

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: *JONATHAN YESID MARRUGO CARCAMO*

TÍTULO: “LA CONCEPCIÓN DE POLÍTICA INCLUSIVA DE  
HANNAH ARENDT, JOHN RAWLS Y CORNELIUS  
CASTORIADIS”

***CALIFICACIÓN***

***APROBADO***

*ROSIRIS UTRIA PADILLA*

*Asesor*

  
*FEDERICO GALLEGO VASQUEZ*

*Jurado*

Cartagena, Octubre de 2012

**LA CONCEPCIÓN DE POLÍTICA INCLUSIVA DE HANNAH ARENDT, JOHN  
RAWLS Y CORNELIUS CASTORIADIS.**

**JONATHAN YESID MARRUGO CARCAMO**

**Trabajo presentado como requisito para optar al título de Filósofo**

**Asesora:**

**ROSIRIS UTRIA PADILLA**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**2012**

**LA CONCEPCIÓN DE POLÍTICA INCLUSIVA DE HANNAH ARENDT, JOHN  
RAWLS Y CORNELIUS CASTORIADIS.**

**Por**

**JONATHAN YESID MARRUGO CARCAMO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

**2012**

## **AGRADECIMIENTOS**

A mis afables profesores de la vieja escuela Edgardo Ariza, Neida Chico y Gustavo Martínez de quienes recibí mis primeros conocimientos escolares.

A mis profesores de secundaria, con enorme gratitud a Delcy Vivanco quien marco de forma maravillosa mi vida académica y quien desde entonces fue un buen ejemplo a seguir.

A mi asesora Rosiris Utria Padilla quien día a día contribuyo en darle forma a esas ideas que deambulaban inquietamente por mis pensamientos.

A Esther Nemez quien me brindo su generoso apoyo.

A todos aquellos con quienes adquirí un compromiso social con sus voces inquietantes o de aliento. Compromiso social como el que tiene la Universidad de Cartagena, a la cual agradezco por admitirme y formarme como profesional en su Hermoso y Caluroso Claustro.

## DEDICATORIA

A Dios por darme la fortaleza y la prudencia suficiente para soñar, recorrer y perseverar en las diferentes etapas y luchas de la vida.

A mis abuelos Julia Ortiz y Benjamín Villarreal Torres quienes me dieron amor y de la mano de quienes di mis primeros pasos. Me enseñaron el valor de la vida, el respeto con quienes estaré agradecido eternamente por sus cuidados, consejos y sobre todo por darme buenos ejemplos con solo ver su forma de vida.

A mi madre Gina Cárcamo, que a pesar de las paradojas de la vida que nos separaron un tiempo siempre ha estado ahí y hoy agradezco a Dios por tenerla a mi lado dándome ese amor indescriptible que solo puede ofrecer una madre.

A mi tía Margarita Villarreal quien me ha apoyado siempre y a mi novia Katine Reyes Pacheco por su apoyo incondicional y de la mano de quien recorrí los diferentes senderos de la filosofía.

A mis amigas Miller Guerrero y en especial a esa persona que se convirtió en un pilar en mi vida por su apoyo y palabras de aliento cuando las tormentas de la vida me hicieron sentir que no tenía fuerzas para continuar María Mónica Cano.

Finalmente dedico este logro a todas estas personas que han estado ahí y todas aquellas que estas líneas no alcanzan a reflejar pero que de alguna otra forma me apoyaron en todo este proceso.

*Al abordar el panorama del mundo moderno no es de extrañar que el resultado sea una progresiva sustitución de lo político por lo social, la reducción de la pluralidad a un individuo y la negociación violenta de la diversidad cultural.*

**Rosiris Utria Padilla**

## TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN</b>	6
<b>1. EL CONCEPTO DE POLÍTICA DE HANNAH ARENDT</b>	
1.1 Pensar lo que hacemos: labor, trabajo y acción	12
1.2. La esfera privada, la esfera pública y el auge de lo social	15
1.3. Acción, discurso y la trama de las relaciones humanas	19
1.3.1. Poder y espacio de aparición	22
1.3.2. La promesa y el perdón	26
1.4. El sentido de la política	27
<b>2. LA CONCEPCIÓN DE POLÍTICA EN JOHN RAWLS</b>	
2.1. El Rawls del liberalismo político	31
2.2. Lo racional y lo razonable	33
2.2.1. Rawls: un breve acercamiento al republicanismo	39
2.2.2. El ideal de razón pública	40
2.3. La prioridad de la justicia sobre el bien	45
<b>3. CORNELIUS CASTORIADIS: PODER, POLÍTICA Y AUTONOMÍA</b>	
3.1. La democracia como procedimiento y como régimen	50
3.2. El sentido de la política	54
3.3. El proyecto de autonomía	55
<b>CONCLUSIÓN</b>	55
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	60

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se orienta a la comprensión crítica de los conceptos de política planteados por Hannah Arendt, John Rawls y Cornelius Castoriadis. Básicamente se estudian los argumentos formulados por los autores para sustentar sus tesis respecto a la posibilidad y necesidad de una política de inclusión en el mundo moderno. Tales autores emprenden la tarea, por separado, de construir un modelo de política viable en las sociedades democráticas modernas perfilando el carácter de las garantías institucionales requeridas para la participación de la pluralidad de actores sociales en la toma de decisiones sobre la organización de un orden político justo e incluyente. No obstante las divergencias entre sus propuestas e interpretaciones se encuentra un punto fuerte de afinidad teórica definido por el diseño de un modelo conceptual de democracia que busca trascender el marco teórico para situarse en el plano de la acción o praxis ciudadana, el ámbito público político como espacio de libertad e igualdad.

Los modelos propuestos se proyectan como alternativa crítica al modelo liberal ligado a la racionalidad instrumental y al sistema económico capitalista, fuentes del individualismo exacerbado y la indiferencia, incluso, a la apatía por la participación y aparición en el espacio público político. Elementos que estructuran un diagnóstico sobre las sociedades democráticas modernas que habla del desplazamiento del sentido de comunidad política para entronizar los conceptos de Estado y de mercado, lo que comporta la reducción de la praxis política a procesos de producción y reproducción socioeconómica. Con la pérdida del sentido de comunidad aunado al individualismo exacerbado se inutilizan las virtudes públicas y la búsqueda de un *ethos* colectivo.



En esta perspectiva analítica, se entiende que la filosofía política de los autores propuestos apunte a cuestionar aspectos formales de la organización del ámbito público-público, pero también, sustantivos respecto del ejercicio de una ciudadanía plena. De forma que el pensamiento político de Arendt, Rawls y Castoriadis no sólo proyecta una actitud crítica de diagnóstico sino de responsabilidad por la transformación del orden de cosas existente.

Para el tratamiento de estas ideas, este trabajo se divide en tres partes fundamentales: la primera, trata lo concerniente al concepto y sentido de la política que plantea Hannah Arendt. Se parte del análisis de las diferentes categorías que esta pensadora propone en su obra *La Condición Humana* (1958) para dar cuenta de la necesidad de “pensar en lo que hacemos” y de comprometernos con los asuntos comunes que le darían estabilidad al mundo como espacio común de convivencia de la pluralidad humana. En tal trabajo, Arendt tantea una retrospectiva histórica de los contornos de aquella tradición de pensamiento en la que se formó una comprensión de la política asociada con principios de justicia que le sirve de fondo para la presentación de la pauta o marco normativo de su crítica a las sociedades modernas. Perspectiva de trabajo que le lleva a hablar de deformaciones del mundo social en términos de evoluciones que ponen en peligro las condiciones comunicativas de partida para la discusión pública de los asuntos políticos.

Este marco de discusión nos permitirá señalar que Arendt, en lugar de fundamentar esta idea esencial desde una base empírica de comprobación, opta por una vía de justificación supeditada a una descripción idealizada de la antigua polis que, a su vez, asocia a afirmaciones antropológicas que la llevan a distinguir entre tres actividades fundamentales que estructuran el modo en que se ha realizado la vida humana en la tierra: labor, trabajo y acción. Esta diferenciación

entre distintos modos de acción que condicionan la vida humana, en contraste con tres modos distintos de actividad del espíritu: voluntad, pensamiento y juicio, le permite concluir que el sujeto individual solo es capaz de experimentarse a sí mismo como ser libre en la medida en que aprende a comprometerse de manera activa en la discusión pública de los asuntos políticos. Experiencia que sólo se concreta en la esfera público política instituida en condición de posibilidad para la libertad individual y la praxis pública. Posición que se figura republicana en cuanto prevee el cuestionamiento y la deliberación no sólo sobre las patologías sociales sino sobre su capacidad inclusiva y realizadora de las capacidades individuales, esto es, de su institucionalización como espacio para el reconocimiento recíproco.

En un segundo momento, se emprende el análisis de la teoría política de John Rawls, también conocida como “Justicia como equidad”, la cual revela las deficiencias del liberalismo de corte utilitarista dominante en el siglo XX para atender las demandas de instituciones sociales justas de las sociedades contemporáneas<sup>1</sup>. Este trabajo se concentra en el análisis de la segunda etapa del pensamiento de Rawls. Por cuanto su obra *Political Liberalism* (1995) no sólo se ha situado en el centro del debate actual sobre la filosofía política, sino que al vincularse con la tradición más progresista del liberalismo social, representa un

---

<sup>1</sup> En *A Theory of Justice*, Rawls resalta la presentación constructiva y sistemática del utilitarismo como su punto más fuerte, pero centra su atención crítica en el principio de utilidad del cual pretenden ser derivadas las instituciones sociales justas. Según el principio de utilidad, la felicidad general se alcanza a partir de la repartición de la satisfacción del deseo al mayor número de miembros de la sociedad, incluso en detrimento del goce de unos pocos. Principio ciego ante la particularidad de los miembros de la sociedad, esto es, ante sus intereses individuales y la plena realización de sus ideales de vida buena. Rawls, sin renunciar al carácter constructivista y sistemático del utilitarismo, busca darle el relieve debido a la particularidad de los miembros de la sociedad por la vía de la tradición del pensamiento contractualista de Locke, Rousseau y Kant. Sin embargo, procura no caer en el extremo de esta tradición: el egoísmo, dándole cabida al principio kantiano según el cual los demás no deben ser tenidos en cuenta meramente como medios, sino siempre y a la vez como fines, esto es, una teoría que tenga presente la particularidad de los individuos sin que la balanza se incline a favor de unos es detrimento de los otros. Introducir referencia T de la J.

intento de actualización del mismo y de la problemática entorno de cómo conciliar libertad e igualdad en tanto principios reguladores de la relación social y política.

La concepción política que recoge su teoría de la justicia como equidad se presenta como una nueva versión del liberalismo político que pretende responder al reto político más acuciante de las sociedades democráticas modernas: disponer de un marco social y político estable y justo, donde puedan convivir y cooperar la pluralidad de ciudadanos que tienen diversas concepciones filosóficas, morales y religiosas, y estilos de vida muy diferentes. En este sentido, *justicia como equidad* entraña una propuesta de sociedad bien ordenada, en la que se intenta conciliar la libertad o el derecho de autodeterminación del individuo con la obligación de cooperar en el mantenimiento de un marco social justo, sin tener que pagar el precio de desigualdades e inequidades en el disfrute efectivo de tal derecho, fundamentando la unidad social en el respeto al pluralismo razonable.

En un tercer momento, nos referimos a los planteamientos de Cornelius Castoriadis, en sus obras: *El ascenso de la insignificancia* (1998) y *¿Qué democracia?* (2002), por su acentuado interés en señalar la «íntima solidaridad entre régimen social y el tipo antropológico necesario para hacerlo funcionar». Aspecto que viene a completar el matiz normativo de los planteamientos de Arendt y Rawls. Esto es, según Castoriadis, más que enunciar o proclamar tales o cuales valores o virtudes o conceptos orientadores como aquellos que habría que tener o aprender, hace falta impulsar simultáneamente una educación para la democracia que asuma formas de experiencia social y política desde la niñez, capaces de encarnar un imaginario normativo de esta naturaleza. Siendo este, para él, el factor que representa una de las contradicciones más flagrantes de las sociedades modernas. Mientras por una parte, se predicán los valores y la moral, por la otra, promovemos un tipo de sociedad -por ejemplo a través de los medios de comunicación- que forma justamente en lo contrario de esos valores.

Atendiendo a este marco comprensivo de la concepción de política de los autores escogidos se desprende como hilo conductor de encadenamiento de sus tesis no sólo la intención de definir un espacio concreto de lo público sino la de identificar lo público como el espacio donde se instituye lo político; igualmente, para los tres autores, lo público más que un espacio donde se desenvuelva, realice e individualice la pluralidad humana, se ha de educar para el reconocimiento de la diversidad y de la diferencia y para el ejercicio de la liberta

## 1. EL CONCEPTO DE POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

El análisis de Hannah Arendt sobre la condición del hombre moderno y el sentido de la política que nos ofrece en su obra *La Condición Humana* (1958) se orienta a la comprensión y condiciones de realización de la libertad humana, entendida no tan sólo como facultad de elección sino de acción y discurso, capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo, posibilidad que sólo se realiza cuando el hombre actúa. Actuar que implica o abarca tres rasgos fundamentales: el hecho de la intersubjetividad o pluralidad humana, el lenguaje o naturaleza simbólica de las relaciones humanas y el hecho de la natalidad en tanto que opuesto a la mortalidad o voluntad libre del agente. Esta perspectiva comprensiva de la libertad como acción comunicativa (como ideal regulativo) y narrativa (caracterizada por estar inmersa en una “trama de relaciones e historias interpretadas) genera el espacio para la formación de la identidad del sujeto y la fundación de comunidad política. Fundamento para señalar como diferencia específica de la condición humana la libre comunicación de fines en un espacio público de deliberación y concertación sobre los asuntos comunes; pero también, para escapar de la inconsistencia que implicaría caracterizar ésta facultad como constitutiva de la naturaleza humana, al modo en que ha procedido la tradición de pensamiento político moderno fundada por Thomas Hobbes (o la perspectiva totalitaria que se empadrona como parte de la ley de la vida o de la historia).

Su apuesta la lleva a acentuar la natalidad como sello peculiar de la diferencia específica de la condición humana, por cuanto representa la capacidad de la pluralidad humana para empezar algo nuevo, añadir algo propio al mundo, darle paso a la individualidad, a la espontaneidad o capacidad para iniciar algo en el mundo, darle acogida a lo *humanamente otro*. Esta caracterización de la acción como un tipo de hacer humano que ha condicionado junto a la labor y al trabajo, la forma de interacción y entendimiento de la pluralidad humana de distinto modo en

distintas épocas, le permite, a su vez, sentar las bases para una nueva idea de la historia. Una historia entendida como construcción y también como marco de enjuiciamiento crítico y autónomo.

### 1.1. Pensar lo que hacemos: labor, trabajo y acción

Labor, trabajo y acción son concebidas por Arendt como tres tipos de actividades que se encuentran ligadas a la existencia más general de los seres humanos, que también abarcaría el pensamiento, el juicio y la voluntad. Las tres primeras actividades corresponderían a un tipo de vida: la *Vita activa*, así llamada en la reflexión filosófica fundada por Aristóteles, quien igualmente habla de una *Vita contemplativa*, a la que corresponderían los otros tres tipos de actividad. Al centrarse el *hacer* humano (no en tipos de hombres o de vida), se extiende en la comprensión de estas tres actividades y sus articulaciones. Dedicándose en otro lugar a la vida del espíritu<sup>2</sup>. La *labor* alude a un tipo de actividad ligada al proceso biológico, a la conservación y reproducción de la vida, su condición humana es la vida misma; el trabajo está ligado al mundo de los objetos o artificio en contraposición de las circunstancias naturales, y su condición humana es la mundanidad. La tercera actividad, la acción, es la única que se da en el estar *entre* y con los hombres sin la mediación de cosas o materias solo por el lenguaje y la capacidad de dar comienzo a algo nuevo, corresponde a la condición humana de la pluralidad.

De forma que la labor contribuye con la supervivencia individual, *el animal laborans* se agota en actividades de conservación directamente relacionadas con la naturaleza, un obrar interminable que provee los bienes de consumo, consumo

---

<sup>2</sup> Ver: ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002. Puede interpretarse este escenario de oposición entre vida activa y vida contemplativa como recurso que al retomar la vieja disputa entre la opinión (*doxa*) y la teoría orientada hacia la verdad (*episteme*), permite matizar el papel de la primera como el soporte de la racionalidad práctica. (Cf. Serrano, 2002; 208)

con el cual se consume a sí mismo. El trabajo o esfuerzo del *homo faber*, produce, fabrica (*poiéin*) objetos u “obras” que perduran y crean “un mundo”, el “artificio” humano de cosas que comercia e intercambia, ese mundo depende del intercambio de valores, bienes y servicios. La acción política en cambio se refiere a comunicar y narrar la memoria de las “hazañas” de los que, en virtud de su capacidad de dar forma a un discurso o relato (*story*) o a una historia (*history*), se compromete a la conservación de los cuerpos políticos, de la pluralidad de “quienes”. Esta vinculación se estrecha con la condición de la natalidad, pues el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, de actuar. La acción es la actividad política por excelencia, de allí que el sentido de la política se encuentra en la libertad –libertad de empezar algo nuevo. Así “la acción mantiene las más estrecha relación con la condición humana de la natalidad”<sup>3</sup>

Para Arendt la natalidad se constituye en categoría comprensiva de la política en cuanto hace referencia menos al hecho mismo del nacimiento o al mero existir o sobrevivir según la linealidad del proceso de la vida natural o vegetativa, para acentuar la novedad, el comienzo que impone al mundo el nacimiento de un nuevo ser humano. Y con esa novedad se instala en el mundo el comenzar como ejercicio de libertad: comenzar algo nuevo, la propia identidad del sujeto hace parte de ese comienzo. En esta perspectiva la acción rompe el proceso lineal de la vida biológica de los hombres para dar cuenta de la unicidad e irrepetibilidad de cada uno de los hombres y mujeres que habitan, han habitado o habitarán la tierra.

La estrecha conexión entre libertad y acción se explica en la capacidad para transformar y determinar los marcos de interacción humanos con acción y discurso. Con la acción y el discurso nos insertamos en el mundo, como un

---

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. La condición humana, Barcelona paidos 1993, p.23.se toma esta obra como referente bibliográfico principal para esta primera parte del trabajo debido al gran aporte que hace al tema en cuestión.

segundo nacimiento. Actuar es tomar la iniciativa, comenzar. Este comienzo lo inician los recién llegados al mundo, es el comienzo no de algo, sino de *alguien*. En relación a lo cual la realización de la libertad requiere de una comunidad política (¡comunidad de comenzadores!).

En su argumentación la acción supone una vida activa, participativa y cuestionadora ligada a los asuntos público-políticos, en cuya realización se prefigura una suerte de inmortalidad a los mortales, puesto que radica en la capacidad de realizar actos inmortales, que construyen la memoria de quien aparece en la esfera política. En lo que sigue, interesa ver cómo este actuar específicamente humano condiciona y es, también, condicionado por el contexto social e histórico.

Arendt afirma que la época moderna hereda una acepción de lo social que lo identifica con lo político. Confusión que surge probablemente en la Roma republicana con la traducción que hace Séneca del *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*<sup>4</sup>. Al arraigarse esta interpretación en la concepción del Estado-nación que surge en la Edad Moderna, se incorpora como ideal de asociación natural a la familia, al hogar u *oikos* griego. Con ello el *bios politikos* que comprendía la conjunción de acción (praxis) y discurso, palabra, relato (*lexis*), esto es, para Arendt, de acción narrada o relatada mediante la cual el hombre corresponde o pertenece a la vida, en tanto que la vida humana es indefectiblemente una vida política, pasa a segundo plano.

Con el auge de este modelo de Estado o comunidad de convivencia y, con él, de lo que en adelante se entiende como lo social, se precipita el derrumbe de las fronteras, claramente definidas en el contexto de la polis griega, entre una esfera privada y otra pública de acción y realización humanas. La primera estaba

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, Pág. 38.



definida por las acciones orientadas a la satisfacción de las necesidades, al premio de la vida y, en consecuencia, por el cálculo egocéntrico de resultados, pero asegurando las condiciones materiales necesarias para la realización de la libertad en la esfera pública; mientras que la segunda apunta hacia la libertad y la igualdad, hacia la acción narrada. De tal forma que "*Bajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger a la sociedad*"<sup>5</sup>. Lo que sin embargo, no niega que labor, trabajo y acción (articulaciones de la *bios politikos*, la misma que antes presentamos como *Vita activa* en contrapunto con la *Vita contemplativa*) se despliegan y apoyan unos sobre otras, mezclando las jerarquías, aumentando los riesgos de reificación inherentes a cada uno de estas actividades.

## **1.2. La esfera privada, esfera pública y auge de lo social**

Con la diferenciación entre estas dos esferas se ubica a la libertad en la esfera pública y a la necesidad en la esfera domestica o privada como experiencia prepolítica, cercana a la fuerza y a la violencia, alejada de la pluralidad y de la deliberación entre iguales. Pero, al borrarse la línea divisoria entre una y otra esfera se abre la puerta a un nuevo espacio de interacción, dependencias y desigualdades antes no conocido: lo social. El cual se despliega de la mano de la economía de mercado y de la masificación, el aislamiento y la atomización que acecha al hombre moderno. De tal forma, que la esfera social tiende a crecer y devorar lo público y lo privado. Lo social "*adquiere su fuerza debido a que, a través de la sociedad, de una forma u otra ha sido canalizado hacia la esfera pública el propio proceso de la vida*"<sup>6</sup>, es decir, lo que antes pertenecía al ámbito de la familia sobrepasa las fronteras posesionándose en el ámbito de lo público.

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, Pág. 43.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, Pág.56

Pues “*En un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformo todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, quedaron enseguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida*”.

Según Arendt, en cuanto las necesidades asociadas al proceso de conservación de la vida misma empiezan a penetrar el ámbito público-político, conlleva a la publicitación de lo privado y la privatización de lo público, y al derrumbe de las categorías tradicionales de enjuiciamiento político. Desvirtuándose el sentido de lo público y con él las jerarquizaciones de la vita activa, creándose uno de los problemas más apremiante del mundo moderno: la pérdida del sentido de la libertad.

Siguiendo esta línea argumentativa se resalta que el auge de lo social trajo consigo el deterioro de lo público, de lo privado, de la valoración y el papel asignado a las actividades que eran inherentes a dichos espacios. La esfera pública antaño ligada a los asuntos comunes, en la medida en que incorpora lo otro, la pluralidad de opiniones y concepciones morales, empieza a perder ese carácter deliberativo que era propio de dicho ámbito, y que al mismo tiempo evitaba el ponerse los unos contra los otros<sup>7</sup> debido a la condición humana de la pluralidad y al doble carácter de la igualdad y la distinción. Pluralidad de perspectivas que abarca la realidad de una esfera pública, que debía trascender el tiempo vital de los hombres mortales y así garantizar un espacio público de igualdad que genera espacios de individuación y de aparición o participación política. Lo común se constituye en cuestión de número y de aparente visibilidad: estar expuesto a la mirada de *muchos en una variedad de aspectos*, puede interferir con el pleno desarrollo de la identidad, puede limitar su libre formación,

---

<sup>7</sup> Véase para el análisis y términos empleados: ARENDT, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*, México. Santillana ed. Generales S.A., de C. V., 2004.

no todos ante quienes se queda expuesto sabrán lo mismo en total diversidad<sup>8</sup>. Por el contrario se deberá contener la contingencia, la espontaneidad y la pluralidad.

Ciertamente el peligro no sólo se cierne sobre la esfera pública sino sobre la esfera privada, reducida a la esfera de la intimidad. Si en el mundo pre - moderno la esfera privada era el espacio que permitía estar alejado de la relación con los otros, de esa realidad que se construye a través de lo que oyen y dicen los demás, también era el aspecto oscuro y oculto de la esfera pública. Hasta cierto punto se puede entender cierta necesidad de resguardar este ámbito como parte de los estímulos para participar de los asuntos público políticos. Aspecto asociado al hecho de que la riqueza privada exime de las preocupaciones asociadas al uso y consumo de bienes y servicios. Ahora bien, en cuanto esta riqueza tenida en épocas anteriores como lo otro de lo privado empieza a constituirse en propiedad privada adquiere un significado no político en el marco de la ciudad-Estado. Lo que sugiere que el espacio idóneo para la construcción de lo público es aquel que se encuentra libre de las necesidades que apremian para la conservación de la vida humana<sup>9</sup>.

En su diagnóstico, Arendt, denuncia que con el advenimiento de lo social y los nuevos cambios del mundo moderno se generó una confusión, a saber, se confundió igualdad social con igualdad política. Siendo la igualdad política la única

---

<sup>8</sup> ARENDT. Op. Cit., Pág. 66.

<sup>9</sup> Evidentemente estas consideraciones perfilan las líneas gruesas de la comprensión y crítica de Arendt al modelo político liberal, el cual se consolida con el objetivo de defender, promocionar y garantizar la libertad individual, la integridad física y la propiedad privada. Meta que se supedita al trazado de una clara línea divisoria entre Estado y sociedad y la puesta en práctica de un complejo sistema de representación y delegación aunado a la política de no-intervención estatal en la economía de mercado, manteniendo así la intangibilidad de la esfera íntima del individuo, que en adelante se entiende como ámbito privado. No obstante, este paradigma político no consigue su propósito libertario por la carencia de la base material para la autorrealización individual, esto es, la falta de satisfacción de las necesidades básicas. Ante este panorama se alza el modelo de Estado de Bienestar para que cumpla las exigencias de bienestar requeridas para el goce efectivo de los derechos individuales. Cf. J. Rawls.

forma de igualdad. Pues es ésta, en donde todos nos encontramos en un mismo plano. Además surge el Estado como garante del ámbito privado y la gestión social, desplazando así el espacio político hasta llegar al deterioro de lo público relegando al individuo al pequeño mundo de la intimidad. Queda pendiente la cuestión cómo atender la huida del hombre hacia el espacio de recogimiento interior al que lo arroja el auge de lo social<sup>10</sup>.

Estos elementos aplicables a los modelos políticos liberal y de bienestar los encasillan como encausados a la protección de la propiedad privada. El primero a conformar una "sociedad de propietarios" cortada a la medida del burgués y, en el segundo, a la satisfacción de las necesidades básicas de un "Estado de consumidores". Ambos modelos se estructuran a partir de la conceptualización de la naturaleza humana con pretensiones de universalidad y racionalidad, definida en el primero por el propietario burgués y en el segundo por el trabajador dependiente inserto en la lucha de clases. La intención ética de tales modelos se centra en la salvaguarda de la propiedad privada o la satisfacción de las necesidades básicas. Suscitándose la primacía de la autorrealización individual sobre la justicia social. Lo que trae aparejado la consiguiente pérdida del sentido de comunidad y el menoscabo del sentido de la acción ciudadana. Con lo que, a su vez, cobra realce el régimen técnico burocrático de administración pública para la maximización de recursos sociales, o como los designa Arendt: *'gobiernos de nadie'* o *"cuerpos de expertos"* que no poseen ningún tipo de responsabilidad ante la sociedad por sus decisiones.

En este análisis sobre la emergencia de lo social y su papel en la situación de pérdida de libertad con la que se diagnostica la situación del hombre moderno,

---

<sup>10</sup> Respecto a la introspección y la pérdida del sentido común ver: C H, cap. VI, Pág.0 306-311.

cabe señalar que la satisfacción de las necesidades básicas es una condición pre-política de la participación ciudadana, que no necesita ser discutida por su obviedad ante el sentido común. Esto significa, que el Estado no puede entrar a negociar los estándares mínimos de la calidad de vida y mucho menos la ciudadanía. Estos deben garantizarse. Lo que sí entra en la discusión política y está sujeto al acuerdo ciudadano es cómo implementar tales políticas, en qué grado y cuáles serían los bienes básicos que los miembros de las comunidades requieren, ya que son los ciudadanos no el experto quienes pueden dar una respuesta autónoma a la manera como desean administrar su bienestar<sup>11</sup>.

Con este planteamiento Arendt, asume que los derechos sociales están estrechamente relacionados con la participación ciudadana. La garantía de los derechos sociales tiene que ir de la mano de la participación y acción ciudadana, lo último sin lo primero solo da espacio a la administración tecnocrática burocrática, autoritaria e inhumana de los Estados modernos.

### **1.3. Acción, discurso y la trama de las relaciones humanas**

Hasta aquí se ha discutido sobre una sociedad centrada en la propiedad privada marcada por el sistema capitalista de crecimiento económico que se auto-instituye como orden natural, en el que la posibilidad de que el hecho mismo de

---

<sup>11</sup> ARENDT, recrea esta consideración aludiendo a un caso concreto, el problema de vivienda. Para ella, evidentemente, el problema de una vivienda adecuada es un problema social, pero cuando se trata de definir si un programa de vivienda referido a un grupo particular implica un problema de integración o no configura un problema político. De forma que los asuntos humanos suelen tener una doble cara. Una que no debería ser objeto de deliberación política, por ejemplo, no debería haber debate alguno alrededor de la cuestión de que todo el mundo deba tener un alojamiento adecuado, pero ineludiblemente lo ameritaría, siguiendo el ejemplo, determinar cómo afecta la identidad y el reconocimiento debido la propuesta de reubicación. Arendt, H. "Arendt sobre Arendt, Un debate sobre su pensamiento", en *De la historia a la acción*. Paidós, 1995, p. 153-154.

la *pluralidad* de las formas de vida se traduzca en libertad de realización de ideales plurales de vida buena, dándole un sentido a la política orientado a una praxis ciudadana que ayude en la consecución de un respeto constitucional de la pluralidad humana.

El punto de partida de esta posibilidad lo estructuran la conjunción de acción y discurso como medios de inserción en el mundo humano, inserción que es como un segundo nacimiento. Esta inserción es motivada por la iniciativa de empezar algo nuevo en el mundo (el *artificio* humano). Y de este modo empezar a romper ese orden que supone natural, la referencia al hecho de la pluralidad se desvincula del nexo con “multiplicidad” para enfatizar la *diferencia, el hecho de que cada ser humano es distinto a los demás*<sup>12</sup>. De tal manera que si no fueran distintos no necesitarían del discurso (*lexis*) ni de la acción (*praxis*) entre iguales para entenderse o planear para el futuro. Es eso lo que básicamente Arendt llama el doble carácter de la igualdad y la distinción: “*el discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distintos*”<sup>13</sup>. La diferencia radica en la manera como se presentan unos a otros<sup>14</sup>.

Arendt aclara que “*cada nacimiento trae consigo algo singularmente nuevo que entra en el mundo*”<sup>15</sup>, [una] *nueva posibilidad; marca el comienzo de algo que no está escrito por anticipado y que, por lo tanto, no sabemos a dónde puede llevar*”<sup>16</sup>. Este nuevo comienzo irrumpe en forma de milagro, tratando de darle un giro distinto a las desigualdades generadas por las leyes estadísticas. A esto hay que sumarle que no sabemos a dónde puede llevar este nuevo comienzo, puesto que está relacionado con la idea de que el hombre es capaz de acción, y

---

<sup>12</sup> HOYOS. Luis Eduardo. *Estudios de Filosofía Política*. Bernardo correa. Hannah Arendt. Universidad Externado de Colombia. 2004. Pág. 249-262.

<sup>13</sup> ARENDT, La condición humana. Op.cit. . Pág. 200

<sup>14</sup> *Ibíd.*, Pág. 202.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, Pág. 202.

<sup>16</sup> Hoyos. Op. Cit. Pág. 249.

ésta, está sujeta a infinitas interpretaciones como a diversidad de relaciones. Lo que implica que para Arendt, la identidad del yo así como las acciones de la pluralidad humanas, están tejidas narrativamente. Con ello resalta no sólo el hecho de la comunicación sino el de la narración biográfica del sujeto, para Arendt, la identidad del sujeto emerge en el proceso de realización de la acción y en la narración de su historia: *“mediante la acción y el discurso hombres muestran quienes son, revelan su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia”*<sup>17</sup>. La revelación que se da a través del discurso y la acción sólo se da en relación con el otro es decir, la acción sólo es posible en la esfera pública, la cual está compuesta por la pluralidad humana, por la diversidad, que es característica esencial de los hombres.

Este proceso de revelación de un quien, a través del discurso y la acción, genera una realidad intangible que surge de las relaciones humanas, realidad llamada por Arendt “la trama de las relaciones humanas” que existe donde quiera que los hombres viven juntos. Así vemos *“la revelación del “quien” mediante el discurso y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción”*<sup>18</sup>. De tal manera, que uno de la mano del otro, dan paso a un nuevo proceso que al final termina con la historia de la vida del recién llegado y que sólo afecta a aquellos que se relacionan con él.

La acción y el discurso necesitan de la presencia del otro para poder desarrollarse plenamente. Por tal motivo *“hacer algo en la esfera de los asuntos humanos “hacer” instituciones o leyes”*<sup>19</sup>, no es tarea del gobernante sino de la pluralidad. No obstante, él gobernante tiende a reclamar como su obra los

---

<sup>17</sup> ARENDT, Óp. Cit. Pág.203

<sup>18</sup> *Ibíd.*, Pág. 207.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, Pág. 212.

procesos de institucionalización de los acuerdos sobre los asuntos comunes. La acción política no se circunscribe a la relación entre gobernantes y gobernados. Sino que la acción siempre establece relaciones, es propio de ella quebrantar las fronteras, es ilimitada. Hasta cierto punto Arendt va a culpar de la instauración de esta concepción de política a autores como Platón y Hobbes. Debido a que estos siempre buscan evitar esa fragilidad generada por los asuntos humanos, la cual sería contrarrestada por una estabilidad proveniente de un gobierno facultado por un Yo y un Tú que le entregamos esa facultad a un tercero (Leviatan). Que nos garantiza seguridad quedando inmersos bajo esa figura de gobernantes y gobernados, llevándonos así a una política puramente técnica, de dominación abandonando una contingencia llegando a lo puramente instrumental. Así mismo, es inherente a la acción la falta de predicción, debido a que su pleno significado sólo puede conocerse cuando ha terminado, tal vez su carácter impredecible se debe a la misma fragilidad de los asuntos humanos.

Por lo que desde la antigüedad se ha tratado de encontrar una solución a esa fragilidad que caracteriza a los asuntos humanos, así como también se busca superar ese carácter de impredecibilidad que es propio de la acción. Para esto los griegos propusieron como solución la fundación de la polis. Pero, no en sentido físico sino, como el hecho de vivir juntos, compartir palabras y actos. Entonces la “polis” no es espacio físico, ni mucho menos la organización bajo la figura de gobernantes y gobernados, es la organización de la pluralidad tal como surge de actuar y hablar.

### **1.3.1. Poder y espacio de aparición**

El espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, se constituye en el *“inter-est” que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y*



*unirlas*<sup>20</sup>. La presencia del otro garantiza la realidad del mundo como tal, solo nos podemos definir por la distinción respecto a la alteridad. En ese orden de ideas, para hablar de poder y espacio de aparición hay que tener en cuenta la estrecha conexión que existe entre estas dos categorías. Ya que el espacio de aparición cobra importancia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción. A su vez estos dos forman la esencia de la esfera pública, configurando la realidad de ésta por medio de la pluralidad humana. Entonces el espacio de aparición no es más que aquel que forma el hombre por medio de la acción y el discurso. Y es precisamente en este punto donde empieza a relacionarse, debido a que el poder empieza a formarse en el potencial que tengan los hombres para reunirse.

Así :

*“el poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales”<sup>21</sup>. El poder en tanto capacidad de agruparse, de comunicarse, entre sí por medio del discurso y la acción, es decir, es aquel que mantiene la existencia de la esfera pública: “surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”<sup>22</sup>”.*

El poder, sostiene Arendt, no puede almacenarse ni mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia sino que solo existe en su realidad<sup>23</sup>. Para conservar el poder los hombres deben permanecer unidos, de no ser así perderían todo poder por muy grande que sea su fuerza y por muy útil que sea su razón. No obstante, cabe anotar que este poder es tan ilimitado como la acción, ya que corresponde a la condición humana de comenzar. Ahora, cuando hablamos de cómo destruir este poder manifiesta

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 206.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, Pág. 223.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, Pág. 233.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, Pág. 222.

Arendt, que la única que lo puede destruir es la violencia, pero que jamás lo podrá sustituir a través de unos pocos que hacen un despliegue de fuerza insustancial. De esa unión entre fuerza y violencia tenemos como resultado una forma de gobierno tiránica, donde predomina la crueldad. Así mismo se resalta que el gobierno tiránico tendría como una de sus principales características el aislamiento, algo que se encuentra en total oposición del poder teniendo en cuenta que su fundamentación se encuentra en la unión:

*“el único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido el pueblo. Solo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos, y la fundación de ciudades [...] es por lo tanto el más importante prerequisite material del poder”<sup>24</sup>.*

El poder se puede dividir pero no es propiedad de nadie en particular dado que su principal fundamento es el vivir juntos los diversos. Éste supone consenso, situación que no ocurre en el gobierno tiránico que no hace más que generar impotencia en el espacio o esfera pública. La tiranía configura un intento fracasado de sustituir el poder por la violencia. Así el poder para Arendt se forma en la intersubjetividad, en la acción comunicativa acompañado de un contenido normativo, el cual:

*“se condensa el poder político las instituciones que asegura las formas de vida que están centradas en el habla recíproca. El poder se manifiesta: a) En las ordenaciones que protegen la libertad política; b) En la resistencia que las fuerzas que amenazan la libertad política desde fuera o desde dentro, y c) en aquellos actos revolucionarios que fundan nuevas Instituciones de la libertad”<sup>25</sup>*

---

<sup>24</sup> Ibíd. , Pág. 224.

<sup>25</sup> HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-Políticos*, Barcelona, Taurus, 1975. Pág. 205 – 222.

Este poder de la ciudadanía que surge de esa unión debe ser garantizado por el derecho, teniendo en cuenta que este sería tomado como instrumento para la solución de conflictos en procura del bien común. Lo que contribuiría directamente con la emancipación política, por lo que se daría una función diferente a la que le dio el primer liberalismo que básicamente lo concebía como la superación del estado de naturaleza, vemos entonces que el derecho está ligado al principio deliberativo de la democracia.

A pesar de que los griegos propusieron la polis no en sentido físico sino como organización de la gente, como el hecho de vivir juntos. A lo que en la modernidad le podemos sumar la concepción de poder, como aspectos que ayudarían a la consolidación de las relaciones humanas, en la tradición siempre ha estado latente ese querer vehemente de sustituir el hacer por el actuar, probablemente para evitar la mal llamada fragilidad de las relaciones humanas que está compuesta por la pluralidad en estrecha conexión con la acción. Esa fragilidad de los asuntos humanos y de la acción puede ser generada por la frustración que causa el no poder predecir el resultado o consecuencias que tiene la acción, el carácter anónimo de sus autores y la irrevocabilidad del proceso. Por tales motivos la época moderna que se encuentra motivada por el interés que generan los productos tangibles denuncia la ociosa inutilidad de la acción y de la política en general. En ese sentido podemos ver la famosa búsqueda de la modernidad de suprimir la pluralidad y la fragilidad para garantizar la productividad y el progreso de la sociedad. Aspiración que puede acabar con la misma esfera pública ya que *“sólo el gobernante debe atender los asuntos públicos”*<sup>26</sup> Inscribiéndose de esta forma en el ya mencionado modelo de gobernantes y gobernados. Es decir; los que mandan y los que obedecen, idea que se maneja de forma trivial desde la tradición griega, como aludí en unas líneas atrás, idea que fortalece Hobbes con

---

<sup>26</sup> ARENDT, Óp. Cit. Pág. 240.

su figura del Leviatan. El cual se mantiene preso del modelo de sociedad basado en la familia, impidiendo toda posibilidad de acción y emancipación por parte del individuo, el gobernante o jefe ordena y los subordinados ejecutan.

En términos generales la tesis fuerte del diagnóstico social-filosófico que hace Arendt sobre la modernidad plantea que bajo la égida de la progresiva industrialización, las formas de actividad técnica de laborar y fabricar adquieren un predominio social tal que la acción se reduce al hacer, lo que implica la supresión de la praxis generadora de libertad de la deliberación y comunicación públicas, agotando gravemente el sentido de la política. No obstante su diagnóstico no es fatalista por cuanto el ámbito de la acción comunicativa es imprevisible en sus posibilidades, no se puede suprimir por completo.

### **1.3.2. La Promesa y el Perdón**

Mientras los procesos de producción en los cuales se ha querido encajar la acción son agotados en el producto, los procesos propios de *“la acción nunca se agotan, su permanencia es ilimitada y los actos que la acompañan son irreversibles no pronosticables<sup>27</sup>”*. La única forma de verse inmiscuido en los procesos y actos generados por la acción y evitar su irreversibilidad no es no participar en la esfera de los asuntos humanos, situación que privaría al ser humano de gozar de esa libertad de empezar algo por sí mismo, algo nuevo.

Ante tales aspectos ilimitados presentados por los procesos de la acción como son la irreversibilidad y la inseguridad, aparecen dos facultades que generalmente corrigen las ilimitadas acciones del actuar humano. Estas no son más que el perdón y la promesa. El perdón le sale al paso a esa irreversibilidad que caracteriza al actuar, de tal forma que sirve para deshacer los actos del pasado y

---

<sup>27</sup> *Ibíd.* , Pág. 252.

exonerar de la equivocación al hombre otorgándole al tiempo un poder tan alto que le da facultad para empezar algo nuevo. Siendo así el perdón tiene como objetivo finalizar algo.

En cuanto a la promesa, es de suma importancia resaltar que surge debido a esa inseguridad que genera el no saber realmente cual serán los resultados del actuar humano. Por lo tanto, estas aparecen como islas de seguridad en un océano de incertidumbre el cual se puede entender como el futuro. Ésta se caracteriza por ser una gran fuente de estabilización en el pensamiento político. Estas facultades son co-dependientes de la pluralidad, del resplandor de la esfera pública, de la actuación de los otros. La esfera pública política le otorga realidad y sentido a ese perdón y a la promesa, como islotes de previsibilidad y seguro para comenzar algo nuevo. Sin esta posibilidad de acción tendríamos unos asuntos humanos sin control, relegados a la ley de la mortalidad, la cual como ya se ha dicho sólo puede ser coartada por la acción, desviando el proceso rectilíneo que genera los procesos biológicos.

#### **1.4. El sentido de la política**

Todo lo planteado hasta el momento permite caracterizar la situación del mundo moderno por la pérdida del sentido de la política y el deterioro que han sufrido las relaciones humanas que son inherentes a ésta. Ya que el aislamiento que han generado las sociedades modernas, el confinamiento al mundo de la intimidad obstaculiza la creación de espacios público político de deliberación y realización de la libertad, por lo que hablar sobre política hoy día puede tornarse complicado, desesperanzador o en el peor de los casos no existe preocupación por hacerlo, pues, lo que hoy es política da para eso. Sin embargo, ¿será que no se puede establecer un escenario para hablar de política, es decir, podemos

analizar la política desde otra perspectiva, desde una que supere las lógicas de la sociedad de masas?

El diagnóstico que hace Arendt sobre el ensombrecimiento de lo público y la pérdida de la libertad como sentido de la política se inscriben dentro de lo que entendemos como denuncia o crítica al liberalismo político moderno, en cuanto no asegura las condiciones suficientes para garantizar la participación en política, además de que el liberalismo o lo que se conoce en términos contemporáneos como neoliberalismo aunque ha dado un protagonismo insidioso al individuo moderno también lo ha sumergido dentro de ese ámbito de la vida privada en donde se garantizan únicamente lo que se conoce como libertades negativas, dejando por fuera un sin número de desigualdades tanto sociales como económicas. Entonces las libertades e igualdades que proclama el liberalismo, en tanto son formales y no sustantivas no son suficientes garantes para la participación del sujeto en un ámbito público y por lo tanto, en perspectiva arendtiana para su autorrealización como sujeto político. Al respecto comenta Valencia: *“La sociedad política se constituye, para la concepción liberal, a partir del consenso de individuos libres e iguales [...] no es para sacrificar nuestros intereses individuales, sino para encontrar unas condiciones de seguridad en el que los mismos puedan ser desarrollados”*.<sup>28</sup>

En la medida en que el liberalismo centra todo su interés en garantizar la seguridad del individuo para la realización de sus goces personales o privados en un Estado en donde no haya ninguna clase de interferencia en la realización de los mismos, se le atribuye al Estado el papel de árbitro imparcial, que sólo se encarga de garantizar seguridad (Hobbes). En el plano normativo “la política nace

---

<sup>28</sup> VALENCIA, Harold. Algunas consecuencias de la distinción entre libertad interior, libertad de voluntad y libertad política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista Unicarta* No. 105, Universidad de Cartagena. Octubre de 2007. Pág., 81-94.

entre los hombres surge en sociedad brindándonos libertad”<sup>29</sup>, mientras que para la práctica liberal el hombre como individuo es apolítico, lo que niega la posibilidad de “organizarnos en torno a una igualdad relativa en relación a los relativamente diversos”. Lo que implica la pérdida de todo campo de acción y transformación de la política. Como sostiene Valencia:

*“un mundo en el que la lógica de racionalidad instrumental y las significaciones imaginarias capitalistas 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 nos humanizamos con y a través de la palabra”<sup>30</sup>.*

Teniendo en cuenta que la política según Arendt:

*“rompe una falsa unidad, quiebra un orden que se supone natural, “normal”. La política se da cuando irrumpe 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 al ser del ser humano en relación con los otros(as)”<sup>31</sup>.*

El sentido de la política de acuerdo a las concepciones arendtianas está en la libertad para empezar algo nuevo e irrumpir en el orden establecido que se supone natural por medio de la acción comunicativa y narrativa. En este sentido, como se ha dicho, el sujeto político para Arendt es aquel que irrumpe ese orden establecido a través del discurso y la acción llegando así al ámbito de la contingencia constituida por la pluralidad humana y, que además sea capaz de construir espacios de auténtica deliberación.

---

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997. Pág. 46.

<sup>30</sup> VALENCIA, óp. cit. Pág. 81-94.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, Pág.81-84

En lo que sigue se plantea contrastar este marco comprensivo sobre la necesidad de pensar y comprender como parte de la reivindicación de la política y de la libertad aportado por Arendt, con la concepción de John Rawls de la política<sup>32</sup>, a fin de establecer diferencias y similitudes respecto a su concepción de política y su crítica a la sociedad liberal.

---

<sup>32</sup> RAWLS, John. *Liberalismo Político*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.



## 2. LA CONCEPCIÓN DE POLÍTICA DE JOHN RAWLS.

Sin lugar a dudas John Rawls es uno de los clásicos del pensamiento filosófico contemporáneo por cuanto sus obras *Teoría de la Justicia* y *Liberalismo político* se constituyeron en hitos en la revitalización de la filosofía política, no obstante, los meritos de la segunda obra, sobradamente conocida, justifica la pretensión de ocuparnos de ella para dar cuenta de lo que se considera la fundamentación de la tradición más progresista del liberalismo social y el intento de actualización del mismo. En esta obra se aborda una de las cuestiones que ha ocupado con mayor vigor a la reflexión filosófica-social, la de ¿cómo conciliar la libertad y la igualdad?, principios reguladores de la relación social y política, asunto que determina el hilo conductor de este trabajo y el tratamiento del mismo la selección de los autores en consideración. En este aparte se pretende reconstruir las bases de la argumentación de Rawls a esta pregunta que estructura su concepción de la política<sup>33</sup>.

### 2.1. El Rawls del liberalismo político

La concepción política de Rawls enmarcada en el *Liberalismo Político* se distancia de la *Teoría de la justicia*<sup>34</sup> a partir del giro metodológico orientado a pensar la política sin incurrir en planteamientos metafísicos. Lo que supone esquivar las connotaciones morales, teológicas o metafísicas acerca de la naturaleza humana, base del pensamiento político legado por la tradición de pensamiento liberal. La tesis reguladora de este proceder se recoge en la afirmación de que “toda teoría

---

<sup>33</sup> RAWLS, J. *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, Pág. 29-30

de la justicia que pretenda ser propiamente política deberá evitar esas controversias de cuño metafísico”<sup>35</sup>.

Antes que atender al análisis sobre el giro metodológico<sup>36</sup>, para mostrar el papel del constructivismo kantiano en lo concerniente al concepto de persona moral como fundamento de la elección de los principios de justicia, interesa la caracterización que hace Rawls de la persona moral, esto es, de quienes participan en la elección de los principios de justicia como agentes racionales y razonables. Factor determinante de su comprensión tanto de la motivación de las partes en la posición original como de la idea de bienes primarios. Asunto que trataremos bajo el subtítulo: Lo racional y lo razonable. Para luego hacer la presentación de las dos piezas fundamentales de la teoría política de Rawls: la posición original y la estabilidad de una sociedad bien ordenada en el marco de la reflexión central de la obra: el pluralismo razonable. De igual forma mostraremos un breve acercamiento de Rawls al republicanismo como parte de su distanciamiento de ese liberalismo clásico y la búsqueda de la “pragmatización del proyecto liberal” y la razón pública.

Particularmente se quiere mostrar cómo este proyecto se amarra a la conquista de un equilibrio reflexivo que se articula fundamentalmente en relación estrecha con la noción de “posición original”. Buscando corroborar si los principios que podrían ser elegidos en esta situación hipotética, en donde nos describimos como agentes morales libres e iguales, se corresponden o no con las convicciones que acerca de la justicia tenemos, o si las amplían de un modo aceptable. Se matiza el liberalismo político como modelo normativo de configuración de una sociedad justa caracterizada por la pluralidad de doctrinas omnicomprensivas pero

---

<sup>35</sup> HOYOS, Luis Eduardo (editor), *Estudios de filosofía política*. Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Octubre, 2004. Pág. 228.

<sup>36</sup> El giro metodológico propiamente se produce con la aparición del *Constructivismo kantiano en la teoría moral* (1980). En adelante CK. Ver: John Rawls. “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad*. Materiales para una teoría de la justicia, trad. Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986.

razonables en “el dominio político”. Cuestiones que se trataran sucesivamente en la idea de razón pública, el ideal de ciudadanía y la prioridad de la justicia sobre el bien.

Este esquema nos permitirá coser el pensamiento de Arendt con el de Rawls en la medida en que la tesis del continuo reaseguro del consentimiento de las partes constituye la plataforma de aprobación ciudadana del ordenamiento social y la estabilidad del Estado. Punto que vislumbramos similar a la argumentación arendtiana sobre la comprensión y tratamiento de los asuntos publico-políticos en perspectiva de un ideal regulativo y no de un consenso sustantivo de doctrinas rivales.

## **2.2. Lo Racional y lo Razonable**

Rawls va a plantear que una sociedad democrática no se puede comparar ni con una comunidad ni con una asociación puesto que esta sociedad no tiene fines determinados<sup>37</sup>. Esta constituye un sistema social completo y cerrado. Completo porque es autosuficiente y cerrado porque solo se entra en el por el nacimiento y se sale con la muerte. Según Rawls, en una sociedad democrática los ciudadanos cooperan entre sí como personas libres e iguales, estableciendo relaciones reguladas por una concepción política de la justicia que se encuentra centrada en el consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables. Mientras que lo razonable está ligado a la cooperación social entre iguales, a la existencia de un mundo social propio de la idea de un sistema justo de cooperación. Muy diferente es lo que se entiende por lo racional que está ligado a un solo agente unificado. En esa concepción la persona razonable es aquella que puede diferenciar entre su vida privada y su vida pública. Por tal motivo, los ciudadanos razonables

---

<sup>37</sup> RAWLS, J. *Liberalismo Político*. Óp. Cit. Pág. 61-62

desarrollan sus discusiones públicas siguiendo los lineamientos de lo que se conoce como razón pública, lo que a su vez va construyendo un ideal de ciudadano. Pero, para que un integrante de una sociedad bien ordenada sea razonable debe tener sensibilidad moral.

Sensibilidad que hace alusión a la autonomía de las partes involucradas como agentes racionales de construcción del orden social. La autonomía de tales agentes se despliega en el proceso de deliberación racional sobre los principios de justicia, esto es, las partes no están determinadas en sus deliberaciones por ningún principio externo de justicia dado de antemano, sino que es en el propio proceso de construcción racional donde acuerdan los principios de justicia. No hay criterios externos de lo recto que sean independientes del proceso de deliberación. El ámbito de aplicación de este condicionamiento procedimental es, la denominada por Rawls, la *posición original*, desde ella pretende asegurar que cualesquiera que sean los principios acordados por los agentes de construcción racional, si aquéllos son elegidos en el marco de las condiciones establecidas en la posición original, serán siempre justos.

El otro elemento moral que define al agente razonable alude a la autonomía plena que han de ejercer los ciudadanos en su vida ordinaria, en cuanto actúen de acuerdo con los principios de justicia elegidos, en ese sentido su ámbito de aplicación lo configura lo que Rawls llama una sociedad bien ordenada. Entonces tenemos que mientras que la autonomía racional se aplica en el proceso de deliberación tendente a elegir los principios de justicia, la autonomía plena se consume en la realización de una vida ciudadana en el ámbito de una sociedad ordenada según principios de justicia acordados públicamente en condiciones de imparcialidad.

Precisemos, “lo Racional” se relaciona con la autonomía racional en cuanto que expresa el provecho racional de los agentes que están interesados en hacer

efectivas sus facultades morales y promover la propia concepción del bien. Como ejemplos de esta facultad Rawls se refiere a la capacidad de: “la adopción de medios efectivos con relación a fines; el sopesar los fines últimos por la importancia que tienen para nuestro plan de vida como un todo y por la medida en que esos fines son consistentes entre sí y se prestan mutuo apoyo; y, finalmente, la asignación de un mayor peso a las consecuencias más probables, etc.”<sup>38</sup>

Lo Razonable, en contraste, al relacionarse con el concepto de autonomía plena marco de las deliberaciones que se desarrollarían hipotéticamente en el marco de la posición original, hace referencia a los “términos de cooperación equitativos”, es decir, al conjunto de restricciones de partida que sitúan a las partes en pie de igualdad y definen sus relaciones entre sí de manera simétrica<sup>39</sup>. Ahora lo racional y lo razonable van a jugar un papel relevante en el diseño de lo que Rawls denomina como posición original, como se señaló líneas atrás ésta está definida como una situación puramente hipotética diferenciada por estipulaciones ampliamente aceptadas que buscan el equilibrio de las partes cuando éstas se encuentren en una situación de elección, dichas partes a su vez están representadas bajo condiciones que se consideran equitativas para todos. Es decir, nadie puede estar en una posición más ventajosa o desventajosa.

Con esto se busca que los principios sean justos, debido a que en la situación inicial en que son escogidos es justa, dando paso con esto a la concepción de

---

<sup>38</sup> CK. Pág.149.

<sup>39</sup> Restricciones que abarcan: a) Las partes deben asumir una concepción pública de la justicia, desde la cual han de valorar los principios que adopten; cada uno acepta los mismos principios y sabe que los demás también los aceptan, reconociéndose públicamente tal conocimiento. b) La existencia del velo de ignorancia que supone que los participantes actúan sólo como personas morales, dejando fuera cualquier circunstancia referida a sus capacidades naturales o contingencias sociales. Éste permite que las deliberaciones de los agentes tengan lugar a partir de aquello que los iguala, su común naturaleza de personas morales, obviando aquellas circunstancias no generalizables: aptitudes naturales y posición social. c) La estipulación de que el objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad. Esto implica que: “una sociedad trata a sus miembros como personas morales iguales, sólo si la estructura básica satisface las exigencias de justicia de fondo. De lo contrario, sus arreglos regulativos fundamentales no responden a principios que sus ciudadanos adoptarían si estuvieran equitativamente representados sólo en tanto que tales personas.” CK, pág.148-150.

justicia que al desarrollarse de esta forma se denomina justicia como imparcialidad. Así, la idea es imaginarnos una situación en la que todos están privados de cierta clase de información, con el objetivo de exceptuar el conocimiento de ciertas contingencias. Al mismo tiempo es menester resaltar que este modo de concebir la posición original se puede determinar como el velo de la ignorancia.

El velo de la ignorancia permite suponer que las partes en la posición original no tienen conocimiento de algunos hechos determinados, como: su lugar en la sociedad, sus capacidades naturales; del mismo modo que nadie conoce su concepción del bien ni los detalles particulares de su plan racional de vida.

De esa forma vemos como lo racional y lo razonable se articula en el diseño de una posición original que tiene el propósito de representar la igualdad entre personas morales capaces de sostener un sentido de la justicia. A esto se le suma la noción de *equilibrio reflexivo* como criterio último de lo razonable que nos permitiría modificar las condiciones de la posición original o revisar nuestros juicios que se deben replantear continuamente, ya sea como sujeto individual o colectivo. Así, este ir y devenir que unas veces altera las condiciones contractuales de las contingencias y otras veces ratificando nuestros juicios llegaríamos a ese equilibrio reflexivo. El cual es considerado de tal manera porque nos permite conocer qué principios se ajustan a nuestros juicios reflexivos.

En fin, *el equilibrio reflexivo* es el test que permite evaluar a la concepción de justicia como imparcialidad, por medio de éste podemos ver hasta qué punto esta concepción consigue articular nuestras convicciones más firmes.

Siguiendo esta misma línea es de gran relevancia aclarar algunas reflexiones sobre como sería la sociedad regulada por *los principios de la justicia*. Puesto que no podemos olvidar que éstos están pensados para regular la estructura básica de la sociedad, por lo que, habrán de gobernar la asignación de derechos y deberes

en las instituciones más importantes de una estructura social, determinando la correcta distribución de los beneficios y los cargos de la vida social. Ahora bien, estos principios de la justicia son el resultado de un acuerdo público, derivados de una teoría contractualista, que han de aplicarse en este sentido a instituciones sociales entendidas como públicas. A saber:

*Primer principio:* cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas compatibles con un sistema similar de libertad para todos.

*Segundo principio:* las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean:

- a). Para proporcionar la mayor expectativa de beneficios a los menos aventajados.
- b). Para estar ligados a cargos y posiciones que sean asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades.

Estos principios se aplican a partes distintas del esquema básico de la sociedad; así, debemos diferenciar entre los aspectos que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que establecen desigualdades económicas en la distribución de ingresos y riquezas.

En esta perspectiva, solo como personas razonables se puede incursionar en el ámbito público político teniendo la confianza de que todos los participantes serán iguales en este sentido. Esta prioridad de lo razonable frente a lo racional<sup>40</sup> que se deja entrever en la argumentación de Rawls (que responde a la prioridad de lo justo frente a lo bueno). Lo Racional aparece como condición de lo Razonable

---

<sup>40</sup> Lo Razonable, según decíamos, expresa los términos equitativos de la cooperación, es lo que impone las condiciones de simetría de las partes que han de elegir los principios de justicia. Tales condiciones no pueden ser valoradas desde la perspectiva de lo Racional, es decir, desde la razón instrumental, puesto que constituyen el horizonte en el que tienen lugar las deliberaciones de los agentes racionales. En este sentido, afirma el autor que lo Razonable subordina a lo Racional, pues al determinar el marco en el que opera la deliberación, limita sus resultados posibles.

“porque, sin concepciones del bien que muevan a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido”<sup>41</sup>. Se orienta a que en una sociedad justa, en la perspectiva señalada, todos puedan beneficiarse y mejorar ya que no es una sociedad de “santos” ni de “egocéntricos”, no puede desdeñarse el hecho de intereses diversos, incluso en competencia, tanto particulares como generales. A lo que apunta Rawls es a comprometer a los individuos sin que se dé una ruptura entre las motivaciones personales con los intereses de la sociedad a la cual pertenecen. Lo problemático es que el sistema económico capitalista al propiciar la competencia hace del interés particular una prioridad frente al interés general o el interés de una comunidad.

De modo que los ciudadanos deberán sostener relaciones que fortalezcan la estructura básica de la sociedad, manteniendo así su condición de libres e iguales en tanto cuerpo colectivo que posean una autonomía política. Esta es un valor político no ético que se lleva a cabo en la vida pública ejerciendo los derechos y libertades básicas, esta autonomía también se realiza participando en los asuntos público-políticos de la sociedad. Dado que la autonomía política se realiza con plenitud en el ámbito público entre una mediación de lo racional con lo razonable guiados por la razón pública en búsqueda del bien. De lo cual podemos inferir que para Rawls las cuestiones de la política tienen como espacio principal para su desarrollo lo público.

Creemos que las debilidades de la argumentación rawlsiana salen a flote cuando preguntamos por la estabilidad de una sociedad pluralista salvaguarda de la diversidad de perspectivas comprensivas de mundo: cómo consolidar la idea de un Estado éticamente neutral, si pretende legitimarse a la luz de ciertos valores de lo político y de la ciudadanía como determinante de la sociedad bien ordenada. En

---

<sup>41</sup>RAWLS, Constructivismo Kantiano, óp. Cit. Pág. 150.



ese sentido vemos a un Rawls ligado a la conformación de un espacio público integrado por la pluralidad, razonabilidad y el consenso derivado de la fuerza colectiva políticamente activa.

Aun cuando se sostiene que los ciudadanos poseen poder en tanto estos son libres e iguales como cuerpo colectivo aparece el gobierno ejerciendo sanciones como coerción a este poder, es así como el principio liberal de la legitimidad dice “que nuestro ejercicio de nuestro poder político es plenamente apropiado solo cuando ejercemos en concordancia con una constitución”<sup>42</sup>. Rasgo que deja ver de forma clara el aspecto formal, normativo del liberalismo.

Para definir de mejor manera las diferencias del liberalismo de Rawls con el liberalismo clásico, pasamos a la consideración del papel del *pluralismo razonable*. Que consiste básicamente en un consenso traslapado en donde cada ciudadano avala y apoya tanto una doctrina comprensiva como la concepción política focal, encaminada a finalidades últimas comunes. De allí que la sociedad política planteada por Rawls sea un bien por su fin último compartido que necesita de la cooperación de la sociedad o acción conjunta de la pluralidad de ciudadanos.

### **2.2.1. Rawls: un breve acercamiento al republicanismo**

El liberalismo político de Rawls plantea la necesidad de preservar los derechos y libertades básicas de los ciudadanos de un Estado democrático de derecho, incluidas las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada también deben tener un grado suficiente de “virtudes políticas”. Es decir, la garantía real de ser participes en la vida pública, como medida de aseguramiento de las libertades democráticas, fundamentado en un régimen constitucional.

---

<sup>42</sup>RAWLS, J. *liberalismo político*. Óp. Pág.140

En ese orden de ideas, el liberalismo político de Rawls se proyecta como republicanismo, con ciertas diferencias de diseño institucional y de psicología política del régimen democrático. *“pero no hay una oposición fundamental, el republicanismo clásico, no presupone una doctrina comprensiva religiosa, política o moral. Nada en el republicanismo clásico, tal como lo hemos caracterizado es incompatible con el liberalismo político, tal como lo he descrito”*<sup>43</sup>.

Este estrechamiento entre el liberalismo político Rawlsiano con el clásico es fundamento de la adscripción de su pensamiento social y político al de *Hannah Arendt*. Fundamento de nuestra afirmación sobre la unidad de perspectivas entre estos autores respecto a la revitalización de la acción política y la esfera pública, como espacio de realización de la libertad y de la justicia

### **2.2.2. El ideal de razón pública**

Sentado que la concepción de Rawls de “liberalismo político” responde a una concepción política de la justicia, ideada para una sociedad democrática regulada por el hecho de la pluralidad de doctrinas filosóficas, morales y religiosas como factor más determinante de la convivencia social y política. En este sentido, el liberalismo político, menos que liberalismo comprensivo, se define por oposición a las diferentes doctrinas comprensivas y debe carecer de los rasgos que son propios de éstas: concepto de vida buena, virtudes morales, ideales sobre la familia, la amistad o las asociaciones, concepción global del mundo. La pretensión del liberalismo político menos que armonizar es evitar discrepancias de fondo con aquellas doctrinas comprensivas que, en cuanto que son razonables,

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, Pág. 198.

admiten un régimen democrático constitucional y podrían prestarle apoyo. Para conseguirlo debe afirmar sólo valores políticos y presentarse como una concepción independiente<sup>44</sup>.

En el presente aparte se aborda la idea de razón pública, como criterio de delimitación de las cuestiones que pueden ser objeto de discusión pública; los procedimientos y criterios que deben regir dicha discusión; y los foros públicos a los que se aplica. Se hace énfasis en la exposición de las características y los límites de la razón pública.

La idea de razón pública<sup>45</sup> se plantea como praxis habitual en una sociedad democrática, constituyendo: “[...] la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de la igualdad. El sujeto de su razón es el bien público”<sup>46</sup>. Esta comporta tres elementos característicos: 1) es la razón de los ciudadanos libres e iguales, 2) se orienta a la consecución del bien público y la toma de decisiones relativas a cuestiones de justicia básica, y 3) su contenido y sus formas de indagación vienen dados por una concepción de la justicia política compartida por todos los ciudadanos. De forma que sus límites vienen dados solo por “elementos constitucionales esenciales” y cuestiones de justicia básica: derechos políticos, libertad de conciencia, igualdad equitativa de oportunidades, y cuestiones similares. En principio, las restricciones que acompañan a la razón pública obligan a que estas cuestiones sean fijadas atendiendo exclusivamente a valores políticos. No obstante, hay otros muchos asuntos de la agenda política

---

<sup>44</sup> Ejemplo de liberalismo comprensivo puede ser el liberalismo ilustrado, porque toma una postura de beligerante contra de determinadas formas de entender la religión. Rawls en cambio plantea una concepción de justicia que aspira a ser aceptada por todas las doctrinas comprensivas razonables, tanto religiosas como no religiosas, tanto liberales como no liberales.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, Pág. 204

<sup>46</sup> *Ibíd.*, Pág. 209

para los que no rigen las limitaciones de la razón pública. Aun cuando si deberían regir solo que por el momento no.

Entre estos asuntos, Rawls menciona la legislación fiscal, las leyes sobre la propiedad, o las leyes destinadas a preservar el medio ambiente. Alcance que explica sosteniendo que:

“mi objetivo es empezar considerando el caso más fuerte en el que las cuestiones políticas afectan a los asuntos más fundamentales. Si no consiguiéramos respetar aquí los límites puestos por la razón pública, entonces parecería que no necesitamos respetarlos en ninguna otra parte. Si esos límites, en cambio, funcionan aquí, entonces podemos ir más allá y estudiar otros casos”<sup>47</sup>.

Con este objetivo Rawls fija un núcleo de asuntos fundamentales y modos de razonamientos que faciliten la aceptación de un ideal de razón pública que resulta necesario para encauzar las discusiones políticas de los ciudadanos libres e iguales. Criterio que se aplica cuando los ciudadanos pretenden defender en el foro público una determinada política, por ejemplo los miembros de los partidos políticos en las campañas electorales o el conjunto de los ciudadanos cuando emiten su voto, momentos en los que se ponen en juego esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica. Asimismo están sujetos a la razón pública los tres poderes clásicos del estado moderno: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Este último representa para Rawls el paradigma del modo de proceder de la razón pública, especialmente cuando se trata del tribunal supremo u otro equivalente en un régimen constitucional con revisión judicial.

Este marco de legitimación del poder político impone a cada ciudadano el deber moral de la civilidad que implica atenerse a los valores políticos de una concepción política de la justicia previamente consensuada, y una predisposición a escuchar a

---

<sup>47</sup> Ibíd. , Pág. 250. Para ampliación ver también: Pág. 278, nota 32; Pág. 249 y 264 nota 10.

los otros y modificar eventualmente el punto de vista propio. Este deber de civilidad apunta a un ideal de ciudadanía democrática que supone el compromiso ciudadano de ocuparse de todos aquellos asuntos que involucren las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica.

Este ideal de ciudadanía impone un deber moral no legal de participación ciudadana. Ejercicio atravesado por el deber de escuchar a los demás y actuar con mentalidad de imparcialidad motivado por lo justo, al momento de hacer ajustes, razonablemente para conciliar sus puntos de vistas con los de sus conciudadanos. De modo que Rawls como Arendt reivindican la democracia como una relación política entre ciudadanos dentro de la sociedad civil. Este modelo de acción defendido por Rawls, presume “la *unión del deber de civilidad con los grandes valores de lo político*”.<sup>48</sup> De forma, que la praxis política se plantea como resultado de unos valores que se institucionalizan en el ámbito público político como marco de concertación de las discrepancias entre las doctrinas razonables en interacción.

Esta mirada también es aplicada por Rawls en su concepción de la acción ciudadana como una praxis guiada por la concertación frente a los asuntos comunes. El carácter liberal de la concepción política de este ideal de acción es determinado por el hecho de que la concepción de la justicia define ciertos derechos y libertades básicos, la prioridad de las libertades subjetivas sobre otras concepciones que apelan al bien general o a valores perfeccionistas, y exige el aseguramiento de las condiciones materiales para el uso efectivo y equitativo de libertades y oportunidades básicas por parte de los ciudadanos.

---

<sup>48</sup>Ibid., Pág. 209

Lo fundamental de la idea de razón pública es que los ciudadanos conduzcan sus discusiones “en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida”.<sup>49</sup> Según este planteamiento a la idea de razón pública le es esencial el criterio de reciprocidad, lo que admite la posibilidad de alcanzar o no acuerdos sobre ciertos tópicos, incluidos los principios de justicia y los criterios de decisión que las diferentes concepciones liberales razonables puedan contener. Ante la diversidad de perspectivas solo queda la competencia ordenada entre estas por un buen período de tiempo<sup>50</sup>.

El escenario de la razón pública no puede estar constituido por un régimen constitucional que garantizara solo derechos y libertades meramente formales, tiene que satisfacer el criterio de reciprocidad, lo que implica fuertes exigencias de igualdad de oportunidades y principio de diferencia. Ahora bien esto en el sentido de que un proceso político justo, que esté garantizado constitucionalmente, abrirá el camino a políticas sociales y económicas de la legislación ordinaria que promuevan el tipo de igualdad requerido por el principio de igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia. Esto significaría que el liberalismo político de Rawls se manifiesta como el soporte de una democracia consensual justificada en sus procedimientos y contenidos mínimos. La propia concepción política de la justicia se construye en un plano concreto a través de esa razón pública aplicada a cuestiones y foros concretos que permiten expresar y manifestar diversas concepciones políticas razonables.

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, pág. 261.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pág. 262

Para finalizar la exposición de nuestra comprensión de la concepción política de Rawls, sujeto político sería aquel individuo deliberativo, cuestionador que replantee continuamente los ejes en los cuales está cimentada la sociedad y, que además distinga entre sus intereses personales y los generales. Para que de esta forma contribuya con una justicia social que ha sido deformada para esta época con el advenimiento de un liberalismo exacerbado o lo que se conoce como neoliberalismo en términos contemporáneos.

### **2.3. La prioridad de la justicia sobre el bien**

No podemos culminar la comprensión política de Rawls sin antes anotar que tanto la justicia como el bien en él (Rawls) son dos exigencias igualmente necesarias. Sin embargo, la prioridad de la justicia resulta indispensable para justificar ordenar, y resolver las cuestiones políticas de una democracia liberal que debe terminar en una base pública de justificación. En palabras de Rawls “una concepción de la política debe contener en si misma suficiente espacio, por así decirlo, para tales modos de vida. Así, aunque la justicia traza el límite, y el bien se manifiesta, la justicia no puede trazar tal límite demasiado estrechamente [...] el liberalismo político presenta por tanto, una concepción política de la justicia para las instituciones principales de la vida política y social, y no para toda la vida”<sup>51</sup>. De tal forma que la concepción política de la justicia integra más de una idea del bien.

Teniendo como punto de referencia que estas ideas que son admitidas en la teoría de la justicia deben respetar los límites estipulados por dicha teoría. Así como representar un papel importante. Para esto Rawls establece (5) ideas que ayudan a aclarar la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Estas ideas son: a) la idea del bien como racionalidad, b) la idea de los bienes primarios, c) la idea de las

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, Pag. 171-172

concepciones comprensivas del bien d) la idea de las virtudes políticas e) la idea de una sociedad bien ordenada. Estos principios de justicia deben permitir la consecución de metas comunes de carácter público que se deben concebir como aspiraciones razonables para todos los ciudadanos libres e iguales. En fin, la primacía de lo justo sobre lo bueno solo significa que las distintas concepciones comprensivas que aspiren a alcanzar un consenso entrecruzado en torno a una concepción política de la justicia, deben respetar los límites que dicha concepción imponen.

La aceptación de la concepción política y de los límites que esta impone no disminuye la autonomía de los individuos sino que los guía a un sendero que guíara su desarrollo. Pensemos que una sociedad democrática, marcada por el pluralismo, requiere una concepción de la justicia que trate a las distintas doctrinas comprensivas razonables con la necesaria imparcialidad para que todas puedan desarrollarse libremente. Asimismo debe contemplar la posibilidad de que los individuos puedan revisar y cambiar su propia concepción del bien. A modo de observación, no olvidemos que las diferentes ideas de vida buena no tendrían necesariamente que ser compartidas por todos los ciudadanos. Aunque hay unas ideas del bien implícitas en la concepción política.

Es relevante decir que para el liberalismo político la libertad, la igualdad y la diferencia se pueden entender como los mayores activos del ciudadano por lo que se deben conservar en cada uno. Con esto no estamos aseverando que en Rawls hay cabida para una concepción de unidad social puesto que ésta está excluida por el hecho del pluralismo razonable que termina entonces en ese consenso traslapado.

Finalmente “la prioridad de lo correcto no significa que deban soslayarse las ideas acerca del bien; eso sería imposible. Significa, mas correctamente, que las ideas



acerca del bien que se utilicen deberán ser ideas políticas”<sup>52</sup>. Ya que una cosa son las ideas del bien común que promueve la concepción política de la justicia, y otra cosa serían las diversas ideas del bien que suscribe los ciudadanos y que están asociados a sus doctrinas comprensivas. Por lo tanto el bien que Rawls plantea y promueve en su concepción política es un bien político. Considero que pese a la pretensión de los autores analizados de presentar una concepción de política viable para las sociedades modernas parecen eludir la discusión abierta sobre la pobreza y las desigualdades sociales, la discriminación y el racismo, que agobia a amplios sectores de la población, no solo a sociedades en condición de conflicto armado como el nuestro sino de diversas latitudes del planeta, ¿se deberían superar los límites conceptuales y metodológicos de la filosofía política para concentrarse en la igualdad de oportunidades?.

---

<sup>52</sup> Ibid., Pág. 197

### 3. CORNELIUS CASTORIADIS: PODER, POLÍTICA Y AUTONOMÍA

Hasta ahora en el encuentro con las concepciones de política de Hannah Arendt y de John Rawls nos hemos encontrado con un fuerte énfasis en la publicidad política, la acción ciudadana y la comprensión adecuada de la racionalidad en la esfera pública de deliberación y concertación de los asuntos comunes. En particular, comparten el esfuerzo común de explicar el proceder requerido para el ejercicio de la libertad en el espacio público. Mostrando la una que se requiere una acción ejercida entre sujetos de manera dialógica, construida desde una racionalidad reflexiva y críticamente en lo público. Al iniciar con Arendt, se logra entresacar la noción de lo político paralela a lo público y que involucra una racionalidad discursiva y narrativa que solo se lleva a cabo por medio del juicio político. Abriendo las posibilidades para la comprensión de una publicidad abierta, usando un poco el léxico de Rawls.

La autora alemana intenta apartarse de una metafísica de corte aristotélico, en cuanto fundamenta en la pluralidad como una de las tres condiciones inexcusables de su teoría política, al lado de la acción y la libertad, construidas intersubjetivamente en el ámbito público político. Lo que le da protagonismo a la acción como capacidad no solo de dar inicio a algo nuevo en el mundo de fundar un nuevo orden o comunidad política sino de construcción de un espacio público de deliberación y reconocimiento de las diferencias, y en consecuencia de un, digamos un nuevo *status* humano a través de la vida buena y virtuosa. De ahí que conciba la acción siempre como comienzo orientado siempre a lo común, este sería su único fin comprensible y que la alejaría de la mediatización que solo puede engendrar dominación y violencia. Eso común se logra en el discurso, entendido como praxis política que se desarrolla en el espacio (agonal) de la política. En esa perspectiva la incapacidad de pensar asociada a la masificación,

el ocultamiento de la pluralidad y el quebrantamiento del espacio público dan cuenta de la emergencia del totalitarismo como amenaza latente sobre la intersubjetividad y la comunicabilidad, lo cual significa el aniquilamiento de la racionalidad y del ámbito de la política.

En un segundo momento, siguiendo el hilo conductor de la tarea trazada al inicio introducimos el pensamiento de John Rawls para considerar las categorías básicas de su teoría política, para dar cuenta del uso público de la razón. Estas nociones son el consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) y el equilibrio reflexivo, las cuales son claves para sentar la posibilidad de la publicidad política y la razón política a través de la afirmación del reconocimiento y la pluralidad. Para ello Rawls apuntala la teoría de justicia como imparcialidad en las ideas fijas de posición original y los principios de justicia que regulan la conformación de una sociedad democrática y bien ordenada. Estos como principios materiales para la estructura de la sociedad deberán ser elegidos por la ciudadanía en un proceso de formulación y fundamentación racional. Lo que supone el dialogo entre los ciudadanos de acuerdo a las diferentes doctrinas comprensivas, convicciones fuertes, de carácter ético o religioso, ideológico, incluso, metafísico sin comprometer ninguna de ellas. En búsqueda de un consenso razonable que evite que una de ellas se termine acreditándose como la verdadera.

Este modelo político se orienta a garantizar la coexistencia de diversas doctrinas comprensivas contrapuestas pero razonables. La legitimidad del acuerdo basado en el pluralismo razonable se alcanza en virtud del equilibrio reflexivo sobre cuestiones esenciales. La importancia de este poder de equilibrar recae en la razón pública caracterizada por su reflexividad y dialogicidad, precisamente por que el proceso de argumentación está dirigido a los otros. Esta consideración resalta la importancia de la distinción entre lo razonable y lo racional, para matizar la perspectiva dialogante, cooperativa y reciproca del proceso. No obstante, consideramos que la comprensión de estas posibilidades de praxis política,

atendiendo la problemática de las sociedades modernas, requieren de la radicalización de la que habla Cornelius Castoriadis al plantear su concepto de praxis revolucionaria.

Castoriadis, fuertemente influido por el diagnóstico realizado por Hannah Arendt, de que el predominio de las ejecuciones de actividades instrumentales amenaza con liquidar el ámbito de la acción comunicativa, introduce la noción de imaginación como creación humana indeterminada a través del cual emerge el cambio. Cambio que cabalga de la mano de una educación para la ciudadanía, un proyecto educativo (*Paideia*) orientado a la formación de mejores ciudadanos y en consecuencia de una mejor sociedad. Ciertamente la necesidad de un programa de educación para la democracia está presente en Arendt<sup>53</sup> y en Rawls.

### **3.1. La democracia como procedimiento y como régimen**

Castoriadis, en la misma perspectiva de Arendt y Rawls rechaza el modelo representativo y procedimentalista de democracia liberal. No obstante, defiende la idea de democracia como un régimen que recoja los valores e ideales que estructuren una *paideia* para ciudadanos y denuncia la crisis de fondo en las *significaciones imaginarias sobre los propósitos* de la vida en comunidad entre los hombres. Esta consideración sustenta una visión sustantiva de la democracia y de las dinámicas de formación del espacio público político inclusivo de discusión de la pluralidad de concepciones de justicia y de vida buena.

Esta concepción se inscribe dentro de un marco comprensivo de la naturaleza humana y de la sociedad como totalidad que se divide en distintas esferas de

---

<sup>53</sup> Véase: ARENDT, Hannah “La crisis en La educación” en: La Brecha entre Pasado y Futuro .Barcelona: península 1996.

acción política. Castoriadis da por sentado que la identidad humana es producto de una construcción social, de forma que no puede haber individuo fuera de la sociedad como tampoco se puede reducir la humanidad a la parte racional, ya que esta posee una parte imaginativa, creativa que se encuentra en constante creación es como un magma que siempre está en constante cambio que no lleva a una definición, sino a una forma distinta de ser. Este aspecto desempeña un papel principal en su concepción de la política y de la democracia, sin embargo, anota Castoriadis, ha sido dejado de lado a lo largo de la historia del pensamiento político. En adelante nos atenderemos a los planteamientos expuestos en su obra *la Democracia como Procedimiento y como Régimen* (1996)<sup>54</sup>.

La revitalización de la idea de política y de democracia en el mundo moderno como régimen de inclusión realización de la libertad humana de comenzar algo nuevo en el mundo, tiene que habérselas con la fragmentación de sociedad y la preponderancia de un imaginario condicionado por lo privado y ajeno a lo político. Elementos que estructuran su diagnóstico de “atomización de la vida comunitaria, la ruptura de los vínculos tradicionales, la colonización creciente por la racionalidad instrumental de las distintas esferas del “mundo de la vida”, un individualismo cada vez mas exacerbado”<sup>55</sup>. La indiferencia frente a las posibilidades de la acción conjunta de la pluralidad se ve acuciada por la entronización de la economía sobre la política. Aspecto que posibilita un marco social y acuña ese tipo de sujeto que lo aqueja un adormecimiento “hipnosis colectiva” sin disposición para la crítica, la reflexión o la deliberación orientada al entendimiento sobre los asuntos comunes. Este fenómeno es asignado por Castoriadis como decadencia de un tipo antropológico.

---

<sup>54</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *La democracia como procedimiento y como régimen*. En: El ascenso de la insignificancia. Madrid: Ediciones Cátedra. 1998.

<sup>55</sup> VALENCIA H. Óp. Cit. Pág.77-86.

Esta decadencia se constituye en un obstáculo para la el resplandor de la política y de la institucionalización de la democracia, cuyo sentido lo define precisamente la realización de la libertad. Castoriadis aboga por el rescate del carácter cuestionador de los individuos. Esta capacidad de crítica sería un mecanismo para que la acción de la sociedad capitalista, que se impone violentamente en tanto rompe con costumbres y tradiciones, se siga expandiendo y que por el contrario surjan nuevas formas de sociedad, en las cuales se refleje la autonomía de los individuos y estos puedan ser participes conscientes de todo cuanto sucede en la sociedad. Mediante este proceso es que se puede construir el tipo de democracia sustantiva que supere las limitaciones del modelo procedimentalista. En este modelo el procedimiento se concibe como el régimen en sí mismo, reduciendo al ciudadano a individuo–sustancia, a la estricta comprensión como ente jurídico, circunscrito a su contexto histórico-social y previsible en su comportamiento como átomos jurídicos políticos<sup>56</sup>.

En esta perspectiva Castoriadis plantea que lo político, hace referencia a *“la instancia o las instancias instituidas, que pueden emitir mandatos con autoridad y que, al menos deben incluir siempre, de forma explícita lo que denominamos un poder judicial y un poder de gobierno”*<sup>57</sup>. Lo político encarna ese poder explícito que se encuentra en manos de un selecto grupo considerado como expertos. Mientras que

*“la política es el campo de la praxis del consciente esfuerzo humano por modificar la institución efectiva de la sociedad. Dándose la política solo en ocasiones especiales, pues la 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”*<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> CASTORIADIS, C. *La democracia como procedimiento y como régimen*. Óp. Cit. pág. 490.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pág. 480.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, Pág. 484.

De forma que la política en Castoriadis surge cuando se cuestiona el fundamento de las instituciones y las leyes en tanto creaciones humanas que pueden ser modificadas por los ciudadanos. Tesis que ratifica Castoriadis en su texto *Antropología, filosofía, política*

*“[la] política es la actividad lucida y reflexiva que interroga sobre las instituciones de la sociedad y que eventualmente pretende transformarla. Esto significa que no toma las mismas piezas para combinarlas de otro modo, sino que crea formas institucionales nuevas, lo que equivale a decir: nuevas significaciones”<sup>59</sup>.*

Juicio que según Castoriadis se demuestra en las dos creaciones de las que proviene nuestra tradición, la democracia griega y, el movimiento revolucionario moderno: *“la historia humana y por tanto la diversas formas de sociedad que conocemos en esta historias se definen esencialmente por la creación imaginaria. Entendiendo por imaginaria la posición de nuevas formas”<sup>60</sup>.*

En este orden de ideas la democracia debe entenderse en ascensiones generales como el poder del pueblo o en un sentido más estricto como *“el régimen de la autolimitación, en otra palabras el régimen de la autonomía o de la auto institución”<sup>61</sup>*. La imprecisión de los conceptos obedece a la falta de referentes empíricos en las sociedades modernas limitadas por el predominio de un imaginario siembra apatía e indiferencia hacia las actividades políticas y democráticas alejándose de la esfera de lo público-público (*ekklesia*). A esto se le suma que aparezcan o se presenten como sociedades democráticas a los regímenes de oligarquía liberal. En los que el gobierno del pueblo se nos figura utópico ya que la política se deja a los expertos, reduciéndose a una suerte de

---

<sup>59</sup> CASTORIADIS, C. Antropología. Filosofía, política. En: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid Ediciones. Cátedra, 1998. 105-123. Pág. 115.

<sup>60</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Imaginario político griego y moderno. En: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1998 157-180

<sup>61</sup> CASTORIADIS, Cornelius. ¿Qué democracia? En: *Figuras de lo pensable (las encrucijadas del laberinto VI*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002. Pág. 151

técnica (*techne*) administrativa y burocrática centrada en el saber (espíteme) despreciando o instrumentalizando la opinión (doxa).

Para Castoriadis, ni la política ni la democracia pueden reducirse al hacer de un selecto grupo de expertos o, lo que es mucho más grave, del grupo que hace parte del monopolio capitalista. Definitivamente, lo público no puede quedar en manos de unos cuantos, los que poseen el saber especializado, quienes están actos para ello de acuerdo a la idea instaurada por *Platón*<sup>62</sup>. De ser así la política y la democracia quedarían resumidas a un mero procedimiento y a fines económicos de satisfacción de necesidades de uso y consumo de bienes y servicios, medida de felicidad y calidad de vida. Perdiéndose el verdadero sentido y espacio de realización de la libertad con la reducción de la esfera publico-político a la privada; pérdida que se refleja en la lucha entre el imaginario democrático e imaginario capitalista en occidente.

### 3.2. El sentido de la política

Ante la pregunta: ¿Cuál es el sentido de la política? Castoriadis descarta de plano a la felicidad, para centrarse en: *“la libertad. La libertad efectiva (no me refiero aquí a la libertad “filosófica”) es lo que llamo autonomía de la colectividad, que puede realizarse más que a través de la autoinstitución y el autogobierno explícito”*<sup>63</sup>. De lo cual se puede inferir que esta libertad va en estrecha conexión con la acción del individuo. Conceptualización que se aferra a la de Arendt, en cuanto maneja *“un concepto positivo en el que exhorta a la participación pública y no se limita a la “libertad de”, sino que es “libertad para”. En ese sentido la acción política no es la práctica de todos los días porque vivamos en sociedad sino una*

---

<sup>62</sup> PLATON, La República. Barcelona, Paideia. Cáp.5, 476d

<sup>63</sup> CASTORIADIS, Óp. Cit. *La democracia como procedimiento y como régimen*. Óp. Cit. Pág. 486



*irrupción frente a un orden dado para ponerlo en cuestión*<sup>64</sup>. El ejercicio, de esta libertad, sostiene Castoriadis, requiere de una educación, de una “paideia”, es decir, de la formación de los ciudadanos en valores, principios y prácticas democráticas. Teniendo en cuenta que no se nace ciudadano, este se hace.

### **3.3. El proyecto de autonomía**

Castoriadis respalda la idea de una ciudadanía comprometida, el no servir de marionetas del sistema social, el no ser conformista. Para ello, en principio, solo se requiere poner a funcionar la imaginación, el magma. En ello consiste el proyecto de sociedad autónoma, libre y justa pese a la institución en la mayor parte de las sociedades modernas de la heteronomía más fuerte. La esperanza es, insistimos, la educación (paideia). Puesto que a través de una mejor educación los individuos fabricados por la sociedad pueden ser menos dependientes, conformistas. Tanto la política como la democracia presuponen una buena educación, no una educación donde ese vele solo por la permanencia de la sociedad en todas sus dimensiones si no que también existan espacios de reflexión y acción. Ya que si los hombres desean ser libres tal cual lo ha señalado el autor deben participar en la elaboración de sus leyes y nadie debe decirles qué deben pensar. Pero también estar a la expectativa de nuevos cambios, de nuevas creaciones, concediendo a la contingencia un papel importante en todo esto. Una primera base del programa de educación supondría preguntarse por la legitimidad del orden establecido como base del desarrollo y fortalecimiento de nuestras potencialidades y sobre todo de nuestra conciencia crítica.

---

<sup>64</sup>VALENCIA, H. Óp. Cit. pág. 81-94

La política y la democracia constituyen la base del proyecto de autonomía de Castoriadis porque la política solo surge para modificar lo que está establecido en un momento de creación y allí se produce un florecimiento del imaginario instituyente sobre el imaginario instituido. En la democracia se muestra nuestra capacidad de autogobernarse, de participar activamente en los asuntos públicos. Por lo que consideramos que siendo la autonomía una actividad lucida y reflexiva qué mejor comienzo para este proyecto que los sujetos transformen, las instituciones, participen en la constitución de estas, de sus normas y leyes y sobre todo sean conscientes de que todo es obra de ellos mismos.

En fin, un régimen democrático solo puede funcionar cuando este conformado por individuos democráticos que solo pueden ser formados dentro y a través de esa paideia democrática. Educación que también debe estar en construcción, constituir una paideia activa como fundamento de la igualdad política. Igualmente, debe estar acompañado de decisiones políticas sustantivas. Puesto que es también responsabilidad de la ciudad ayudar a los ciudadanos a hacer efectivamente autónomos.

Es muy probable que todo este proyecto político democrático de inclusión si así se puede llamar en el cual se enmarcan Hannah Arendt, John Rawls y Cornelius Castoriadis se vean como una utopía, sin embargo, este puede tornarse en una salida a la crisis basada en la distinción igualitaria del poder en todos los niveles.

## CONCLUSIÓN

El propósito fundamental de este trabajo fue dar cuenta del pensamiento político de *Hannah Arendt*, *John Rawls*, *Cornelius Castoriadis* para desarrollar un marco de referencia para la crítica del Estado neoliberal, mostrar sus inconsistencias y paradojas en lo concerniente al establecimiento de una sociedad justa y bien ordenada.

Para conseguir tal objetivo partimos del modelo republicano arendtiano enmarcado en una sociedad política que busca la participación del ciudadano. El cual se encuentra en contraposición del modelo liberal que no brinda las condiciones efectivas para la participación de los ciudadanos en los asuntos público político y por consiguiente de constitución de los asuntos comunes.

Arendt denuncia el alto precio pagado por el desfiguramiento de las fronteras entre la esfera pública y privada, eclipsadas por la irrupción de lo social. A saber, la esfera de lo social, surge con la publicitación de lo privado y la privatización de lo público, de modo que todo lo social se presenta como político. Dando paso a una racionalidad o a unas lógicas provenientes del capitalismo y la sociedad de masas que conducen a una visión reduccionista de las posibilidades humanas, circunscritas a la dinámica del mercado de cambio, de bienes de uso (servicio) y consumo; en fin de la economía capitalista. Lo que no permite participar en los asuntos públicos ya que esas lógicas del mercado en las cuales se encuentra inmerso no le dan espacios para cuestionar nada. Ámbitos donde el pensar y la libertad son suplantados por el dominio, la coacción y la violencia (indistintamente de sus formas). Pese al panorama sombrío sobre la sociedad moderna Arendt ve en el carácter impredecible de las acciones humanas la posibilidad de lo que llama “milagro que salva al mundo de la ruinas de un proceso rectilíneo, natural”, en la medida que tengamos una acción organizada y decidida por parte de los diversos,

de la pluralidad humana que puede dar comienzo a lo nuevo, a la fundación de un nuevo orden de convivencia.

El filósofo norteamericano John Rawls, sigue esta misma línea comprensiva de la acción y la racionalidad política, en cuanto postula a un republicanismo de corte arendtiano. Cuyo eje gira en un concepto de persona moral como base de la sociedad justa y bien ordenada. Una sociedad en la que se replantee continuamente el orden establecido que dé cabida a nuevos comienzos, en los que los oprimidos, rezagados, maltratados por el sistema económico también cuenten con las oportunidades para ver realizados sus ideales de vida buena y felicidad. En esta acción conjunta de los ciudadanos regulada por principios de justicia es la que proyecta el poder de la ciudadanía para realizar la libertad y la igualdad.

No obstante, consideramos que a los planteamientos de Arendt y Rawls les hace falta aterrizar en la determinación de mecanismos que logren controlar las condiciones concretas de hombres y mujeres de carne y hueso inmersos en un determinado contexto social, cultural, institucional que limitan la realización de la acción humana.

En razón de esta observación apuntamos a Cornelius Castoriadis quien propone mirar al hombre inmerso en una sociedad que además lo concibe como una construcción social. La identidad es determinada por la impronta generada por la sociedad y el imaginario que es el nuevo elemento considerado por él. El cual vendría a ser como un magma que está en constante producción. De igual forma tenemos que decir que Castoriadis hace una apuesta explícita a un proyecto político democrático que está centrado en una *paideia*, en la educación que debe ir más allá de la academia. Todo el arsenal de la educación debe apuntar a la construcción de un ciudadano sumergido en una sociedad que recíprocamente debe contribuir con todo ese proceso. Para Castoriadis lo que hoy es un proyecto

debe constituirse en una salida a la problemática que agobia a las sociedades actuales en el campo de lo público. Llegando así a una realidad cuya lectura exprese autonomía por parte de la sociedad.

El marco reflexivo desarrollado, permite sostener que la construcción de un modelo de política viable para esta época que brinde garantías en aspectos concretos no es una tarea fácil. Las concepciones de política presentadas se centra en la configuración de las condiciones para el desenvolvimiento de ciudadanos comprometidos o dispuestos a cooperar para la institucionalización de una sociedad ordenada y justa que permita la realización de la libertad de dar comienzo a algo nuevo en el mundo y, con ello, de trascender las fronteras de la desigualdad económica. Así mismo entendemos que estos autores impulsan o promueven una filosofía política que realiza su labor de clarificación conceptual y de crítica social pero atendiendo al compromiso inaplazable de transformar la realidad de las sociedades modernas condicionada por la injusticia social. Como bien diría *Ignacio Grueso* el trabajo de la filosofía política, tiene que hacerse “con un ojo puesto en el contexto y otro puesto en la tradición; comprometidos con el medio, pero también leales a las exigencias propias de la disciplina”<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> GRUESO, Delfín Ignacio. *Rawls una hermenéutica pragmática*. Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1997. Pág. 40

## BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. Entre el pasado y el futuro. Barcelona, Península.1954.

\_\_\_\_\_. La Condición Humana. Barcelona, Paidós. 1993.

\_\_\_\_\_ ¿Qué es la política? Barcelona, Paidós, 1997.

\_\_\_\_\_. Los Orígenes del Totalitarismo, México. Santillana Ed. Generales. 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. Poder, política, autonomía. En: Revista Zona Erógena N° 14, Buenos Aires, 1993.

\_\_\_\_\_. La democracia como procedimiento y como régimen. En: *El Ascenso de la insignificancia*. Madrid, Ediciones Cátedra. 1998. Pág. 480.

\_\_\_\_\_. Antropología, filosofía, política. En: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid, Ediciones. Cátedra, 1998. Págs. 105-123.

\_\_\_\_\_. Imaginario político griego y moderno. En: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid, ediciones Cátedra, 1998. Págs. 157-180.

\_\_\_\_\_. ¿Qué democracia? En: *Figuras de lo pensable* (Las Encrucijadas del Laberinto VI). México, Fondo de Cultura Económica, 2002. Pág. 151.

RAWLS, J. *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económica. 1996.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

BOTERO, Juan José. Con Rawls y contra Rawls. Bogota Universidad Nacional De Colombia, 2005.

BIRULÉS, Fina (Comp). Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona, Gedisa Editorial, 2000, PP. 51-75.

GRUESO, Delfín Ignacio. Rawls una hermenéutica pragmática. Universidad del Valle, Santiago de Cali 1997.

HOYOS, Luis Eduardo. (Editor). Estudios de Filosofía Política. Universidad Externado de Colombia. 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económico, 1982.

HABERMAS, Jürgen. Perfiles Filosófico-Políticos, Barcelona, Taurus. 1975. Pág. 205 – 222

PLATÓN, *La República*. Barcelona, Paideia. Cap. 5, 476D

UTRÍA, Rosiris. Relación entre acción y juicio en la definición de lo político, En: *Conceptos, Revista de Filosofía, Universidad de Cartagena, Septiembre, 2002*. ISSN 1962-1488. Pág. 41-52

VALENCIA, *Harold*. Algunos elementos para una crítica a la concepción individualista del liberalismo y a la concepción procedimentalista de la democracia.  
*En: Revista Unicarta*, Universidad de Cartagena, 2005, Pág. 77-86

\_\_\_\_\_. Algunas consecuencias de la distinción entre libertad interior, libertad de la voluntad y libertad política en el pensamiento de Hannah Arendt.  
*En: Revista Unicarta*. NO.0122-8919/Octubre 2007. Pág. 81-94