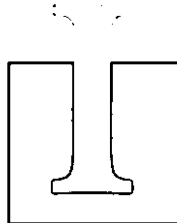


Algunas consecuencias de la distinción entre libertad interior, libertad de la voluntad y libertad política en el pensamiento de Hannah Arendt¹

“Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron perversos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales”.

“El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa”.

Hannah Arendt: Eichmann en Jerusalén

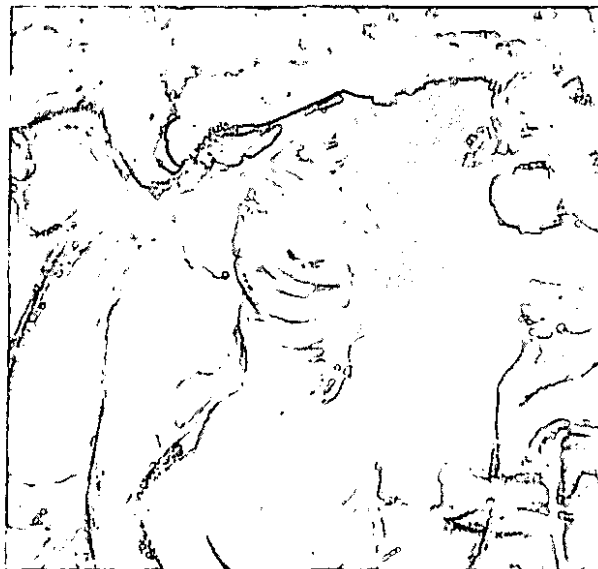


Introducción.

A partir del texto de Hannah Arendt *¿Qué es la libertad?*², y recogiendo algunas de las discusiones en torno a los textos tratados en un seminario sobre pensamiento y política en Hannah Arendt, nos hemos propuesto tematizar las distinciones que se darían, en el pensamiento de Hannah Arendt, entre libertad interior, libertad de la voluntad y libertad política. Queremos señalar que, entre otras razones, consideramos pertinente la discusión, porque nos permite comprender y mostrar cómo la tematización de los conceptos planteados y el establecer diferencias en el pensamiento de Arendt, no se reduce a una distinción epistemológica, a un ejercicio académico, o a un problema de lenguaje, sino que remiten a momentos históricos que nos permiten entender no sólo lo que pasó históricamente, en el caso que nos ocupa, el desplazamiento del problema de la

libertad de un ámbito público, político, a un espacio interior (alma en la filosofía, o la libertad de la voluntad en el cristianismo) o a la libertad negativa del liberalismo en la modernidad, con las consecuencias que ello conlleva para un sentido de lo público y el reconocimiento de derechos, sino que también nos da elementos para pensar en sus perspectivas posibles. Desde luego, teniendo en cuenta que para Arendt la comprobación de lo que pasó no es sólo dar cuenta de lo que pasó, no es dar una causa, sino que el esfuerzo es pensarlo con las exigencias de acontecimientos para los cuales las categorías “disponibles” en filosofía y política se manifestaron en crisis, tal como exigió un fenómeno como el totalitario (nazismo, fascismo, estalinismo) que rompió con las categorías éticas y políticas que la tradición antigua y moderna había acuñado, pues con el totalitarismo el ser humano se enfrenta a una nueva experiencia en que grupos o masas de seres humanos se han hecho *superfluos y desechables*. Situación viabilizada jurídicamente por la privación de la ciudadanía. Tal situación va generando las condiciones para el genocidio en la medida en que por falta de un lugar en el mundo los sin-lugar (apátridas) fueron llevados a los campos de concentración. El sin-lugar es colocado en una condición de total y absoluta desnudez, es llevado a una situación límite, esto es, la vulnerabilidad de la condición humana es su propio pecado, su abstracta desnudez, de ser nada más que humano, se constituyó en el mayor peligro, pues no es a pesar de su vulnerabilidad que fueron expulsados y desconocidos sus derechos, sino que fue precisamente por ello. Una de las condiciones que posibilita el totalitarismo es el aislamiento, soledad, desnudez, de las grandes masas de seres humanos que son arrojados de aquí y de allá, separados de la comunidad, rotos todos sus vínculos familiares, cotidianos, y puestos en una situación límite frente a su propia condición humana.

También consideramos, y es nuestro interés explorar, que desde el pensamiento de Arendt encontramos elementos para forjar una concepción democrática sustantiva de la política en el sentido en que la democracia la pudiésemos pensar como un régimen político que, hasta hoy, mejor elabora una “superación más equilibrada” de los conflictos inherentes a la sociedad humana (no su eliminación), esto es, la transformación del conflicto, del *antagonismo* (lucha entre enemigos), en *agonismo* (lucha entre adversarios)⁴, a la vez, que es la organización política que promueve la constitución de formas de ciudadanía más igualitarias, incluyentes, respetuosas de la diferencia y el disenso, e identificadas con valores éticos-políticos, que sin renunciar al pluralismo, a formas de individuación y libertarias, permiten “tejer



Pierre Daguet, *el sueño de la ondina -detalle-*

comunidad”, desarrollar y constituir un sentido de lo público, indispensable, a nuestro juicio, para la convivencia en un mundo multicultural.

Teniendo en cuenta el marco anterior vamos a tematizar los siguientes puntos:

1. La “contradicción” entre la libertad de la voluntad y la necesidad (causalidad) en el mundo fenoménico (la antinomia kantiana).
2. La libertad como “libertad interior” y como libertad de la voluntad (libre arbitrio).
3. ¿Libertad o política?
4. Libertad, política y acción.
5. Contingencia, totalitarismo, derechos humanos.

1. La “contradicción” entre la libertad de la voluntad y la necesidad (causalidad) en el mundo fenoménico. La antinomia kantiana.

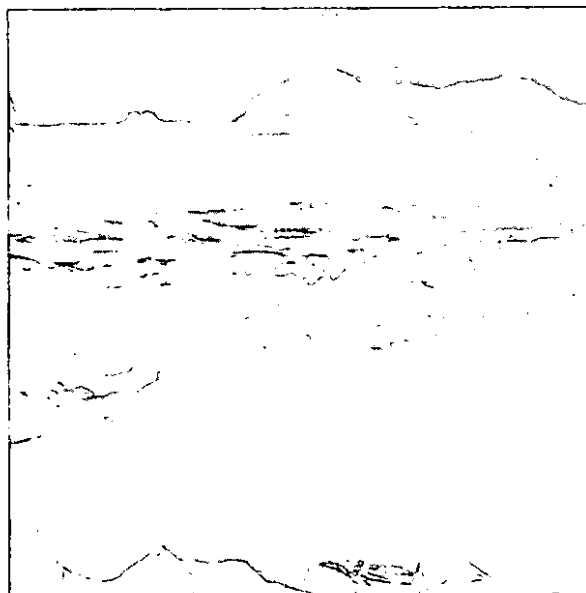
El preguntarnos: ¿qué es la libertad?, parece sumergirnos, como señala Arendt⁵, en antinomias insolubles, de tal forma que intentar responderla resultaría análogo a intentar resolver el viejo problema de la cuadratura del círculo. Significa, en otras palabras, expresar la contradicción entre nuestra consciencia y

nuestra experiencia diaria, pues en nuestro vivir cotidiano estamos sometidos a una determinación absoluta de causas, que de su conocimiento depende el poder orientarnos en el mundo. En el mundo fenoménico, para emplear la distinción kantiana, es un principio de la experiencia que todo tenga una causa, de tal forma que estamos sometidos a una cadena causal en la cual, hay veces, por desconocimiento no podemos identificar una causa, no significando eso que un determinado efecto provenga de la nada. Pero también, desde el punto de vista psicológico, si nos detenemos a pensar un poco y pensamos la libertad en nuestra experiencia interior, en el ego (yo), resulta claro que ahí tampoco somos libres. En el momento en que reflexionamos sobre las motivaciones de "un acto interior" no podemos escapar a percibirlo y tender a pensarlo, desde la lógica conjuntista-identitaria⁶, en términos causales, en los resortes interiores que han originado determinada conducta, así como con mayor énfasis de las determinaciones causales en su relación con las circunstancias exteriores que sólo se pueden conocer vinculándolas con el principio de causalidad. También, en la esfera de la conducta, de las motivaciones del yo, aplica la noción de causalidad, pues las acciones del yo no proceden de la nada, sino que obedecen a algo, a una causa. En ese sentido, precisamente, la investigación psicoanalítica lo que ha mostrado es que a lo consciente le subyace una dimensión inconsciente que "explica causalmente" muchos de los comportamientos individuales y colectivos que resultan ininteligibles en un momento dado para la vida consciente.

Ahora bien, y esto es lo que subraya Arendt, lo anterior es contradicho en los asuntos prácticos, políticos, pues la libertad ahí parece ser una verdad obvia, se dictan leyes, se adoptan decisiones, se juzgan los actos de los hombres, se aplican sentencias en las comunidades humanas y todo ello es posible porque suponemos la libertad. En la vida corriente, ante los ojos de los demás, aunque se pueda explicar por una determinada condición una particular acción, ello no nos exime de nuestra responsabilidad y tal juicio es posible porque se supone la libertad del agente de tal forma que, para la conciencia moral, somos libres y por tanto responsables.

Pero, ¿cómo es que estamos sometidos a las determinaciones de la causalidad, por una parte, y por la otra, nuestras acciones son libres?, o, ¿cómo conciliamos una supuesta libertad en la dimensión práctica (ética-política) con un determinismo absoluto en la experiencia del mundo exterior e interior?

En la modernidad, la formulación de la antinomia así



Pierre Dagué, *el morrito (santa marta)* -detalle-

como una respuesta, encuentran en Kant su momento paradigmático. La distinción entre razón práctica y razón teórica, entre noúmeno y fenómeno, le permite a Kant pensar la libertad como situada en una dimensión en la cual la causalidad natural sólo tendría aplicabilidad en el mundo fenoménico, natural, cuyo conocimiento para la razón teórica depende de la categoría de la causalidad. Mientras que en el terreno de la razón práctica, en el mundo no sensible sino inteligible, la voluntad está motivada para actuar por una "causalidad por libertad" en el sentido que "obedece" a mandatos(imperativos) que ella misma se ha dado, es decir, es libre, autónoma, soberana. De ahí que Kant pueda responder a la pregunta de por qué somos morales, precisamente, porque somos libres y nos sabemos libres porque somos morales.

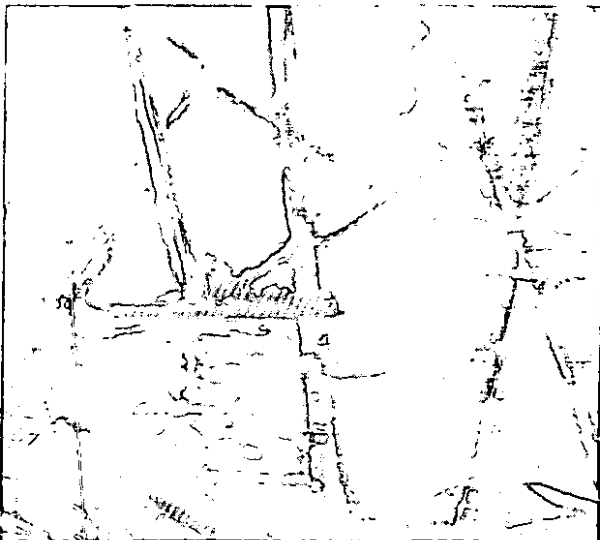
Sin embargo, para Arendt, la solución kantiana, ("que contraponen el dictado de la voluntad y la comprensión de la razón, tiene su ingenio y hasta puede bastar para establecer una ley moral (imperativo categórico)⁷, cuya consistencia lógica en nada sea inferior a las leyes naturales"⁸), no resuelve la mayor dificultad que resulta de *hacer desaparecer la libertad de un ámbito público*, pues el terreno en el que siempre se conoció la libertad, no como un problema teórico sino como un hecho de la vida diaria, es el espacio político y la libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad, esto es, no nos enfrentamos con "el *liberum arbitrium*, una libertad de elección que juzga y

decide entre dos cosas dadas, una buena y una mala, y cuya elección está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir para iniciar su puesta en práctica(...)"⁹.

Lo que intenta mostrar Arendt es cómo la tradición filosófica lo que ha hecho es obscurecer, distorsionar y desplazar a una dimensión abstrusa, con lo que ello implica para la vida entre los hombres, un significado de libertad que no se perdía en "las profundidades del alma humana" sino que se hallaba en el mundo, en la práctica política de los ciudadanos, en sus constantes conflictos y luchas por el reconocimiento. Como lo expresa Arendt:

Antes de que se convirtiera en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre, la que le permitía marcharse de su casa, salir al mundo y conocer a otras personas de palabra y obra. (...) La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos (...)"¹⁰.

La proclamación de la libertad como libertad interior, como libertad de la voluntad, obedeció a la experiencia de impotencia y no poder de los hombres, entre otras razones, ante la disolución del mundo de la ciudad-estado griega y la república romana.



Pierre Duguet, el velero -detalle-

Veamos un poco más en detalle cómo se da la mutación de la libertad de un ámbito público, a lo interior, a lo íntimo, y en la modernidad con el liberalismo, a no interferencia en los proyectos individuales, a lo privado.

2. La libertad como "libertad interior" y como libertad de la voluntad (libre arbitrio).

La tesis de Arendt es que el problema, la antinomia de la libertad, surgió a raíz del desplazamiento ejecutado por la filosofía griega y por la introducción de la religión cristiana en Roma, del terreno original en que se había cultivado en las ciudades de la antigua Grecia y en la república romana: la política. Como señala Arendt: "(...) en el campo político el problema de la libertad es crucial y ninguna teoría política puede despreocuparse de que este problema haya conducido al "bosque oscuro en el que la filosofía perdió su camino" (...)"¹¹.

Pero, ¿cuál fue el camino, que con respecto a la libertad, la filosofía perdió?

La tradición filosófica en vez de aclarar el problema de la libertad, lo confundió y distorsionó al desplazarlo de su espacio original en la experiencia humana, del campo de la política y los asuntos humanos en general, a un campo interior, al alma y su capacidad de conocer el bien (Sócrates, Platón), o a la voluntad (Agustín), pensando la libertad en el cristianismo como libre arbitrio, esto es, la capacidad de la voluntad de querer o no querer algo, de escoger entre el bien y el mal.

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de dicho desplazamiento?

Entre otras, que la libertad deja de ser un asunto mundano, público, político, en nuestras relaciones con los otros/as, que concierne a la "res publica", para convertirse en un asunto interior, privado, de introspección personal, y en momentos su matiz religioso se acentúa, tal como aconteció con la introducción y consolidación del cristianismo en Occidente, escindiéndose la libertad de la acción humana y de aquello que hace que los hombres vivan en un espacio público común como lo es la política. En ese sentido, *el concepto cristiano de libertad como libre arbitrio y el filosófico de libertad como libertad interior se convierten en conceptos de libertad antipolíticos*. Y si para Arendt, "la *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción"¹², por lo contrario hay una antítesis entre la "libertad interior" y la libertad como razón de ser de la política y de la acción,

pues la "libertad interior", como un sentimiento íntimo, privado, sin manifestaciones externas, resulta totalmente irrelevante para la política ya desde su propia definición. Precisamente, la libertad interior es una libertad derivada, primero, en cuanto nos hacemos conscientes de la "libertad o su opuesto en nuestra relación con los otros(as), no en relación con nosotros mismos"¹³ y segundo, en cuanto presupone un alejamiento del mundo, un no pertenecer a ningún lugar.

La libertad interior, como fenómeno histórico, es un fenómeno tardío experimentado a fines de la antigüedad y que guarda su relación directa con la decadencia y desaparición de logros políticos de la antigüedad, la ciudad-estado griega y la república romana, así como del consuelo que brindó el cristianismo "ante la disolución y pérdida de mundo".

Ahora bien, aunque en la modernidad libertad y política, sobre todo en las concepciones liberales, se van a pensar como separadas (entre mayor libertad del individuo menos ingerencia de la política en su vida), es en sus orígenes, en la Baja Antigüedad, que el carácter derivativo de la libertad interior se va a mostrar con mayor fuerza. El ser humano se concibe como libre en una dimensión que está en su mano poder incidir como es su interior, en ese sentido, para el estoico y el cristiano, "puedo estar cargado de cadenas, pero soy libre en tanto mi voluntad no está sometida", lo que en otras palabras equivale a decir que se puede ser esclavo en el mundo y, no obstante, libre, todo ello sucede mientras que el mundo externo se le escapa, mientras se disuelven los logros políticos de la antigüedad.

Es en el pensamiento de *Epitecto* donde se encuentran los argumentos, según Arendt, más persuasivos para la defensa de la libertad interior al considerar, entre otros, que "la ciencia de la vida consiste en saber distinguir entre el mundo exterior, sobre el cual el sujeto no tiene poder, y el yo, del que puede disponer en la medida que le parezca adecuado"¹⁴, así, las relaciones en el mundo son trasladadas a relaciones entre el propio yo. El refugio extremo de la libertad en la interioridad del yo es el signo de un yo desencantado y en crisis frente a lo que sucede a su alrededor en un mundo que se desintegra y del cual le urge huir. Y si bien es cierto que la libertad requiere el haberse liberado de la inmediatez de las necesidades naturales (labor), así como poder salir al mundo y conocer otras personas de palabra y obra, no basta sólo con ello, sino que *requiere de un espacio público en el que nos encontremos con otros hombres y mujeres libres*, se requiere de la pluralidad, del espacio en que somos iguales y a la vez diversos.

Desde la filosofía griega en Sócrates, pasando por Platón, Aristóteles, y el desarrollo de la filosofía helenística en Plotino, hasta llegar a el cristianismo de Agustín (aunque en este hay posiciones paradójicas), hay un oscurecimiento y distorsión del valor político de la libertad en la medida de su separación de la aparición del ser humano en un ámbito público, "de un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra"¹⁵, donde propiamente se ejerce la libertad, y sí la clausura de la libertad en un ámbito interior (alma) separado del mundo y que penetra en profundidades insondables.

Así, la preocupación platónica, por ejemplo en el terreno epistemológico, es subsumir la diversidad, la pluralidad, en lo universal, en la unidad, para escapar a la contingencia, a lo cambiante del mundo sensible, a la doxa. Análogamente, en el terreno político, el concebir la política como técnica, asunto de expertos (el rey-filósofo), es el intento de escapar sino de controlar, la contingencia de la acción, sus consecuencias imprevisibles e ilimitadas, o para expresarlo en términos sartreanos, la angustia que produce la libertad.

De su parte, "la libertad cristiana destinada a lograr la salvación estuvo precedida (...) por la actitud de abstención de los filósofos ante la política, a modo de requisito previo para la forma de vida suprema y más libre, la *vita contemplativa*"¹⁶. Contribuyendo, lo anterior, a fraguar la separación tajante entre vida activa y vida contemplativa y erigir privilegiadamente la vida contemplativa como la vida más alta y plena. Pero, si la libertad no fuera más que un fenómeno de la voluntad, tendríamos que deducir que los antiguos no la conocían, hecho contrario a la realidad pues, precisamente, la *pólis* griega fue, en su tiempo, aquella "forma de gobierno" que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, "un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad"¹⁷.

En síntesis, podemos decir que, a pesar de toda la tradición, en la cual se pretende escindir política y libertad y situar la libertad en un ámbito interior, Arendt sostiene la tesis de que la libertad no se juega en la voluntad, en un espacio interior, en el libre arbitrio, en soberanía, sino como ya lo había expresado: *la razón de ser de la política es la libertad*. Pero, ¿qué significa eso, en una época como la moderna en que conscientemente se intentó separar libertad y política y en la que se materializó la negación absoluta de la libertad en el régimen totalitario?

3. ¿Libertad o política?

Como veníamos diciendo, la tesis de Arendt de que la razón de ser de la política es la libertad es puesta, como ella misma lo manifiesta, en entre dicho en la teoría política moderna¹⁸ que sostiene que entre más política menor libertad y que precisamente la tarea de la política es lograr las condiciones de seguridad (Hobbes) para que los individuos puedan ejercer plenamente la libertad (Locke), esto es, ejercer de la mayor forma posible y sin obstáculos, su iniciativa individual, la adquisición de propiedad y su disfrute, el comercio, sus derechos. Para la conceptualización liberal¹⁹, por ejemplo, entre menor es el poder de lo político, que tienden a identificar con el Estado, es mayor la libertad del individuo. La sociedad política se constituye, para la concepción liberal, a partir del consenso de individuos libres e iguales que encuentran en el “estado de naturaleza” limitaciones y dificultades para desarrollar sus proyectos de vida, así pues, si entramos en sociedad y limitamos ciertos derechos naturales (hacer justicia por cuenta propia en el caso de Locke) *no es para sacrificar nuestros intereses individuales*, sino para encontrar unas condiciones de seguridad en el que los mismos puedan ser desarrollados²⁰. Ésta posición aunque integra, a nuestro juicio, aspectos positivos y “progresistas”²¹ que contribuyen a los procesos de individuación en la modernidad, a la génesis de la idea de Estado de derecho y a la distinción entre Estado y sociedad civil, no obstante, llevada a su extremo en las posiciones neoliberales, agudiza un individualismo que no vincula, no permite tejer comunidad sino que por lo contrario fragmenta y *en el que la política, lo público no es la esfera de la libertad, siendo reducida la libertad a no*

interferencia de un poder con mis goces privados y derechos individuales (naturales).

También queremos señalar, como crítica al liberalismo, que no resulta clara la demarcación entre la política y lo político, se la concibe abstractamente, y lo político se concibe negativamente, un mal necesario, en el sentido de que el poder político representa un peligro que es necesario, para evitar sus desbordes, mantenerlo controlado (división de poderes), de tal forma que si pudiéramos vivir sin Estado mejor, pero como necesitamos imparcialidad en la administración de justicia, se requiere un árbitro imparcial: el Estado. Solución para el liberalismo: reducir el Estado al mínimo. Precisamente la guerra, el conflicto, la disputa, desde la perspectiva liberal, es generada cuando un poder desbordado y arbitrario, violenta los derechos fundamentales del individuo (por ejemplo: libertad, propiedad). En ese sentido, el conflicto, el antagonismo, en la perspectiva liberal, es simplificado a la pugna entre un poder que no respeta “los derechos naturales” y los individuos que se resisten a tal poder y lo confrontan. En cierta forma se “cierran los ojos”²², para utilizar la expresión psicoanalítica, y no se ven la multiplicidad de fuentes para el conflicto en una sociedad, diversa y plural, constituida y atravesada por desigualdades de todo tipo, subordinaciones, dominio de unos grupos sobre otros, división de clases, exclusiones de género, raza, clase, etc.

Pero, siendo más radicales, ¿no fue horrorosamente rebatida, la tesis de Arendt, por el fenómeno totalitario que “politizó” todos los ámbitos de la vida individual y social y no a pesar de ello, sino que precisamente por ello nunca como antes de manera total estuvo la libertad más



Pierre Daguet, fortaleza italiana -detalle-

negada? Es más, si se pudo llegar al extremo del totalitarismo, entonces, ¿qué es la libertad?, ¿qué tiene que ver libertad, política, y acción?, ¿constituyó el totalitarismo un destino ineludible de la humanidad?

Para abordar los interrogantes planteados, adentrémonos en la relación entre libertad, política y acción.

4. Libertad, política y acción.

Desde la perspectiva de Arendt podemos decir que no hay pensamiento de la política sin que se tome en cuenta la libertad y sin libertad no es posible la acción política. En otras palabras, la acción política, los nuevos sujetos políticos sólo son posibles gracias a la libertad. Pero, la libertad de la acción no se reduce a una libertad interior (del alma), a la libertad de la voluntad (cristiana) o a la libertad negativa del liberalismo. Esto es, no se trata de escoger entre el bien y el mal, o entre querer o no querer algo, o la no interferencia con mis goces y derechos individuales, sino que es la libertad de empezar algo nuevo, la libertad de la motivación y de la finalidad, no significando que éstos no sean factores importantes en cada acción, sino que significa que es posible trascenderlos y comenzar algo nuevo. El concepto de libertad arendtiano, es un concepto positivo²³ en el sentido que *exhorta a la participación pública* y no se limita a "libertad de", sino que es "libertad para". En tal orden de ideas podemos señalar, en primer lugar, que, la libertad posee un estatuto intersubjetivo, y no individual; no se conjuga, por principio, *in individuum* sino en coexistencia con los otros(as); en definitiva, nadie es libre en soledad. En segundo lugar, la libertad tiene condición ontológica mundana, no íntima: ella discurre en el mundo. En tercer lugar, la libertad se vincula privilegiadamente a la acción, no a la voluntad; acontece en la acción enmarcada en palabras y en el discurso que ya en sí mismo es acción, y no en la toma de decisiones en el ámbito íntimo de la conciencia.

Con acción el ser humano rompe el orden rutinario y automático de los acontecimientos y produce "milagros" no debidos a la ingerencia de un agente divino sino productos de posibilidades insospechadas que abre la acción. En ese sentido, la acción política no es la práctica de todos los días porque vivamos en sociedad sino una irrupción frente a un orden dado para ponerlo en cuestión. La política rompe una falsa unidad, quiebra un orden que se supone natural, "normal". La política se da cuando irrumpe²⁴ la diferencia que ha estado oculta y lo público se "ensancha" y se hace verdaderamente público. Lo propio de la política estaría constituido por

las nuevas formas de subjetivación que irrumpen. Es la creación de un espacio público de acción y discusión en el que pueda revelarse el ser del ser humano en relación con los otros(as).

Así, en su sentido más radical la política es "el descuadre sobre lo que está aparentemente cuadrado", es asumir el litigio, enfrentarlo, no encubrir el conflicto. La política, sin superar definitivamente los conflictos, pues no existe un orden universal y necesario, del que pueda inferirse las soluciones "verdaderas" (teorías políticas trascendentes) de los problemas que enfrentamos los seres humanos, no obstante, si se puede, desde tal reconocimiento, encontrar formas más "equilibradas" de convivencia, de resolver los conflictos, de participación, de desarrollar las potencialidades de los sujetos y construir las instituciones sociales.

Precisamente, pensamos, la democracia sería el régimen político resultante de la autoconstitución y participación de los ciudadanos donde siempre se está en proceso de constituir instituciones más incluyentes, pluralistas, donde quepa el disenso. En ese sentido, consideramos acertado el planteamiento de Chantal Mouffe que considera que "el objetivo de la política democrática es transformar el *antagonismo en agonismo*"²⁵, esto es, el que reconociendo el conflicto y el antagonismo como inherentes a la sociedad humana, no se trata de ocultarlos ni de eliminarlos, sino más bien de superarlos en un enfrentamiento de posiciones políticas en que la lucha entre enemigos (*antagonismo*) se transforme en una lucha entre adversarios (*agonismo*). Y precisamente la confrontación agonística lejos de poner en peligro la democracia, se constituye en su propia condición de existencia, ya que lo específico de la democracia moderna "(...) reside en el reconocimiento y en la legitimación del conflicto, y en la negativa a suprimirlo mediante la imposición de un orden autoritario"²⁶. Desde dicha perspectiva, "la política" atañería "al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque se ven afectadas por la dimensión de "lo político"²⁷.

Por lo dicho, la política es más un proyecto que un hecho, más todavía si se hace referencia a la democracia. La política como una actividad que afecta y concierne a todos los miembros de la colectividad y en la que los nuevos sujetos políticos o en términos de Rancière²⁸ "las partes de la "comunidad" que no forman parte, los excluidos, van logrando que al menos se presuponga la

igualdad y la necesaria participación de todos para constituir las instituciones más deseables para la convivencia humana. En el mismo sentido, según Castoriadis, se puede definir la política: “como la actividad explícita y lúcida que concierne a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de auto institución explícita y lúcida, tanto como es posible, de instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y explícita”²⁹. Ahora bien, lo instituido, lo político, en sentido de Castoriadis³⁰, puede estancar la política en la medida en que cierra la posibilidad de irrupción de nuevas formas de subjetivación políticas. No hay sujeto político previo a la acción política. Claro que se requiere de la cualidad humana del valor para la acción política, cualidad que nos libera de la preocupación de la inmediatez de nuestra vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable “porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo”³¹. Pero, ¿cuál es la relación de todo lo anterior con la acción?

Como lo expresa Arendt en *La condición humana*: “(...) actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado del *agere* latino)”³². Acción es, en síntesis, “la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer”³³. “Los hombres son libres (...) mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa”³⁴. Acción y libertad son inseparables en el sentido en que sin libertad no puedo actuar, empezar algo nuevo, construirme como un quién, pero a la vez si soy libre, si no estoy predeterminado, no tengo más remedio que actuar, de proyectarme, de hacerme, de tal forma que si no actuó es como si abandonara al mundo.

La acción “obraría milagros”, lo que significaría que la acción compartida, pública, que encarna e invoca principios trascendentes de acción —justicia, solidaridad, igualdad—, produce acontecimientos capaces de interrumpir procesos colectivos casi inexpugnables; siendo el acontecimiento el correlato de la acción, de la acción dicha y hecha y el “milagro” es precisamente la improbabilidad infinita de esta interrupción activa y humana que presta nuevos comienzos a la coexistencia humana, y que nos libra del automatismo erosivo de los procesos.



Pierre Daguet, *ondinas y peces azules* -detalle-

Desde lo dicho, consideramos, la experiencia histórica totalitaria mostró no un destino ineludible de la humanidad sino un escape³⁵ de la libertad de los individuos, su entrega a un poder que pretendió “tomarse el trabajo” de solucionar, de una vez, todos los problemas de una sociedad y sus miembros. De ahí que la revalorización de la libertad y la acción se constituya en una comprensión de lo que pasó, pero al mismo tiempo en la posibilidad de un “comienzo más equilibrado”, en una invitación a rescatar la idea de la política como participación pública y a que nos reconozcamos como seres libres, que podemos autodeterminarnos para poder atrevernos a creer que la posibilidad de mejorar la realidad pública depende de lo que estemos dispuestos a construir.

Como elementos de elucidación, estableciendo una relación con respecto a la libertad entre la concepción existencialista de Sartre y la posición de Arendt, podríamos afirmar, que el existencialismo de Sartre y el pensamiento de Arendt coincidirían en cuanto a pensar al ser humano como libertad y a su rechazo a una concepción esencialista, substancialista (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino) sobre el ser humano en cuanto que, precisamente, tal conceptualización remite a una posición desde la cual se considera que hay algo previo, invariante, ahistórico, que predetermina al ser humano independientemente de cualquier condición, o como lo expresa Arendt “(...) las condiciones de la existencia humana —la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra— nunca pueden “explicar” lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que

jamás nos condicionan absolutamente”³⁶. De ahí, que quien habla de naturaleza humana se compromete con una posición metafísica, teológica, pues supondría la existencia de un Dios quien sería el único en condición de definirla, ya que para el ser humano sería como el salirse de su propia piel, el saltar sobre su propia sombra. Si se reconoce, para Sartre, la existencia de un ser superior, eso cerraría la posibilidad de libertad, de tal forma que un existencialismo consecuente es ateo. El ser humano se define como libertad y de su acción depende construirse como un ángel o como una bestia. El ser humano es existencia, no hay nada que lo predetermine, la existencia precede a la esencia, y existencia significa proyecto de ser, tarea por hacerse, libertad. Justamente, porque el ser humano es nada, es libre y puede llegar a ser alguien. El ser humano es lo que proyecte ser. Con libertad y acción, para Arendt, el ser humano quiebra el orden rutinario y automático de los acontecimientos y configura su propia realidad. Parafraseando a Sartre, estamos condenados a actuar.

Resulta pertinente señalar que en el pensamiento de Arendt hay una exigencia ontológica en el sentido que el pensar va ligado al aparecer, a lo sensible, hay una reivindicación de la pluralidad. No hay pensamiento sin el mundo físico, sin el mundo de las apariencias. Si algo o alguien aparecen, aparecen de cierta manera y se perciben diversos, se dan fenoménicamente. Su manifestación es el primer paso para su inserción en el mundo. El ser humano, por ejemplo, es dado de una cierta manera, arrojado de cierta forma, en un contexto cultural y geográfico determinado. Ahora bien, ¿qué es lo que hace cada ser humano con lo que le fue dado? Es en la manera en que responda cada individuo a su situación como constituye su particularidad. Es en la manifestación que yo actúo, si no me hago visible no me puedo definir, no obstante, lo que soy, no quede agotado en mis acciones.

5. Contingencia, totalitarismo, derechos humanos.

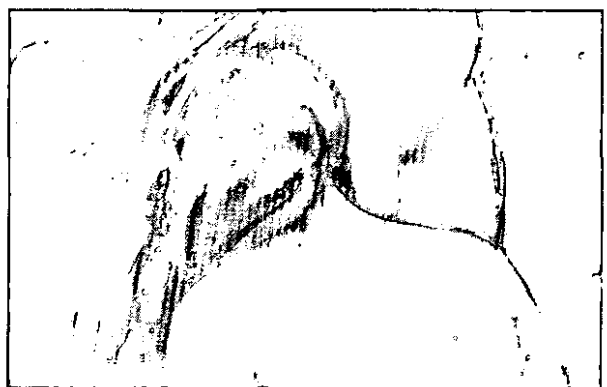
En sociedad la vida de los individuos y de los grupos está sometida a aspectos de necesidad y contingencia. Lo heredado del pasado, las tradiciones, las determinaciones culturales, los poderes implícitos, es algo que en la vida de un sujeto no se puede abstraer, juegan como necesidades en su constitución, en la construcción de su subjetividad, en la resolución de los conflictos y en su relación con los otros(as). Pero, en la autoconstitución de lo político juega lo contingente, no hay pensamiento de la política sin que se tome en cuenta la contingencia. El pensamiento de Arendt asume la

contingencia, se muestra en la tensión, vive en la tensión, su dignidad está en saber asumir la contingencia. Al sostener Arendt una concepción contingente del sujeto político cuestiona el determinismo histórico y el iusnaturalismo.

También, para pensadores como Castoriadis la contingencia es la condición de posibilidad de la política, es en virtud de que todo orden es contingente que se da la política. En este contexto, también desde otra perspectiva, la noción de desafío, expuesta por Carlo Galli³⁷, nos permite entender la dimensión política en su génesis extra institucional, en su dimensión constituyente, existencial y contingente.

Todo poder político, como lo expresa Galli, hay que situarle su genealogía en conflicto con lo instituido, con el establecimiento. La historia de la política es la historia de los desafíos, de las confrontaciones con lo instituido, de la búsqueda por su transformación y cambio. En este sentido, “el desafío político (...) no es la inmediatez abstracta contrapuesta a la mediación, sino el momento en que una vieja forma se inquieta y se genera una nueva”³⁸, en el desafío, la política como mediación responde con la búsqueda de un nuevo fin, de un nuevo objetivo de la acción. Ante lo concreto, la necesidad insatisfecha, el requerimiento de inclusión sin desconocer la diferencia, la búsqueda del reconocimiento de los hombres, mujeres, y de los pueblos, fuentes de energía para la acción política, ésta, a juicio de Galli, responde elaborándola en categorías que la convierten en principio de un orden *contingente*³⁹.

Así pues, la noción de lo concreto, de desafío, esclarece que el sujeto político y las categorías de la política no están dados, sino que se forman ante una emergencia,



Pierre Daguét, *ondinas -detalle-*



Pierre Daguet, pecesitos rojos -detalle-

ante lo excepcional: la política es *contingencia*⁴⁰. No habría sujeto político previo a la acción política, lo propio de la política sería el momento de la subjetivación⁴¹.

Ahora bien, si el conflicto, la diferencia, siempre están presentes de una forma u otra en las relaciones humanas, entonces la práctica política es el destino ineludible de la humanidad. Pero, una práctica en la que la contingencia es, si se puede expresar así, consubstancial. Desde la perspectiva de Galli, las categorías político-espaciales que constituyen la modernidad y sus autorepresentaciones políticas e institucionales, son: "geometrías contingentes e inestables, impulsadas por dinanismos internos, por universalidades dialécticas"⁴².

En lo atinente a la democracia, pensamos que en el régimen democrático, hay una relación muy particular entre contingencia y política, a tal relación le podríamos denominar como una especie de "tensión dialéctica" en cuanto la acción política, los nuevos sujetos políticos, las nuevas formas de subjetivación política son posibles gracias a la contingencia. Pero, en cuanto al ejercicio del poder y sus consecuencias, juega también lo contingente, y es precisamente ahí que sin reducirse nunca a cero, tiende a ser minimizada, en el régimen democrático, por una actividad participativa, autoconstitutiva consciente y explícita de los ciudadanos(as), en la construcción de las leyes, instituciones y relaciones que posibilitan una sociedad si no la mejor, sí más equilibrada y menos sujeta a los avatares, devaneos y "contingencias" de los políticos y usufructuarios del poder. Precisamente, el gran esfuerzo de Arendt, entre otras significaciones, constituye una revalorización de la pluralidad, la acción y la política, de las dimensiones que cualifican la vida, nos hacen específicamente humanos, en un mundo cada vez más determinado por la lógica del mercado y del consumo y en el que hay un escape de la libertad o su entrega a poderes sobre los cuales los individuos no tienen control o injerencia.

En el sentido de una resignificación de la política, estamos de acuerdo con Arendt que la proclama de la modernidad: "los hombres nacen libres e iguales" como derechos que tienen fundamentación natural, ha sido desmentida a través de toda la historia, pero tal vez no tan dramáticamente como por la terrible experiencia de lo acaecido bajo los regímenes totalitarios. La hostilidad, la exclusión, el no reconocimiento de ningún derecho frente a los que no pertenecen a nada fue puesta en evidencia, en toda su crueldad y dimensión, por los regímenes totalitarios, en los que pertenecer a la Nación, al partido, o negativamente, el ser delincuente contaba más para ser tenido en cuenta y situarse en el "orden jurídico" que el pertenecer sin más al género humano, pues el misterio de lo otorgado, del simplemente ser humano, frente a un mundo donde el artificio impera, lo que parece generar es odio y hostilidad.

La libertad y la igualdad no son *factums*, algo dado, no son naturaleza, ni derivan de un absoluto trascendente externo a la comunidad política. Nos volvemos libres e iguales como miembros de una colectividad en virtud de una decisión conjunta que garantiza a todos(as) derechos iguales. Los hombres no nacen ni son creados libres e iguales por naturaleza, es la ley de la *polis* (ciudad) la que hace surgir un orden libertario e igualitario esto es, la libertad e igualdad es una construcción elaborada por la acción conjunta de los hombres y mujeres a través de la organización de la comunidad política, pues precisamente lo que le confiere al ser humano su "*humanitas*", es el hecho de poder manifestar la humanidad, ser un quién en un espacio público, la pluralidad y el intercambio entre los distintos. De ahí que *perder el acceso a la esfera de lo público significa perder el acceso a la igualdad y la libertad*. Quienes se ven expulsados de la ciudadanía (miserables, desplazados, excluidos), al estar por fuera de la esfera de lo público, quedan privados de derechos, pues éstos sólo existen en función de la pluralidad de los seres humanos, es decir, la garantía implícita que los miembros de una comunidad nos damos unos a otros.

Los derechos humanos no son naturales y evidentes, sino conquistas históricas y políticas y en cuanto exigencias éticas de la Humanidad, para un ser humano general y abstracto, se tienen como un deber ser. No obstante, su reconocimiento para el individuo de la calle, en la cotidianidad, en su concreción está supeditado a su pertenencia a una comunidad política y las luchas por su reconocimiento son luchas sociales y políticas que solamente cuando, algunos de los derechos, se incorporan en las legislaciones, ganan concreción

jurídica. Arendt llama la atención sobre cómo en la modernidad cuando la fuente del derecho deja de ser la recurrencia a la divinidad, la costumbre, la naturaleza, y pasa a ser *el hombre mismo*, esto es, una instancia autónoma, es cuando se tornan los derechos, paradójicamente, más abstractos y vulnerables.

De lo expuesto por Arendt podemos colegir que el proceso de afirmación de los derechos humanos, en cuanto elementos para la convivencia colectiva, *exige un espacio público*, al que sólo se tendría acceso por medio de la ciudadanía, de ahí, en primer lugar, el reclamo por el reconocimiento de los derechos ciudadanos que tienen mayores garantías que las de unos universales y abstractos derechos humanos que las instituciones supranacionales defienden, pero no garantizan. La otra consecuencia fundamental es que privar a alguien de su ciudadanía significa expulsarlo del mundo haciéndolo *superfluo y desechable* como puso de manifiesto con todo su horror la experiencia totalitaria.

La calamidad del *sin-lugar* (apátrida), su proscripción, el no tener un lugar sobre la tierra, surgió no por falta de organización, de civilización, del atraso o de la tiranía, sino que no pudo ser reparada por una Humanidad *completamente organizada* en la que "tanto si no nos gustaba como si nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo"³.

Un Mundo en el que la lógica de la racionalidad instrumental y las significaciones imaginarias capitalistas⁴ penetran y colonizan todos los ámbitos del mundo de la vida, volviéndose los medios fines en sí mismos, la razón administrativa termina eliminando la razón de la *acción* en la cual vivir es aparecer, estar entre los hombres, en comunidad, en la pluralidad, en el espacio de lo público en el cual nos humanizamos con y a través de la palabra.

Consideramos que lo puesto de manifiesto por Arendt nos permite advertir que en el mundo actual persisten situaciones sociales, políticas, económicas que contribuyen a volver superfluos y desechables a los seres humanos y por lo tanto, *sin-lugar* en el mundo.

Con los acontecimientos que estamos viviendo actualmente post derrumbe del muro de Berlín y post ataque del 11 de septiembre, ante el avance avasallador de la globalización económica capitalista, los proyectos de bloques económicos y políticos que se están gestando, pueden generarse condiciones para que de nuevo los marginados, excluidos y miserables del "tercer mundo",

inmigrantes, queden por fuera de la normatividad de las naciones desarrolladas y se reediten situaciones de los "fuera de todo lugar".

Existe una doble moral en el tratamiento que de los inmigrantes hace el "primer mundo", pues en gran parte se aprovecha su mano de obra barata y abundante para oficios que los nacionales no desean ejercer, pero por otra parte no se les reconoce como ciudadanos de plenos derechos y por lo contrario se los hace responsables, desde sectores sobre todo de derecha, de algunas de las dificultades de tales sociedades.

Lo que sucede con los inmigrantes, africanos, asiáticos, latinoamericanos, en Europa occidental, sobre todo, y la forma en que son tratados por los países denominados "desarrollados", nos hace pensar que si bien es problemático hablar de progreso histórico, parece que lo es menos hablar de regresión. En ese sentido lo escrito por Arendt no es un relato del pasado sino una reflexión sobre lo que la civilización en nombre de la humanidad y de los derechos ha hecho con horror, pero al mismo tiempo sin sonrojarse y que se puede volver a repetir con nuevas y "científicas" formas de maldad, pues como lo afirmó Hannah Arendt en su momento: "resulta completamente concebible, y se halla incluso dentro del terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática⁵ —es decir, por una decisión mayoritaria— de que para la Humanidad en su conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes"⁶.

Referencias.

¹ Trabajo realizado a partir de un análisis del texto de Hannah Arendt: *¿Qué es la libertad?*, así como del análisis y discusión de los distintos textos tratados en un seminario sobre *Pensamiento y política en Hannah Arendt* cursado en el marco de los estudios del Doctorado en filosofía en la Universidad Nacional.

² ARENDT, Hannah. *¿Qué es la libertad?* En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península, pp. 155-184.

³ Véase: CASTORIADIS, Cornelius. *La democracia como procedimiento y como régimen*. En *Revista Iniciativa socialista*, febrero de 1996., pp. 479-499.

⁴ Véase para el análisis de lo propuesto y los términos empleados: MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003. pp. 112- 118.

⁵ ARENDT, *¿Qué es la libertad?* Op.cit., p. 155.

⁶ Lógica desde la cual todos los fenómenos son pensados y explicados a partir de los principios de identidad, no-contradicción, tercero excluido y razón suficiente. A dicha lógica un autor como Cornelius Castoriadis le asigna un papel necesario pero no suficiente en el determinación de la realidad, pues el ser, lo histórico-social, la psique son un *magma* (flujo de representaciones, afectos, deseos, intenciones) que no pueden ni deben ser reducidos a las categorías de la lógica conjuntista-identitaria. Véase: CASTORIADIS, Cornelius. *La institución histórico-social: el individuo y la cosa*. En: *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Editorial Tusquets, 1989. Vol. II. pp. 177-282.

⁷ Lo puesto entre paréntesis es nuestro.

⁸ ARENDT, *¿Qué es la libertad?* Op.cit., p. 157.

⁹ *Ibid.*, p.163.

¹⁰ *Ibid.*, p.160.

¹¹ ARENDT, *¿Qué es la libertad?* Op.cit., p. 157.

¹² *Ibid.*, p.158.

¹³ *Ibid.*, p.160.

¹⁴ *Ibid.*, p. 159.

¹⁵ *Ibid.*, p.160.

¹⁶ *Ibid.*, p. 163.

¹⁷ *Ibid.*, p.166.

¹⁸ Sobre todo en las teorías políticas contractualistas de raigambre liberal.

¹⁹ Para las referencias, en términos generales, que hacemos al liberalismo en su génesis, tomamos como obra básica: LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 1990.

²⁰ Véase: LOCKE, Op.cit., pp. 133-137.

²¹ Como muy bien señala Chantal Mouffe: "Si bien es indudable que el liberalismo contribuyó a la formulación de la idea de una ciudadanía universal basada en la afirmación de que todos los individuos son libres e iguales por nacimiento, también es indudable que redujo la ciudadanía a un mero estatus legal que establece los derechos que el individuo tiene frente al Estado". Véase: MOUFFE, Chantal. *Ciudadanía democrática y comunidad política*. En *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós., pp. 91-92.

²² "Cerrar los ojos"; expresión empleada por Freud en *El malestar en la cultura* para explicar cómo la sociedad civilizada ante la imposibilidad de contener la sexualidad en los canales institucionales de la heterosexualidad y la monogamia, muchas veces ante las transgresiones a los mismos "cierra los ojos". Véase: FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 48.

²³ En contraste con el liberal.

²⁴ Véase: RANCIÈRE, Jacques. *La política en su época nihilista*. En *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. pp., 153-173.

²⁵ Véase: MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática*, Barcelona: editorial Gedisa, 2003, p. 116.

²⁶ *Ibid.*, p. 116.

²⁷ *Ibid.*, p.114.

²⁸ Véase: RANCIÈRE, *La política en su época nihilista*. Op.cit, pp. 153-173.

²⁹ Véase: CASTORIADIS, Cornelius. *La democracia como procedimiento y como régimen*. En *Revista Iniciativa socialista*, febrero de 1996, p.484.

³⁰ *Ibid.*, Pp. 479-499.

³¹ ARENDT, *¿Qué es la libertad?* Op. cit., p. 169.

³² ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós. 1993, p. 201.

³³ ARENDT, *¿Qué es la libertad?* Op. cit., p. 163.

³⁴ *Ibid.*, p.165.

³⁵ Que desde luego sus causas no se reducen a problemas de la voluntad individual. El concepto de "escape de la libertad" lo empleamos en el sentido dado por Erich Fromm en su libro: *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1981.

³⁶ ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós. 1993, p. 25.

³⁷ Véase: GALLI; Carlo. *Política: una hipótesis de interpretación*. En: *Pensar la política*. México: UNAM, 1990. p. 121.

³⁸ Véase: *ibid.*, p. 121.

³⁹ Véase: *ibid.*, p. 122.

⁴⁰ Véase: *ibid.*, p.123.

⁴¹Véase: RANCIÈRE, Jacques. *La política en su época nihilista*. En *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión., pp. 153-173.

⁴²GALLI, Carlo. *Espacios políticos*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2002., p. 10.

⁴³ARENDRT, Hannah. *La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre*. En *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982. V., 2, p. 430.

⁴⁴Significación imaginaria social: podemos connotarlas, en una aproximación al concepto, como creaciones de la colectividad anónima (aunque existen sobre ellas constricciones internas, externas, históricas e intrínsecas), son sociales, porque las comparten todos los miembros de la colectividad, son también imaginarias, porque no se pueden reducir, ni se pueden deducir de referentes "reales" o "racionales" (la "realidad" y la "racionalidad" son sus productos, instituidos de modo diferente en cada época), no son "racionales" (no son lógicas, no dependen de una deducción), ni son "reales" (no son sacadas, "abstraídas" del mundo físico), sino que son creaciones de la imaginación colectiva y anónima que mantienen cohesionada y unida la sociedad. Y son significaciones, esto es, no exactamente "ideas" o "representaciones" sino el cemento de la vida social que mantiene unidas las ideas, las representaciones, los actos, etc. Ejemplos de significaciones imaginarias sociales son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótem, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. En el capitalismo sus principales significaciones imaginarias tiene que ver con el producir cada vez más, el consumir, el enriquecerse, el pseudo dominio pseudo racional sobre la naturaleza y el mundo humano. Véase: CASTORIADIS, Cornelius. *Las raíces psíquicas y sociales del odio*. En: *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p 187.

Como lo señala Castoriadis: "Los rasgos del imaginario capitalista son bastante difíciles de precisar y tanto Marx como Weber vislumbraron algunos de ellos pero ni uno ni el otro (precisamente porque ambos eran racionalistas) pudieron calificarlo de "imaginario capitalista". Marx hablaba de la expansión de las fuerzas productivas. Hay una frase muy bella en El Capital: "Acumular, acumular, esa es la ley y el profeta". Pero como Marx no tuvo en cuenta el deseo de los hombres no vio que había una segunda parte para su proverbio. Que no era solamente "acumular, acumular", sino también "consumir, consumir". La ley es "acumular", pero el profeta se llama "consumir". Y esto ni él ni Weber lo vieron. El tercer imperativo del capitalismo es "racionalizar, racionalizar": la producción, la educación, todo. Y hay un cuarto imperativo que es "dominar, dominar": todo puede ser dominado, la naturaleza, la sociedad, hasta la muerte. Véase: *Cornelius el griego*. Entrevista a Castoriadis por Rolando Graña. Publicada en *El diario*, página 12, Buenos Aires, 5 de septiembre de 1993.

⁴⁵La democracia reducida a procedimiento. El llamado a pie de página es nuestro.

⁴⁶ARENDRT, Hannah. *La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre*. En *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982. V., 2, p. 433.

Bibliografía

ARENDRT, Hannah. *Comprensión y política y El pensar y las reflexiones morales*. En *Señal que cabalgamos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, mayo de 2005.

_____. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Ediciones De bolsillo, 2005.

_____. *La decadencia de la Nación-Estado y El final de los derechos del hombre*. En *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1982. V., 2, pp. 392-438.

_____. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. *Los orígenes del totalitarismo*. Volumen 3. *Totalitarismo*. Capítulo 13 *Ideología y terror: una nueva forma de gobierno*. Madrid: Alianza Editorial, 1982. Págs. 682-707.

_____. *¿Qué es la libertad?* En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península., pp. 155-184.

CASTORIADIS, Cornelius. *La democracia como procedimiento y como régimen*. En *Revista Iniciativa socialista*, febrero de 1996., pp. 479-499.

_____. *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. II. El imaginario social y la sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores, 1989.

_____. *Las raíces psíquicas y sociales del odio*. En *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. pp. 183-196.

FROMM, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1981.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 1990.

MOUFFE, Chantal. *Ciudadanía democrática y comunidad política*. En *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, pp. 89-105.

_____. *La paradoja democrática*. Barcelona: editorial Gedisa, 2003.

GALLI, Carlo. *Espacios políticos*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2002.

_____. *Política: Una hipótesis de interpretación*. En *Pensar la política*. México: UNAM, 1990. pp. 107-133.

RANCIÈRE, Jacques. *La política en su época nihilista*. En *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, pp. 153-173.

Harold Valencia López

*Filósofo y magister en filosofía de la Universidad Nacional.
Especialista en arbitraje, conciliación y resolución de conflictos de
la Universidad de Cartagena.
Profesor del programa de filosofía de la Universidad de Cartagena.
Ex decano de la Facultad de Ciencias Humanas
de la Universidad de Cartagena.*