative models of democracy", en S. Benhabib, *Democracy and Difference*, Princeton, Universidad de Princenton, 1996; J. Rawls, *Liberalismo político*, SP, Ática, 2000.

escapar al horror de la realidad política tal como la experimentamos en el presente. Esto quiere decir que es necesario recusar como imposibles las alternativas teóricas que nos recomendarían un retorno nostálgico hacia el pasado, o bien el cínico olvido de la fractura totalitaria en la anticipación de un mundo mejor, el mundo de las democracias realmente existentes de masa y mercado. Para Arendt, el siglo XX atestigua el oscurecimiento de la experiencia democrática radical, ya sea en función del creciente empleo de la violencia por parte del Estado, elevado a su paroxismo en el fenómeno totalitario, ya sea por el proceso histórico de privatización de la esfera pública, es decir, por la trasformación estructural de la esfera pública en el espacio social de los cambios económicos de una sociedad constituida por trabajadores-consumidores. Este fenómeno determinó la pérdida creciente de autonomía de lo político en relación con el ámbito de las necesidades económicas, concebidas ahora en términos de las necesidades vitales de la sociedad o de la especie humana, definiéndose entonces el actual contexto biopolítico. No deberíamos espantarnos, consecuentemente, con el hecho de que la misma autora que elaborara una de las más severas críticas del totalitarismo, también se hubiese recusado a esposar a la democracia liberal y al *american way of life* como paradigmas centrales de su pensamiento político. Como se sabe, Arendt presenta en *La condición humana* una crítica vigorosa de la modernidad y de sus sociedades de masa y mercado, afirmando que en función de múltiples factores históricos modernos, las condiciones de posibilidad del ejercicio democrático radical estaban a punto de se agotar en las democracias realmente existentes, concebidas como instancias de gestión administrativa de los intereses vitales del *animal laborans*.

Frente al diagnóstico arendtiano de la crisis de la política es necesario preguntarse: ¿cual política se deriva de su reconstrucción fenomenológica de la acción y del espacio público? Así como pensada por Arendt, la acción democrático-radical es no-teleológica, o sea, es un fin en sí mismo y, por lo tanto, ella recusa no apenas las exigencias tradicionales de su fundamentación racional-moral, así como también las exigencias normativas de sumisión de la *praxis* al *jus*. Mi argumento central es que el pensamiento político de Arendt no está comprometido con la defensa de las democracias realmente existentes, sino con la apertura de nuevos espacios para el ejercicio activo de la ciudadanía. A primera vista, una tal política nos ha de parecer si no imposible, al menos algo rara y excéntrica, acostumbrados que estamos a la repetición del mismo en la certidumbre de que nada de nuevo surgirá en el desierto político del presente. A fin de indicar algunos ejemplos contemporáneos de esta política radical y descentrada, tendremos que mirar hacia los márgenes de nuestro escenario político actual. Entonces descubriremos nuevas formas de auto-organización y

de pensamiento crítico, aún incipientes, pero ya manifestados en la formación de colectivos de reflexión y actuación política subversiva respecto al consenso de las democracias realmente existentes.

Calificar la concepción arendtiana de la acción política como democrático-radical no significa hacer de Arendt una autora adversa al reconocimiento de la importancia del derecho y de la propia democracia representativa, pero implica afirmar que ella los repiensa a ambos radicalmente. En cuanto a la relación entre derecho y política, Arendt recusa las alternativas tradicionales, ya que piensa la ley como factor de estabilización y asimismo de creación de nuevos espacios de libertad, intentando articular poder constituido y poder constituyente. Para ella, la acción política genuina siempre trae el nuevo y, dado su carácter imprevisible, transciende y desafía los límites del ordenamiento legal preestablecido:

> Las limitaciones legales nunca son defensas absolutamente seguras contra la acción que viene desde dentro del cuerpo político, de la misma manera que las fronteras territoriales jamás son defensas totalmente seguras contra la acción que viene desde afuera. La ilimitación de la acción no es más que el otro lado de su inmensa capacidad para establecer relaciones, esto es, su productividad específica.[4]

No estoy de acuerdo, por lo tanto, con las críticas que Negri dirige hacia Arendt, según las cuales ella reconoció el potencial creativo del poder constituyente apenas para mejor impugnarlo y disolverlo en el entramado jurídico-liberal del poder constituido.[5] Contrariamente a Negri, pienso que nadie mejor que Arendt supo reconocer el problema crónico de la política radical en la modernidad, o sea, el hecho de que las genuinas irrupciones del auténtico poder constituyente jamás fueran más que fulguraciones instantáneas. Si Arendt intenta encontrar una frágil solución de continuidad entre poder constituyente y poder constituido, entre política y derecho, entre democracia radical y democracia representativa, ella lo hace a favor de la creatividad de la acción política. Para demostrarlo, hace falta comprender adecuadamente la concepción arendtiana de la acción política genuina y de su potencial.

Arendt desarrolló su fenomenología de la acción política y del espacio público con vistas a desencubrir y traer a la luz sus determinaciones democráticas

[4] H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Universidad de Chicago, 1989, p. 191.

[5] *Vid*. A. Negri, *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994.

esenciales. Para esto, emprendió un análisis de los fragmentos de la constitución de la experiencia democrático-republicana originaria, Greco-romana, cuyo núcleo se encontraría preservado en el lenguaje político de Occidente, aunque apenas precariamente. Retornar a la raíz de la experiencia política democrática no significaba intentar repetir en el presente un conjunto de acontecimientos pretéritos, sino divisar, en el pasado, aquello que en él aún es nuevo, verdadero principio de posibilidades políticas encubiertas y no transmitidas por la tradición de la filosofía política, pero, aún así, susceptibles de actualización en el presente. Arendt no es una pensadora de la nostalgia política, que se complazca en lamentar la pérdida de la grandeza Greco-romana y de lo que "fue" la política en el pasado; y tampoco asume la arrogancia teórica de pretender determinar, por medio de la construcción racional de modelos normativos extra-políticos, aquello que "debe" ser la buena política. Por otro lado, a Arendt le interesa lo que *es* la política, lo que se descubre cuando se miran las manifestaciones democráticas originarias en su correspondencia con ciertas manifestaciones políticas del presente, las cuales demuestran aquello que la política aún *puede* ser.

Según Arendt, la libertad como fenómeno político surgió en la *polis* griega democrática, caracterizándose por el hecho de que en aquel espacio público no existían gobernantes y gobernados u otras relaciones fundadas en el binomio de comando y obediencia, ya que los ciudadanos disfrutaban de la condición de la igualdad. La *polis*, pero también la *res publica* romana, fueran espacios en los que la libertad, la igualdad y la acción pudieran ser ejercidas colectivamente. Esto presuponía garantizar la existencia de un palco estable que pudiera sobrevivir a la fugacidad de los actos y palabras memorables, preservándoles y transmitiéndoles después de su desaparecimiento en el pasado. La experiencia antigua de la libertad era esencialmente espacial y relacional, vinculándose al mundo de las apariencias que se establece *entre* los ciudadanos y que desaparece cuando estos se alejan. Desarticulando la tradicional vinculación entre poder, violencia y gobierno, Arendt formuló y recuperó un concepto enfático y positivo del poder al retroceder al origen de las formas de gobierno ya constituidas, encontrando así el espacio y el modo de ser originarios de dónde brotan la política y el poder, fenómenos fundamentalmente distintos de la violencia. La política y el poder surgen originariamente del "espacio de las apariencias [que] pasan a existir siempre que los hombres se reúnen en la modalidad del discurso y de la acción, lo cual es anterior y precede a toda y cualquier constitución formal de la esfera pública y a las muchas formas de gobierno".[6] Se trata ahí de un espacio que solamente existe potencialmente, es decir, en cuanto posibili-

[6] H. Arendt, *The Human Condition*, p. 199.

dad, tal cual lo atestiguan las palabras griega y latina para el poder, *dynamis* y *potentia*. Por eso, el poder que de él se deriva tampoco es más que pura virtualidad y no algo que se pueda acumular, preservar y emplear bajo cualesquiera condiciones, pues depende en primer plano de su actualización por medio de las palabras y actos de una pluralidad de ciudadanos.

El poder es definido por Arendt como un "fin en sí mismo" y, por lo tanto, la propia política es entendida como tarea infinita. Sin embargo, si el auténtico poder se contrapone al carácter instrumental de la violencia, Arendt no deja de especificar las condiciones bajo las cuales el poder puede ser legítimamente generado y ejercitado. Para ella, el poder se origina de manera legítima solamente en un "ser-con discursivo" (*Miteinander-Reden*)[7] en el cual "la palabra y el acto no se encuentran divorciados", cuando "las palabras no son vacías y los actos no son brutales", es decir, "cuando las palabras no son empleadas para ocultar intenciones, sino para revelar realidades, y los actos no violan y destruyen, sino que crean nuevas relaciones y realidades".[8] Si el poder adviene cuando es actualizado por actos y palabras de esta naturaleza, él se sostiene y dura en el tiempo a través de su continua posibilidad de re-actualización por medio de las promesas que intentan delinear las condiciones bajo las cuales los hombres del futuro podrán continuar a ejercer el poder, actuando y hablando entre ellos a fin de establecer el "acuerdo frágil y temporario de las muchas voluntades e intenciones".[9]

Bajo tales consideraciones podemos comprender la concepción arendtiana del derecho y de la función política de las leyes. De manera semejante a los griegos, pero no exactamente como ellos y no apenas en conformidad a ellos, como veremos, la autora piensa el ordenamiento jurídico de la comunidad política como un factor de estabilización de la fragilidad de los acuerdos y promesas humanos, y asimismo del carácter impredecible de las relaciones políticas entretejidas por una pluralidad de agentes. Las leyes tienen por función "erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre los hombres,[10] proporcionando estabilidad a un mundo esencialmente marcado por los cambios continuos aportados por la llegada de nuevos seres humanos. Las leyes y el derecho circunscriben cada nuevo comienzo generado por la acción, garantizando

[7] H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, J. Kohn ed., Nueva York, Harcourt Brace, 1993, p. 39.

[8] H. Arendt, *The Human Condition*, p. 200.

[9] *Ibid.*, p. 201.

[10] H. Arendt, *Totalitarianism. Part three of The Origins Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace, 1968, p. 163.

un espacio de libertad y de movimiento a la vez que limitan la creatividad política. Para defender una comprensión política del derecho y de las leyes en la cual los límites no sean entendidos como contrarios a la preservación de un margen de libertad que pueda garantizar el advenimiento de la novedad, Arendt recurre también a la concepción romana de las leyes, tal como formada desde los romanos hasta Maquiavel y Montesquieu. De este último, Arendt toma la concepción de que "el 'espíritu de las leyes' es el principio por medio del cual las personas que viven bajo un determinado sistema legal actúan y son inspiradas a actuar".[11] En otras palabras, Arendt piensa las leyes y sobre todo la constitución no apenas como instancias de estabilización del espacio político, sino también como instancias en las cuales se fijan *principios* políticos que inspiran el mismo actuar colectivo.

A su vez, la obediencia a las leyes y a las instituciones políticas es pensada en su relación con el poder generado legítimamente, en el intercambio de actos y palabras no violentos, condición que permite distinguir tal obediencia de aquella que se obtiene por medio de la amenaza o del empleo de la violencia. Mientras la violencia es inmediatamente incuestionable, la obediencia política es mediada por el reconocimiento de las determinaciones legales y por el consentimiento popular que les confiere su legitimidad. Pero, atención: es fundamental comprender que, para Arendt, en sentido propio solamente consiente quien efectivamente sabe que puede discordar. De hecho, la posibilidad de una política abierta a la novedad depende en gran medida de la capacidad de los agentes libres para discordar, para decir no y actuar a fin de cambiar un determinado estado de cosas del mundo. Según tal concepción, el consentimiento que legitima el poder constituido no requiere la abdicación del poder constituyente por parte de los que entran en acuerdo, pues el poder de los pactantes se preserva en la base de constitución del poder constituido, se mantiene en las manos de los mismos agentes que entran en acuerdo. Para Arendt, la cuestión relevante no es la de justificar racionalmente la génesis del poder constituido por el recurso a la ficción del contrato, ya que el poder existe por sí mismo siempre que los ciudadanos convivan en la modalidad de la acción y de la palabra no violentos. Más importante le parece la cuestión de la legitimidad, la cual se deriva de los principios que generaran el "estar juntos inicial" que fundó la comunidad política; a su vez, tales principios necesitan renovar continuamente su capacidad de inspirar las nuevas generaciones a que continúen a actuar en consonancia con ellos. Para que la legitimidad del poder constituido

[11] H. Arendt, *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace, 1972, p. 94.

no se degenere, es necesario que el espíritu o el principio que presidió a la fundación del cuerpo político se renueve cotidianamente por medio de la participación política activa de los ciudadanos. De esta manera, el consentimiento a las leyes no depende ni de una sumisión involuntaria y ciega al pasado tradicional, ni de un reconocimiento teórico y racional de la validad del ordenamiento legal, sino del deseo de los ciudadanos de "hacer parte del juego", es decir, de su deseo y posibilidad de participar activamente de la comunidad política. Para participar de este "juego del mundo" es necesario obedecer a las reglas acordadas o bien intentar cambiarlas por medio de la acción colectiva.

Síganse de estas consideraciones que la vida política es, para Arendt, potencialmente conflictiva, competitiva, agonística, marcada por la confrontación de posiciones y opiniones contrarias. Tal concepción agonística de lo político es asimismo una consecuencia de la concepción arendtiana de la libertad en cuanto ejercicio performático de la acción colectiva, entendida como fin en sí misma. En una formulación algo enigmática, Arendt dijo que "Para ser libre, la acción tiene que ser libre de motivos, por un lado, y de su objetivo intencionado en cuanto un efecto previsible, por otro".[12] Seguramente, Arendt no piensa que la acción política auténtica sea privada de fines y motivaciones, lo que sería absurdo. Lo que ella pretende enfatizar es que la acción política genuinamente libre no debe ser considerada bajo la exigencia de la justificación extra-política de sus motivos o de sus objetivos, sino bajo la consideración de su *sentido* político. Para Arendt, la acción libre posee *sentido* apenas en la medida en que trasciende el plano de la justeza moral de las intenciones o el plano del cálculo y evaluación de su efectividad en el mundo. En otros términos, el sentido de la acción libre no se subordina a sus motivos y objetivos, a los cuales siempre acaba por trascender en la medida en que instaura nuevas relaciones entre los agentes. La acción libre se origina de la adhesión de los agentes a principios políticos generales, los cuales no pertenecen a la subjetividad, sino a la calidad mundana del espacio público en el cual ciertos actos y palabras son posibles o impensables. Tales principios no son creaciones ideales o abstractas, pues radican en la historia de la praxis y de la reflexión política occidental. En el ámbito democrático-republicano, por ejemplo, se pueden enumerar principios como la solidaridad hacia los otros, el amor a la igualdad de derechos y a la justicia, la felicidad pública en cuanto disposición y placer para participar en la definición de los destinos de la comunidad política, etcétera. Tales principios no se confunden con las motivaciones psicológicas de los agen-

[12] H. Arendt, *Between Past and Future. Eight exercises in political thought*, Nueva York, Penguin Books, 1993, p. 151.

tes, sino que son pensados como fuentes de inspiración del actuar y como "criterios de acuerdo con los cuales toda la vida pública es conducida y juzgada".[13] La acción política no es evaluada por Arendt en términos de la justeza de sus motivaciones o por su eficacia, sino por su grandeza intrínseca, es decir por su capacidad de instaurar nuevas relaciones políticas entre los ciudadanos, bastándose a sí misma: "*La grandeza*, por lo tanto, *o el significado específico de cada acto*, sólo puede residir en el mismo desempeño y no en los motivos que la provocaran o en los resultados que ella produjo".[14] Esto equivale a afirmar que la fenomenología política de Arendt descentra el foco de análisis de la acción de la subjetividad de los agentes para el mundo de las apariencias y su pluralidad interpretativa, concentrándose en la revelación de los principios políticos constitutivos del espacio público.[15] Esta concepción de la acción y del espacio público de inspiración griega, como constitutivamente agonísticos y pluralistas, es propensa a exaltar el inconformismo y la búsqueda de excelencia contrariamente a la pasividad monótona y repetitiva de la política burocrático-partidaria del cotidiano, adecuándose perfectamente a los parámetros de una política de resistencia.

Por cierto, Arendt no pretendió recusar la democracia representativa de manera simplista e ingenua, pero tampoco estaba satisfecha con tan solamente reformarla; su verdadero objetivo fue el de encontrar alternativas para redefinirla radicalmente, es decir, en consonancia con su raíz originaria, a fin de estimular el surgimiento de nuevos espacios de libertad y de nuevos actores políticos. Pensar la política más allá del sistema representativo-partidario exige favorecer y detectar el aparecimiento de nuevas formas de asociación colectiva, menos centralizadas y cristalizadas, más autónomas y flexibles, menos disciplinadas y, por lo tanto, más creativas y osadas, capaces de multiplicar las formas de actuación política. Arendt, creo, nos enseña a ver las instancias modernas de reapropiación de la política participativa antigua no apenas en eventos suntuosos como las revoluciones que fundan nuevos cuerpos políticos, sino también en acontecimientos más discretos, tales como los movimientos políticos de resistencia a la opresión y por el reconocimiento de nuevos derechos, protagonizados por los nuevos movimientos sociales. Además, creo que su pensamiento político radical también ayuda a comprender interesantes movimientos políticos marginales al consenso democrático-liberal, promocionados

[13] H. Arendt, *Essays in Understanding*, p. 332.

[14] H. Arendt, *The Human Condition*, p. 206.

[15] L. J. Dich, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell, Universidad de Cornell, 1994, p. 80.

por colectivos políticos que actúan al margen de los partidos y de los movimientos sociales tradicionales. Estos colectivos establecen redes de relaciones reales y virtuales con otros colectivos, constituyéndose como locales móviles en los cuales la acción y el pensamiento políticos no se disocian jamás. Un claro ejemplo de esta capacidad auto-gestionária para actuar y pensar de manera hiper-crítica es el colectivo barcelonés *Espai en blanc* (Espacio en blanco), autodenominado como un "programa de subversión".

Espai en blanc, como tantos otros colectivos españoles y europeos, está asociado a la práctica política ilegal de las *okupaciones*, de la invasión de espacios públicos abandonados, los cuales son transformados en espacios libres de pensamiento, discusión y organización de acciones políticas subversivas. Las acciones políticas colectivas promocionadas por *Espai en blanc* no miran solamente hacia el problema de la especulación inmobiliaria y la necesidad de ampliar la oferta de viviendas a los desproveídos de medios para financiarse una vida independiente y digna, problema inmediato que evidentemente no es ignorado. Sin embargo, sobre todo se pretende crear y ampliar espacios de encuentro en los cuales se entretejan nuevos lazos de solidaridad, nuevas amistades, nuevas formas de cuestionamiento y lucha, al margen del consenso capitalista en sus nuevas variaciones hegemónicas transnacionales. En su autodenominación como "Espacio en blanco" residen dos ideas fundamentales: *espacio* no debe ser comprendido como "promesa de un futuro mejor", sino como "pasión por conquistar lugares comunes en los que se pueda vivir de otra manera" Tal espacio permanece "en blanco, porque está dispuesto a hacerlo sin referencias preestablecidas, sabiendo que la experiencia no se acumula y que el pasado no funciona hoy como fuerza de transmisión y de transformación". Los involucrados saben que "los discursos emancipatorios, iluministas, reconciliadores o revolucionarios, se han quedado sin horizonte. Y, sin embargo, seguimos pensando para liberar la vida allí dónde se encuentra aprisionada". Para eso, es necesario superar el aislamiento cotidiano y pensar y actuar de manera colectiva, descubriendo e inventando nuevas formas de cooperación y de articulación de redes y de conocimientos, apartándose de las viejas ideas de "asistencia, de participación y de pertenencia". La idea de asistencia fomenta la dependencia y el mantenimiento de la jerarquía entre el intelectual y las masas desposeídas. La idea de participación, a su vez, "siempre acaba siendo víctima de un cómputo de éxitos y fracasos basado en el número de personas que consigue movilizarse". Ya la tercera idea, la de pertenencia, "delimita un dentro/fuera cuyo propósito termina por ser únicamente el de seguir realimentando su diferencia". El rechazo de estos ideales tiene consecuencias políticas importantísimas para la definición de sus formas de actuación y

reflexión políticas respecto a los movimientos sociales. Por ejemplo, el colectivo considera al Estado como instancia privilegiada a la cual dirige sus demandas políticas, pero, de manera sorprendente, no lo hace bajo la expectativa de que tales demandas sean atendidas. En otras palabras, no se asumen como acreedores del Estado y ni siquiera se conciben como elaboradores de demandas, pues lo que en verdad les importa es manifestar lo que quieren y necesitan por medio de su mismo actuar y pensar. No quieren estimular a la participación en sentido tradicional, pues no vinculan el ejercicio de la política a la certidumbre o al deseo de obtener victorias —antes, parece tratarse de ejercer y experimentar la política como un fin en sí mismo, más allá de victoria o derrota, de tal manera que también las derrotas no se aparten de todo de la victoria: por lo menos se resistió, por lo menos se denunció, se intentó agujerear y romper una realidad que se mantiene "atrapada en las prisiones de lo obvio". Por todo eso, *Espai en blanc* se define tan simplemente como "un catalizador de experiencias: una red de complicidades, un dispositivo para uso de los propios interesados".

A título de conclusión, me gustaría simplemente considerar que tal concepción de la práctica y del pensamiento político marginales al consenso democrático-liberal parece convergir hacia la concepción arendtiana de la política democrático-radical, concebida como fin en sí misma y como privada de fundaciones extra-políticas, ya sean de orden moral o jurídica. Tal política democrático-radical ya no tiene en mira cualquier ideal mesiánico, sino que intenta multiplicar los espacios de libertad en relación a los continuos esfuerzos del poder constituido por domesticar y atrapar el potencial de las iniciativas constituyentes de los ciudadanos.