

**“POLITICA, LIBERTAD Y DEMOCRACIA. UnAcercamiento al  
Pensamiento Político de Hannah Arendt, Seyla Benhabib y  
Cornelius Castoriadis”.**

Por

MILLER ARLENDYS GUERRERO RODRIGUEZ

TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR AL TÍTULO  
DE FILÓSOFO

Asesor

ROSIRIS UTRIA PADILLA



Universidad de Cartagena

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA 2011

**“Política, Libertad Y Democracia. Un Acercamiento al Pensamiento Político de Hannah Arendt, Seyla Benhabib y Cornelius Castoriadis”.**

Por

Miller Arlendys Guerrero Rodríguez



Universidad de Cartagena

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2011

## CONTENIDO

- I. INTRODUCCIÓN.
- II. ACCIÓN POLÍTICA, LIBERTAD Y ESFERA PÚBLICA  
SEGÚN HANNAH ARENDT.
- III. MEMBRESÍA POLÍTICA, ESTADO NACIONAL Y  
DERECHOS HUMANOS.
- IV. LA DEMOCRACIA COMO REGIMEN.
- V. CONCLUSIÓN.
- VI. BIBLIOGRAFÍA.
- VII. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

## INTRODUCCIÓN

En la tradición política griega fundada por Platón con *La República*, hay un intento por construir un Estado ideal regido por la mejor forma de gobierno, según la cual es el rey-filósofo quien debe dirigir al pueblo porque reúne las capacidades naturales e intelectuales necesarias para ello, lo que acuña un concepto de autoridad basado en términos de gobernantes y gobernados. En épocas posteriores la idea de que debe gobernar el especialista apto para tal oficio, fue acogida con distintas variaciones, pero unificadas por la preocupación por contener lo imprevisible y lo contingente en el marco de la organización estatal. Lo que incluso comportó la construcción de modelos de Estado en los que se glorifica la violencia como factor de cohesión social. De modo que, las concepciones Platónicas griegas han marcado con sus diferentes rasgos el pensamiento político occidental, convirtiéndose en tradición.

Bajo la influencia de esta corriente de pensamiento, algunos de los mitos fundacionales del Estado moderno apelan a la idea de normas y formas de vida de orden superior, verdades únicas, fuera de las cuales no hay valor social y político. Construcciones que dan forma, en las tiranías, a la necesidad de transformar las

acciones humanas en procesos previsibles, con el fin de eliminar la inseguridad e incertidumbre producto de la contingencia de los asuntos comunes. Lo cual se encuentra asociado a la reducción de la política, al hacer administrativo de técnicos y burócratas. Con la máscara de la seguridad se sacrifica la libertad de acción y se justifica la violencia como el recurso por excelencia para conservar el orden establecido.

La interpretación sobre las determinaciones comprensivas que alumbraron el nacimiento del Estado moderno, fundamentan el diagnóstico que hace Hannah Arendt (1974, 559) sobre la pérdida de libertad, el derrumbe de nuestras categorías de pensamiento político y juicio moral legadas por la tradición metafísica de la filosofía política a la teoría política moderna. La hipótesis de origen afirma la estrechez de la noción de realidad social, vista como producto del registro de las relaciones de producción y de Estado, en cuanto aparato especializado en el empleo administrativo del poder público al servicio de la economía de mercado. El proceso reduccionista involucra la fundamentación de la idea de Estado a partir de la tensión entre barbarie y civilización, estado de paz y de guerra, estado natural y civil (teorías contractuales); y la dilucidación de un nivel avanzado de organización estatal definido por la capacidad de monopolizar el poder en contraposición a la lucha abierta por bienes y riqueza, así como la potestad para crear un orden social homogéneo, con miras a producir desarrollo económico, político e imponer un orden y criterios selectivos de adscripción y permanencia al entramado estatal. Según esto, los Estados europeos modernos se orientaron a imponer su ordenamiento como rasgo cultural del mundo civilizado. Ponen

en marcha un orden excluyente, que enarbola el “progreso” y el culto a lo moderno, pero centrados en una concepción eurocentrista de lo humano, del hombre tal como debería ser: blanco, letrado, masculino, heterosexual, racional, católico y occidental.

Al parecer, en el modelo político moderno de Estado-nación prevalece el orden excluyente que caracteriza al modelo liberal europeo y que se orienta por una racionalidad ilustrada que protege el espacio de acción individual de sujetos libres e iguales en sus planes de vida, sin favorecer una concepción particular de bien. No obstante, la neutralidad se limita al reconocimiento de derechos individuales sin ofrecer garantías para la protección de la pluralidad de tradiciones y valores culturales.

En ese sentido, el Estado moderno responde a un sistema cerrado, orientado por la dinámica de la economía capitalista y la instrumentalización de la ciudadanía y el desarrollo de las masas, a lo que prestan un gran servicio la propaganda, la publicidad y el mercadeo, la estadística y las expectativas generalizadas de comportamiento moral. Lo que tiene como corolario una doble degradación: la privatización de lo público y la publicitación de lo privado, y con ello la pérdida del sentido de la política y de la responsabilidad moral.

Este orden excluyente ha producido numerosos conflictos y el uso “legítimo” de la violencia en una doble dimensión: entre los vencedores en el orden creado a la base de

poderes privatizados en conflicto; entre los vencidos: personas y grupos, excluidos social y políticamente, callados, invisibilizados, marginados, desplazados y expatriados, dejándolos sin lugar en el mundo, atentando contra la dignidad humana y la libertad. Situación que contribuye al aislamiento, la atomización, la apatía por la participación y construcción democrática, sin conciencia del poder de la acción colectiva organizada discursivamente, lo que limita las posibilidades de constitución de un poder público político de defensa de la libertad.

Ante este diagnóstico, preguntamos por la fecundidad del intento de Hannah Arendt (1993) de resignificar el concepto de lo público-político, de identificar las condiciones para el ejercicio de una ciudadanía comprometida con los asuntos humanos, de inclusión de la pluralidad de intereses, pensamientos y discursos, de constitución de un poder político sustancial y de la realización plena de la libertad. En otras palabras, nos preguntamos: ¿En qué medida el concepto de la política y de la libertad, sustentado por Arendt, provee una base de comprensión de los problemas de exclusión y limitación del Estado nación, pero también de constitución de un régimen democrático en el mundo moderno?

La reflexión en torno de la pregunta planteada determina el objetivo del presente trabajo. El cual comienza con la exposición de la concepción de libertad y de política que plantea Arendt en su obra la *Condición Humana*. Para luego dar cuenta de las tensiones conceptuales y prácticas (orden político, jurídico y social) que salen a relucir

en el estudio de la llamada crisis del Estado nacional y del concepto de Membresía política en el que se fundamenta, al ser negada la ciudadanía a los extranjeros, asilados, refugiados, que emprende Seyla Benhabib en su libro *Los Derechos de los Otros: extranjeros, residentes y ciudadanos* (2005). Nuestro planteamiento finaliza con la reflexión de Cornelius Castoriadis (1996) sobre la posibilidad de la democracia como régimen en las sociedades modernas vinculada a la promoción de programas de educación para la ciudadanía.

Arendt se propone alcanzar un concepto claro de realidad política, del que carece la filosofía política, ya que, por necesidad, ha hablado del hombre y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad. Su concepción de la política íntimamente asociada a la de libertad y al acontecer humano se fundamenta desde la comprensión de la *Condición humana*, desde lo que hacemos cuando actuamos. En su perspectiva no somos naturalmente de una u otra forma, sino que somos seres con condiciones comunes que se manifiestan en la vida, la mundanidad, la pluralidad y el lenguaje humanos. Estas condiciones la llevan a diferenciar tres tipos principales de actividades: Labor, trabajo y acción. En la práctica de esta última los hombres encuentran espacios y condiciones de autocomprensión y dinámicas para el reconocimiento mutuo a través de palabra y acto, siendo esta la forma más humana de interacción intersubjetiva.

En consideración de estos argumentos matizaremos cómo Arendt defiende la política como espacio de relación y a la libertad como la capacidad de dar comienzo a algo



nuevo en el mundo, como acción o praxis comunicativa, como deliberación y consenso, lo que constituye todo una nueva visión del asunto dentro de los distintos vectores de la discusión sobre el futuro de la democracia. Precisamente, Seyla Benhabib, defiende esta noción de libertad comunicativa como criterio para reclamar el derecho a ser juzgado por lo que se hace, se dice y se piensa, y no por la adscripción desde el nacimiento a una comunidad, raza o etnia, inherente a todo individuo. El énfasis en este carácter de la libertad busca pensar sobre el papel de la ciudadanía en la constitución de un régimen democrático que procure las condiciones para la inclusión y el reconocimiento, que de vigor a la igualdad, la libertad de opinión, decisión, participación, así como a la alternancia en el poder público y a las exigencias de justicia. Punto que nos conectara a las tesis de Castoriadis, que comparte con Arendt, sobre el carácter agonístico de la democracia, en el sentido de que no se trata de la eliminación de los conflictos, de las diferencias o del debate, de aportar soluciones inmediatas sino de educar para la democracia.

## ACCIÓN POLÍTICA, LIBERTAD Y ESFERA PÚBLICA SEGÚN HANNAH ARENDT

En la construcción de su teoría política, Hannah Arendt, sustenta la pertinencia de la acción humana, a partir de los acontecimientos históricos desde su espacio mismo de aparición, esto es, desde el mundo o artificio humano. Este espacio revela como condición constitutiva de la política el hecho de la pluralidad humana, la característica de ser iguales en tanto humanos pero diferentes en rasgos particulares<sup>1</sup>.

En esa medida este espacio configura un estado de igualdad política que se presta para que los hombres actúen comunicativamente, es decir, para que se relacionen en una praxis mediada discursivamente; una praxis dialógica que permita la revelación de la identidad de <quienes> participan del diálogo. Forma de acción que se atiene al hecho básico de la pragmática comunicativa (distintivamente humana) para realizar la libertad. Esta praxis pone de manifiesto la fragilidad de los asuntos humanos, la imprevisibilidad de la acción y su carácter irreversible. Aspectos que solo pueden ser atendidos, preservando la libertad, mediante las promesas y el perdón.

---

<sup>1</sup> “El espacio de aparición, el ámbito público, no preexiste a la acción sino que gesta en ella y se desvanece con su ausencia. Fulguración de la acción, resplandor de lo público: el actor se muestra ante sus semejantes en su singularidad.” HILB. Claudia. *El resplandor de lo público en torno a Hannah arendt*. pag 11.

Presumiendo la validez de su argumento sobre las determinaciones de la acción comunicativa sobre la realización de la democracia, se aplica a la comprensión crítica de los acontecimientos que determinan el rumbo de la historia en la segunda mitad del siglo XX, busca una respuesta a la pregunta de cómo fueron posibles tales acontecimientos, por qué permitimos que pasara. Para esto, intenta depurar el significado de los conceptos con los que el pensamiento político pretendió calificar e interpretar lo ocurrido, mostrando hasta qué punto se distanciaban de su sentido prístino para ser insertados en una realidad histórica distinta, desconociendo u ocultando la novedad de los acontecimientos. Hecho que describe como el fracaso de las viejas categorías de la teoría política para dar cuenta, por ejemplo de la barbarie del régimen nazi o el estalinista. Frente a tal situación Arendt renuncia a la posibilidad de elaborar una nueva teoría política<sup>2</sup> o plantear un modelo normativo de democracia orientada a justificar ideales de Estado cuya materialización implica la sustitución del *actuar* por el hacer. Convencida de que ello perfila la quiebra de la praxis ciudadana.

Para ella, sólo la comunidad de ciudadanos no de expertos, debe decidir sobre los asuntos humanos, el debate sobre los asuntos comunes en un régimen que pretenda ser democrático debe siempre ser protagonizado por los ciudadanos, directos afectados por lo que decidan. Consecuente con este enfoque se sugiere que allí donde

---

<sup>2</sup> Arendt, manifiesta su rechazo a todo intento de predecir el curso de los asuntos humanos. Aunque desde la filosofía platónica, para construir la república se utilizan símiles y metáforas de la vida privada o que lleva consigo la idea de un estado donde unos mandan y otros obedecen. También deja ver su aversión por las filosofías de la historia que instauran una idea de “progreso” que indica cómo debe funcionar el estado y la sociedad. Igualmente rechaza la teoría liberal de justicia que predefine un modelo de sociedad bien ordenada dando por descontado el papel de la acción y el discurso. Para ella, “es siempre el acontecimiento por sí mismo el que esclarece retrospectivamente sus condiciones de aparición” AMIEL, Anne. (2000) En: *Hannah Arendt, política y acontecimiento*. Pág. 13.

la tarea de conservación y promoción de un orden social justo se delega al especialista, al elegido o al mejor se reduce y desestimula la libertad de acción<sup>3</sup>; proceso en el que la discusión y la concertación entorno de lo común aparece como un obstáculo o fuente de atraso en la consecución de objetivos.

Sentadas estas bases sobre la articulación de la concepción de política, esfera pública y libertad, defendida por Arendt, pretendemos esclarecer la relación entre pluralidad, lenguaje y poder político como elementos esenciales para la radicalización de la democracia, el levantamiento de murallas contra todas las formas posibles de exclusión y denunciar el uso de la violencia o de la fuerza como recursos políticos. Lo primero es repasar los recursos explicativos de corte *antropológico*, fenomenológico e histórico que utiliza la autora en su comprensión del espacio público político como espacio de la discusión incluyente y democrática sobre los asuntos comunes.

En perspectiva de Arendt, la política es un acontecimiento que encuentra su base en la unión de hombres libres capaces de interactuar y llegar a consenso. No obstante, la mera reunión de sujetos no es suficiente para hablar de acto político, se requiere de algo más que juntarse los hombres, hace falta ciertas capacidades de comunicación orientada al entendimiento, es necesario el acto mismo de hablar y ser escuchado, exponer a la crítica las opiniones propias para tejer comunicación, comprometerse con soluciones concretas para un pleno ejercicio de ciudadanía, lo cual solo es posible entre hombres libres de acción y no solo de conciencia. De allí que, *el sentido de la*

---

<sup>3</sup>En la *República*, el filósofo –rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; << hace>> su ciudad como el escultor una estatua; y en la obra platónica final estas mismas ideas se convierten en leyes que solo necesitan ser ejecutadas”. ARENDT, Hannah. (1993). Pág. 247.

*política sea la libertad y no la dominación*<sup>4</sup>, siendo esta una de las cuestiones fundamentales en las que Arendt se separa del pensamiento político tradicional.

Como puede entreverse lejos de presumir (o alentar la presunción) de la existencia de una *naturaleza humana*, una tendencia natural a ciertos comportamientos y formas de vida o “esencia trascendente” de lo humano, o verdad radical, Arendt se elige la indagación de las actividades y capacidades que corresponden a la condición humana<sup>5</sup>. Este proceder descartar cualquier interés por precisar la forma o el tipo verdadero de ser humano y al que se deben equiparar todas las demás, se opta por esclarecer el modo en que los distintos modos de hacer y actuar condicionan lo humano. En lo que distingue tres tipos interdependientes de actividades que se desarrollan en las dimensiones básicas de la vida, la mundanidad y la pluralidad. Encontramos: la labor, que condiciona la concepción de los hombres como *animals laborans*; el trabajo, la del *homo faber (homos economicus)* y la acción, actividad que define al *zoon Politikon* aristotélico.

Estas tres dimensiones en su conjunto determinan lo que la tradición nos ha legado como *vita activa* en contraste con *la vita contemplativa*<sup>6</sup>. *En ambos casos la vida (bios) es la determinación de partida, demarcada por el nacimiento y la muerte*

---

<sup>4</sup> Cfr. ARENDT, Hannah (1997). “Introducción a la política II” En: *¿Que es la política?* Barcelona. Paidós. Pág. 69. Desde ahora se citara el año y el número correspondiente de página.

<sup>5</sup> ARENDT Hannah, (1993). *La Condición humana*. Barcelona. Paidós. Desde ahora se citara el año y se remitirá al número de la página correspondiente.

<sup>6</sup> Arendt monta sobre el escenario de oposición entre vida activa y vida contemplativa la vieja disputa entre la opinión (doxa) y la teoría orientada hacia la verdad (episteme), con el objetivo de reivindicar a la primera como el principio en el que se fundamenta la racionalidad práctica. SERRANO, Enrique. (2002).

Respecto de la vida contemplativa las determinaciones provienen de la facultad de juicio, la voluntad y el pensar, las cuales al desgajarse de los asuntos mundanos, generan pérdida de sentido e interés por la deliberación, perplejidad ante la fragilidad de la vida y de sus obras reflejada en la mortalidad humana. Aunque procuran cierto autoconocimiento, lo limitan al que el sujeto tiene acceso privilegiado en la meditación o diálogo consigo mismo, censurando los intentos del ser de descubrir su “verdadera” identidad como mera ilusión.

Para Arendt la visión despreciativa de la vida activa como fuente de re-conocimiento de la identidad propia, del *quien*, es resultado de la huida de la filosofía de la esfera de la acción para refugiarse en la seguridad del autoexamen y el escudriñamiento de lo trascendente y eterno (Cfr. 1993, 27). Este mundo de la contemplación ataviado de ideas eternas, incuestionables y de cosas indecibles<sup>7</sup>, distorsiona la comprensión de la política como forma de actividad más elevada y su relación con la libertad. Se desprecia el peso de la temporalidad en la permanencia de los logros políticos (ejemplos persuasivos son la crisis por la que atraviesa la ciudad-estado griega; la caída del imperio romano, la alternativa supra mundana de una ciudad o reino del Dios eterno que brindo el cristianismo) dando sustento al aislamiento y, por consiguiente, al descrédito de la acción y del discurso como realización de la libertad (1993, 27)

---

“Vida activa y vida contemplativa”. En: *Consenso y conflicto Schmitt y Arendt, la definición de lo político*. Pág. 108.

<sup>7</sup> Su crítica tiene como blanco la tesis de que existe una verdad de la que debe deducirse un orden social capaz de armonizar interés y reconciliar opiniones. *Ibíd*em pág. 109.

En efecto, sostiene Arendt, en las teorías políticas que se esgrimen de Platón a Marx, la identidad entre política y libertad se sacrifica en aras de un modelo (ideal) de sociedad justa<sup>8</sup>. Esa pérdida del sentido de la actividad política trae consigo la reducción de la libertad a fenómeno de la voluntad y del pensamiento, con un protagonismo limitado en el ejercicio de la ciudadanía.

Arendt, en su revisión sobre el momento en que se perdió el tesoro de la libertad, identifica como hecho crucial la imprecisión comprensiva de las tesis transmitida por Séneca y retomada por Santo Tomás de Aquino sobre el *Zoon Politikon* aristotélico, como afirmación de la naturaleza social del hombre (1993, 38 ). La tergiversación no consiste en la dependencia de la formación de la identidad del entramado social en que se desenvuelve el hombre en una vida completa, sino en el abandono de lo *Politikon* como fundamento de la *organización de la polis*, en tanto implica un “modo de convivencia especialmente humana, que posibilita la autonomía y la libertad, que se pueden presentar al actuar los hombres” (1997, 68).

Precisamente, su entendimiento del hacer humano cuando actuamos acentúa el papel distintivo de la praxis discursiva o acción comunicativa en la revelación del ser y

---

<sup>8</sup> El estado ideal que propone Platón en la *República* (libro V; 471c-474a), solo es posible bajo el gobierno de la razón, de hombres “justos” con las mejores aptitudes racionales, como únicos poseedores de la fuerza constructiva natural capaz de poner en práctica el estado perfecto, a quienes se les debe impartir la mejor y la más especial educación, para que puedan desarrollar su capacidad natural. “Platón despliega así una descripción ideal de la comunidad como constructo político que sitúa al centro, tras la idea del rey-filósofo, una concepción que identifica, filosofía y poder político, idealismo y moralidad política”. GÓMEZ Jesús, D. (2005). “Tres modelos analíticos de comunidad en la filosofía política”. *Cuadernos de filosofía política* No.1, pág. 18.

la comprensión de su carácter creativo y transformador<sup>9</sup> del mundo en que se desenvuelve su existencia. En este descubrimiento juega un papel decisivo el examen de las diferencias entre las esferas en las que se manifiesta la actividad humana (Cfr. 1993, 21)

De modo que acentuando las distinciones entre **labor, trabajo y acción**, se observa que el hacer del animal laborans se orienta a la supervivencia, es el acto de laborar para consumir, para preservar la propia vida. Todos sus frutos se consumen a tal punto que no dejan huellas en el mundo: “la característica común del proceso biológico en el hombre y del proceso de crecimiento y decadencia en el mundo, consiste en que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza y, por lo tanto, interminablemente repetidos” (1993, 111). En esta actividad “el cuerpo humano se vuelve sobre si mismo ocupado en mantenerse vivo”<sup>10</sup>. Labor y consumo van forzosamente unidos, definen necesidades vitales mutuamente dependientes en su satisfacción: el consumo le da sustento a la vida y origina la fuerza para volver a laborar y esta para volver a consumir. Lo que mide la capacidad física de cada individuo, su potencia o competencia sobrellevar las cadenas que impone la irremediable repetición del proceso biológico de la vida humana, fatiga y molestia que solo cesan con la muerte del organismo.

---

<sup>9</sup> En la Condición humana Arendt busca dar cuenta de los problemas de la convivencia comunitaria desde un pensamiento de la acción, a fin de resituar la libertad en la esfera de la acción conjunta de los hombres HILB, Claudia. (1994).pág. 1.

<sup>10</sup> MUNERA V, L, 2005, *Política ciudadana. El sentido de la política en Hannah Arendt*. Tesis de grado. Universidad de Cartagena .Pág. 49.



El **trabajo**, por otra parte, involucra el proceso de fabricación o reificación de la variedad de cosas que juntas conforman el artificio humano, es la creación de objetos duraderos en el mundo que le ofrecen estabilidad, solidez y confianza a los hombres, al constituir un marco común de interrelación (Arendt utiliza la metáfora de la mesa compartida). Tal proceso lo domina a su vez un proceso de destrucción, de violencia contra la naturaleza que entroniza al homo faber como su amo y señor (1993, 160). Asunción que lo prepara para reclamar la propiedad de la tierra y el control de sus procesos (Cfr. 1993, 15). Este proceso es determinado por las categorías de medio-fin, cuando se incorpora un nuevo objeto acabado al mundo, que permanece como una entidad independiente dando objetividad al mundo. Base para que los hombres construyan su identidad al describirse en constante relación con los mismos objetos que han rodeado su vida (1993, 158). Sin embargo, esa durabilidad no es eternidad, se ve minada por el uso al que son sometidos los objetos lo que precipita su vuelta al proceso natural del fueron sacadas. El proceso de fabricación y su producto son procesos separables, el producto configura la etapa final del proceso y justifica las demás etapas de producción. Esta comprensión del *trabajo* vinculada al desarrollo científico y tecnológico,

“(…) instituye nuevas dependencias de contigüidad y reconocimiento escatimado de alteridad, por el registro de relaciones de producción y de uso que dan cabida a la estructura social. Con el trabajo, la vida social instaura mecanismos de estandarización de costumbres o de “normalización”, basados en la coerción normativa y en la manipulación coactiva conformes a un modelo de acción teleológico. El potencial de

la obra se despliega en la dinámica de fabricación y *reificación* del mundo, la cual halla su referente concreto en el mercado de cambio”<sup>11</sup>.

Este esquema de dependencia social implementa mecanismos de represión y *apresamiento* hacia la unidad del proceso; se condiciona el bienestar y la seguridad del trabajador a la existencia de un “poder fuerte” de dominación y control, fundamentado en un programa, técnicamente eficaz, de emancipación de la labor y de establecimiento de un sistema administrativo de crecimiento económico exento de conflictos sociales. Las interacciones así reguladas contribuyen a la despolitización de la sociedad, en el sentido en que reducen la libertad, pero se presenta (para legitimarse) como la exacerbación de lo político en el sistema de masas (donde solo cuenta el número).

Resplandece ahora la medida en que la **acción** configura la identidad, carga de esencia al sujeto y lo dignifica. Podemos decir que es la actividad más humana de todas en cuanto es condicionada por el *factum* de la pluralidad (ni por la necesidad ni por la violencia). Esta recoge el hecho de que somos iguales en tanto capacitados o habilitados para comunicarnos y prever las necesidades potenciales del otro, pero también, somos diferentes, en un sentido que desborda la alteridad y las particularidades étnicas, biológicas o culturales, incluso las referidas a la necesidad o la utilidad (economía). Solo reconoce al acto y al discurso como factores de diferenciación e inserción (naturalización) en el mundo, a lo que son estimulados los hombres en

---

<sup>11</sup> UTRIA PADILLA, Rosiris. (2000), El pensamiento político de Hannah Arendt. Trabajo de grado (Especialización). Universidad de Cartagena .Pág. 8.

razón de la presencia de otros. Se descarta la coacción o constreñimiento porque se hace por iniciativa propia (actuar (*archein*) en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, conducir) (1993, 201).

Ahora bien, ese comienzo no es el de algo, sino el de alguien que llega para aportar su propia novedad, a realizar el *milagro de la libertad*, que es la apertura del mundo a la posibilidad de nuevas creaciones, de nuevos acontecimientos, que los hombres realizan al nacer. La *natalidad* al lado del lenguaje plantea categorías de comprensión de la acción. Por lo que Arendt, retomando a San Agustín, expresa que “con la creación del hombre el principio del comienzo entro en el propio mundo que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre y no antes”(1993, 11).

De manera que cada nuevo acontecimiento trae consigo un suceso inesperado, impredecible o previsible mediante principios o leyes estadísticas tomadas como certezas para fines prácticos, lo nuevo siempre surge en forma de milagros. No obstante, es razonable esperar de la acción y el discurso, hacer lo infinitamente improbable. Capacidad que encierra unicidad. Aunque la manifestación de la misma se ata, tal como se ha venido aclarando, al espacio político que se crea al juntarse los hombres e introducir a través de acto y discurso, nuevas disposiciones con miras a los diversos intereses humanos; tanto tangibles y objetivos de la realidad mundanal, como aquellos que igual de significativos, es un -en medio de- intangible porque está formado

por palabras y hechos, proceso que quizá puede no dejar resultados físicos en el mundo.

En éste contexto, toma fuerza la *trama de las relaciones humanas*, una realidad sutil donde los hombres se revelan en un plano de contigüidad y luz pública que tiende a superar las limitaciones y fronteras de las que constan los asuntos humanos. Lo que explica el carácter ilimitado de las consecuencias y la impredecibilidad del destino final de nuestras palabras. La *imagen* que se proyecta no sólo depende de quien actúa sino de quienes la presencian, con lo que se engendra incertidumbre<sup>12</sup>. Por consiguiente, la comprensión de las personas, así como de las cuestiones históricas y políticas, por poseer la delicada característica de profundas y humanas, comparten la particularidad de que sólo se puede conocer quién es alguien, después que ha muerto: “para los mortales lo definitivo y lo eterno comienza después de la muerte” (HILB, C. 1994, P. 33)

La trama de relaciones humanas gesta la historia única de la vida de quien acaba de llegar y afecta solamente la vida de los que le rodean:

“Donde quiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas, que está, por así decirlo, urdida por los actos y las palabras de numerosas personas tanto vivas como muertas. Toda

---

<sup>12</sup> Dicho con otras palabras, la esencia del quien sea alguien –no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo– nace tras la vida, que se cuenta en una historia. Por lo tanto, quien quiera que aspire a ser <esencial>, a dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione <fama inmortal>, no solo debe arriesgar su vida, sino elegir expresamente, como Aquiles, una breve vida y prematura muerte. Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indisputable dueño de su identidad y posible grandeza, debido a que en la muerte se retira de las posibles consecuencias y continuación de lo que empezó”. *Ibíd.*, pág. 216.

nueva acción y todo nuevo comienzo. Cae en una trama de cosas ya existentes, donde, sin embargo, empieza un nuevo proceso, que afectará a muchos, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en contacto directo”<sup>13</sup> .

Gracias a esa trama, se realiza la acción. Así como la fabricación produce objetos, esta produce historias con intensión o sin ella, que pueden ser registradas. Pues la condición pre-política y pre-histórica de la Historia es la posibilidad de que cualquier vida humana pueda ser contada con un comienzo y un fin, así ella misma carezca de tal característica. Una narración que habla de un héroe -que no es autor o productor determinado, que haya puesto las historias humanas en movimiento, -sino su actor y paciente.

Las *historias* humanas se cuentan solo cuando sus protagonistas mueren, es el narrador el encargado de darles sentido. No obstante, a través de la acción y el discurso es posible mostrar un quien con la suficiente valentía para dejarse alumbrar por la luz de lo público. De allí, que la libertad adquiera un carácter discursivo, entre tejido por una política de reconocimiento intersubjetivo de ciudadanos dentro de escenarios históricos específicos.

De acuerdo con esto, en el pensamiento Arendtiano las condiciones de posibilidad de la vida política son: acción, discurso y espacio público, en esta esfera se arraiga el

---

<sup>13</sup> ARENDT. Hannah, (1995). *De la condición humana a la acción*. Ed. paidós. Barcelona pág. 105

*recuerdo organizado* que asegura que los actos y la historia perduren a través de su dimensión creativa o imaginativa. El ejercicio de la política encuentra su base en las *acciones públicas* en las que se crea identidad y reconocimiento, lo que se encuentra ligado a pluralidad humana generando un orden común, que es lo que facilita la libertad humana como garante de la acción política, que es su campo de experiencia .

“Ahora bien, esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política –aquella que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido Política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (1997, 79).

Teniendo en cuenta lo anterior, Hannah Arendt introduce además de la garantía de los derechos individuales de cada ciudadano, “la posibilidad de ejercer sus derechos políticos, que implican su capacidad de reunirse para debatir sus opiniones y establecer, mediante compromisos, acuerdos y regateos, metas comunes.”<sup>14</sup> La identidad entre libertad y política<sup>15</sup>, se circunscribe a la praxis política, en la que el hombre se muestra y reconoce a los otros en un plano de igualdad y distribución como se había indicado unas líneas más arriba, para toda la tradición occidental la libertad

---

<sup>14</sup> SERRANO, E. (2002): “Constitución de la libertad”. *Consenso y Conflicto: Smith y Arendt*. Pág. 139.

<sup>15</sup> ARENDT. Hannah, (1996). “Que es libertad” en: *Entre pasado y futuro, Ocho ejercicios de reflexión política*. Barcelona ed. Península. Desde ahora se citara el año, seguido de Q. L. y el número de pagina correspondiente.

pertenece al reino de la voluntad. Constituye la capacidad de elección entre dos cosas dadas, entre las que quiero y las que no, y como cualidad en relación con el yo; producto del pensamiento o en una tensión interna entre las cosas que quiero y las que hago, cuestión del libre albedrío (legado de la tradición cristiana) limitada a la interioridad, ajeno al mundo externo<sup>16</sup>. En contraste Arendt restaura un concepto de libertad como poder ir donde se quisiera, conocer e interactuar con otros por medio de palabra y acto, constituir una realidad mundana producto de la deliberación, el libre fluir de la opiniones y el consenso (1996, Q. L 159).

Fuera del reino del pensamiento, la libertad no se queda en el diálogo interno del yo, ni tampoco es un simple atributo de la voluntad, como asunto mundano es “causa de que los hombres vivan juntos en una organización política siendo esta su razón de ser”. (1996, Q.L.157). Su espacio de realización la esfera pública política o comunitaria.

La acción libre guarda mas relación con el concepto de *virtud* en Maquiavelo, en cuanto abarca el cómo los hombres responden de manera excelente a las oportunidades que les concede el mundo en forma de *fortuna*, esta especie de *virtuosismo*, forma parte de las artes interpretativas en sí, que sobreviven al actor que les da vida: los intérpretes necesitaban de una audiencia para mostrar sus dotes y

---

<sup>16</sup>Tal noción de libertad encuentra un vehemente apoyo en la filosofía de Epitecto que, siendo consciente de que la única forma de liberarse era por medio de ejercer poder sobre otros hombres, consideró que “La <<ciencia de la vida>> consiste en saber distinguir entre el mundo exterior, sobre el cual el sujeto, no tiene poder, y el yo, del que puede disponer en la medida en que parezca adecuado”(citado en 1996, Q. L, 158), con lo que traslada las experiencias del mundo, a la parte interior del –yo- en el hombre, hasta descubrir que el mas superior de los poderes es el que tienen los hombres sobre si mismo.

habilidades ante todos, de la misma manera como los hombres de acción necesitaban de otros para mostrar su quien (1996, 164).

La libertad así entendida más que espontaneidad es la facultad de representarse regido por mediaciones simbólicas. Dicha representación, surge entre sujetos libres de una sociedad, cuya libertad es concebida tanto en sentido de libertad negativa; no dominar ni ser dominado, como de libertad positiva; la creación de un espacio que se establece multitudinalmente entre iguales. Tal igualdad apela al concepto de *isonomia* griego entendido como “el mismo derecho de todos de ejercer una actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros” (1997, 70). Sujetos que “si no fueran iguales no podrían entenderse ni prever el futuro común; si no fueran distintos, diferentes entre sí, no necesitarían del discurso ni de la acción para entenderse” (BERMUDO. J. M, 2001, Pag.183), en donde su voluntad si bien puede estar sometida a determinaciones biológicas y sociales, no es algo univoco que instituya una sola dirección, sino que estas posibles contradicciones subyacentes abren un abanico de posibilidades de acción.

A partir de allí, se explica la contingencia como suceso atado a la inseguridad e incertidumbre, y he aquí el carácter necesario de la pluralidad en la condición humana de la acción, siendo ésta la actividad humana por excelencia en la ciudad. Pues es en la ciudad donde tiene cabida la actividad política, el sitio donde pueden sobrevivir las hazañas gloriosas, nombres de autores y la trasmisión a las nuevas generaciones, en lo público de una comunidad fuera de la vida privada.



Entre los presupuestos de la conexión entre libertad, comunidad y derecho descolla la disposición del propio cuerpo, libertad para ir donde se quisiera sin coacción impuesta por otro, satisfacción de las necesidades básicas, poder alejarse de la familia<sup>17</sup>, de la ciudad o Estado (a donde vayas serás una polis). El disfrute de iguales derechos, en especial, los de oír y ser escuchado, de tener la aspiración al reconocimiento de su identidad. Según esto, en un régimen democrático la esfera pública política se instala para perdurar prolongadamente en el Estado, en medio de todos, creando y asegurando la inclusión de los diversos y el esplendor de las palabras<sup>18</sup>.

La estabilidad de este régimen proviene de la legislación, que en tanto producto del hacer hace parte del orden prepolítico. Las leyes potencializaban la realización de la libertad por las garantías constitucionales que fijan las condiciones de igualdad y las fronteras de la participación ciudadana. No obstante la legitimidad del marco normativo solo se puede alcanzar políticamente<sup>19</sup>, esto supone que los ciudadanos actúan, crean un ámbito público político y una vez constituido, se puede entrar a modificar las normas establecidas (cf. 1993, 217).

---

<sup>17</sup> La virtud primera de la esfera pública es la valentía, pues él quien del héroe se atreve a revelarse para vencer la condición humana de la muerte.

<sup>18</sup>En el caso de la polis, la vida en común de los hombres debía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los <productos> hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos". (1993,20)

<sup>19</sup>Al igual que la legislación, el acto de fundación también era un acto pre político, ya que era el resultado de un acto violento, y lo que pertenece al ámbito de la violencia está excluido de la esfera política.

Ahora bien, un régimen tal tiene que habérselas en el mundo moderno con el obstáculo de que el espacio público ha sido absorbido por la esfera social<sup>20</sup>. Las esferas privada ha absorbido la pública, de forma que es el modelo de la familia patriarcal el que se ha extendido a modelo de Estado, las relaciones económicas, de mando y obediencia o de jerarquía, las angustias asociadas a la necesidad de preservar la vida, la violencia asociada al uso de la fuerza, cuestiones de la vida privada se han tomado la esfera pública desplazando la posibilidad de vivir la política como experiencia de la libertad. Con ello, Arendt tiene en cuenta que la organización del Estado tiene que pasar por la restricción de las cuestiones privadas y las alianzas familiares, así como por el rechazo de todas las formas de violencia -ejercida en particular sobre las mujeres y los menos favorecidos, los inmigrantes, extranjeros, refugiados- liberarse de las constricciones de la vida para acceder a la libertad del mundo<sup>21</sup>. La cuestión es cómo los contenidos sociales se pueden figurar en los contenidos concretos de las acciones y las palabras, sin menoscabo del sentido de lo público político (cfr. AMIEL, A. 2000). Considerar esta dificultad define el hilo conductor de los siguientes párrafos.

---

<sup>20</sup> En el mundo antiguo prácticamente no existe la esfera social. Lo social surge en el mundo moderno, cuando aquella actividad de la esfera doméstica, se hace pública pero no política, pues a través del mercado se percibe al otro como mero agente económico y se privilegia el tipo de vida del animal laborans, poniendo en peligro la existencia del mundo mismo, porque todo se hace consumible y donde todo es consumible no hay memoria histórica ni política. Del mismo modo, con el auge de lo social adviene el desarrollo de la sociedad de masas y las ciencias sociales. Esta última viene acompañada de una herramienta - *la estadística* -, es la encargada de establecer parámetros normales de formación y comportamiento, obligando a la sociedad a estandarizar modos de comportamiento, que en la sociedad de masas, hace que predomine la propaganda, la publicidad y el mercadeo, dejando por fuera el espacio a la pluralidad y el reconocimiento.

<sup>21</sup> ARENDT citada por; AMIEL, Anne (1996) [2000]. pág. 76.

El ámbito público posee una doble dimensión, lo público es todo aquello que aparece ante todos, también lo es el mundo que allí construye el Homo Faber, mundo que goza de la facultad de unir, porque le es común a todos los hombres y que al mismo tiempo los separa, porque cada cual posee un punto de vista diferente. En ese respecto, recordemos, que nos estamos refiriendo a condiciones históricas no ideales, de forma que la emergencia de lo social pone en jaque tanto lo esfera pública como la privada. Siendo esta, la esfera privada, la que procura el fundamento de la esfera publico-política<sup>22</sup>. Sin la atención a las exigencias o demandas nacidas de la esfera de la intimidad, de lo propiamente privado la política perderá el interés de los ciudadanos.

“El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias....La esfera de la polis por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*”. (1993, 43)

Así, en Hannah Arendt no reina la vida pública sobre la vida privada, más bien existe una relación entre los dos ya que para que pueda existir vida pública deben existir unos elementos que solo se brinda en la vida privada. Tal concepción es posible gracias a que la autora encuentra en la tradición romana un punto de apoyo, pues los romanos

---

<sup>22</sup> “La Antigua santidad del hogar, aunque mucho menos pronunciada en la Grecia clásica que en la vieja Roma, nunca llegó a perderse por completo. Lo que impedía a la *polis* violar las vidas privadas de sus ciudadanos y mantener como sagrados los límites que rodeaban cada propiedad, no era el respeto hacia dicha propiedad tal como lo entendemos nosotros, sino el hecho de que sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo, debido a que carecían de un sitio que propiamente le perteneciera”. ARENDT, H. (1993) “la esfera pública y privada” pág. 42.

jamás sacrificaron lo privado en función de la esfera pública sino que de hecho comprendieron que ambas esferas debían coexistir.

Ahora bien, Arendt concibe que las autonomías de las esferas privada y pública están garantizada por la libertad de acción y poder, que es únicamente poder político y este solo existe donde hay espacio de aparición: los hombres juntos actuando y discutiendo, tal espacio se conserva luego del movimiento que le dio existencia y se esfuma con la dispersión de los hombres y también con el desvanecimiento o interrupción de sus propias actividades. El poder existe únicamente en su realidad, y;

“ ... es realidad donde acto y palabra no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intensiones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”. (1993, 243)

Se explica que el poder político, es un poder potencial a diferencia de la fuerza que es intercambiable y medida, que no puede ser acumulado y reservado, por lo que no depende del número o de los medios, y puede realizarse pero nunca materializarse plenamente, incluso considera que, el poder es lo que permite que surja la acción política y a su vez ella misma, es la que garantiza su existencia.

En esa misma línea, el poder es la facultad humana para actuar concertadamente y este concierto sucede por medio de la relación intrínseca entre palabra y acto, que

deben ser afianzadas cuando el hombre aparece en el ámbito público. Por lo que Arendt denuncia que no debería haber ruptura entre hablar y actuar, pues en la polis griega hablar ya era una especie de acción que daba pie a un comienzo:

“Desde Homero, no existía tal escisión fundamental entre hablar y actuar, y que el autor de grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras – no solamente porque las grandes palabras fueran las que debían explicar las grandes gestas, que si no caerían, mudas, en el olvido sino porque el habla misma se concebía de ante mano como una especie acción.” (1997,76).

La pérdida del poder da como resultado impotencia política, el poder político es el resultado del acuerdo incierto entre una colectividad, que va unida a una categoría ilimitada, salvo por la existencia de otras personas ya que depende exclusivamente de la pluralidad humana para que pueda <ser>.

Del mismo modo manifiesta que, como alternativa del poder aparece la fuerza que un solo hombre puede ejercer sobre los demás a través de la violencia. La violencia y el poder son inversos, en la medida en que este último puede ser destruido por la primera, pero jamás podrá reemplazarlo, donde hay poder político no puede haber violencia, porque la violencia es mera instrumentalización del poder, debido a que la violencia pertenece al reino del hacer<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> “Pero la violencia, no es solo para Arendt, una fuerza instrumental (*instrumental forcé*), por medio del cual la autoridad hace cumplir la ley, o se impone arbitrariamente allí donde el poder es más o menos equivoco...; violencia es la pretensión de reducir o incluso suprimir la pluralidad humana, al conformarla a comportamiento predecible, manipulable y gobernable; violenta es la idea de una voluntad general que

Contrario a lo que sucede con el hacer del homo faber, en el terreno de la política, la certeza se pierde en una triple dimensión; pues la acción no puede predecir su resultado, es de carácter irrevocable: no se puede deshacer lo dicho y lo hecho, y los autores de la acción política son anónimos; pierden el derecho a sus ideas.

Lo anterior, es lo que ha puesto de manifiesto la crisis de ámbito político. La acción política es una actividad que genera frustración y ante ello se forma la postura que genera la filosofía moderna y en ella un intento por tratar de sustituir la acción por el hacer y se propone un modelo de estado que se pretende llevar a cabo en el mejor de los casos. Otra manera de intentar socavar el problema, es instaurando un concepto de gobierno, que tiene cabida a partir de la renuncia del carácter plural de la acción y la instauración de un gobernante- soberano, al que los demás están obligados a obedecer, en tal relación se hace factual el uso de la violencia.

Nuestra pensadora política, considera que al no poder predecir las consecuencias de la acción, se desconocen las implicaciones que producen, no tiene un fin calculado. Las únicas posibilidades que existen como remedio al no poder predecir ni revertir la acción, son la promesa y el perdón respectivamente. La primera, para establecer seguridad entre los impredecibles asuntos humanos, con el objetivo de encontrar identidad. La segunda, busca deshacer los actos del pasado para encontrar la libertad de iniciar nuevas acciones. (Cfr. 1993, 256)

---

se debe constituir y afirmar en la permanente confrontación, anulación, exclusión de lo otro, como aquello que amenaza su integridad..." QUINTANA Laura. (2010) *Pensamiento y violencia*. Ponencia En: simposio de Arendt; III congreso Colombiano de filosofía, Cali, octubre 19 al 22.

La confiabilidad que ofrecen las promesas mutuas es lo que permite la unión de los hombres en el campo político. No obstante, ese acuerdo no se da en el sentido de las teorías contractualistas tradicionales, por el contrario se realizan mediante su garantía a través del derecho positivo para que pueda fluir un ámbito a la luz de la comunicación intersubjetiva y se cree un espacio de discusión política que tenga en cuenta aspectos éticos y morales con la firme intención de asegurar el espacio de la pluralidad humana.

Debido a la infalible contingencia humana el perdón es necesario, y como alternativa a él, aparece el castigo con la intención de darle fin a lo inacabable. A partir de allí, cobra importancia que deben ser castigados los actos que por su crueldad no se puedan perdonar.

El pensamiento de Hannah Arendt, analiza la condición humana, que se manifiesta en la vida activa y la vida contemplativa. En ambas esferas se encuentra un atributo que permite la actividad política, en la una, la facultad del juicio y en la otra, la capacidad de la acción. No obstante, al expresar su preocupación por el traslado de la filosofía política al ámbito de lo contemplativo, trata de retomar el camino de la filosofía política hacia la vida activa, en la que la acción es la actividad que caracteriza al humano, dentro de ella es posible saber –quien es alguien-, cuando en medio de la pluralidad humana, los individuos dejan ver a la luz de lo público su individualidad.

Encontramos en la apuesta por una política entrelazada con la libertad humana de actuar, con una práctica discursiva, donde el uso de la violencia queda absolutamente descalificado, ya que al llegar a acuerdos mediante el hablar y actuar

concertadamente, se forma un poder político que al mismo tiempo otorga un espacio a la pluralidad, la distinción y la diversidad humana y el reconocimiento, con el que se configura una apuesta a rechazar la exclusión y el aislamiento.



## **2. MEMBRESÍA POLÍTICA, ESTADO NACIONAL Y DERECHOS HUMANOS**

En la parte anterior, se mostró a la luz de la concepción política de Hannah Arendt, la reconstrucción de la noción de espacio público de participación y acción ciudadana, en el que la libertad define el sentido de la política. Condición de la posibilidad de la realización de la capacidad de los hombres de comenzar algo nuevo al mundo mediante acto y discurso, capacidad que presume la contingencia de la acción y el hecho básico de la pluralidad. Lo cual hace posible abrir el camino a la inclusión política de frente a la realidad mundana de la diversidad de perspectivas de mundo y modos de vida e ideales de bien. Fundamento para rechazar las ideologías homogenizantes que han surgido como apoyo del modelo de Estados-nación moderno y las pretensiones de crear estándares idealizados de comunidad política, generando prácticas de exclusión políticas, de género, étnicas y culturales.

De acuerdo con ello, trataremos de identificar las condiciones que en la comprensión Arendtiana de lo político posibilita la constitución de un espacio público de deliberación y constitución de poder político incluyente, haciendo evidente las tensiones entre los

diferentes aparatos del Estado de derecho moderno y los espacios de discusión y asociación política. Para lo cual nos apoyaremos en los análisis de Seyla Benhabib<sup>24</sup>, en su libro: *Los Derechos de los Otros; Extranjeros, residentes y ciudadanos*<sup>25</sup> quien retomando las concepciones de política, libertad y esfera pública de Hannah Arendt sostiene que la libertad de las acciones humana unidas al discurso, dignifican al hombre, en la medida en que se aseguren las condiciones para hacer enmiendas y adhesiones democráticas pertinentes, orientadas por los principios de los derechos humanos universales, para que los ciudadanos, al igual que los extranjeros y refugiados, que se ajustan a las leyes también puedan ser sus autores y que puedan ser juzgados por leyes e instituciones que han recibido su respaldo y aprobación en prácticas de una potencial ciudadanía cosmopolita.

Las bases teóricas en las que apoya la autora para desarrollar su análisis la perfilan el *derecho cosmopolita Kantiano* y el “derecho a tener derechos” de Hannah Arendt. Tesis que le permiten reconstruir la variedad de tensiones, entre lo local de las soberanía territorial, con una concepción particular excluyente de cierre democrático y los derechos humanos internacionales de carácter universal.

---

<sup>24</sup> **Seyla Benhabib.** Estambul, Turquía, 1950 Es doctora en filosofía por la Universidad de Yale. Desde 1993 es profesora en el Department of Government del Center for European Studies en la Universidad de Harvard. Fue profesora visitante en el Institut für die Wissenschaft vom Menschen en Viena. Trabaja sobre el pensamiento social y político europeo de los siglos XIX y XX, la teoría feminista y la historia de la teoría política moderna. La suya es una de las más autorizadas voces en el actual debate filosófico político sobre la diferencia, del feminismo al multiculturalismo. Tomado de: [www.Katzeditorial.com](http://www.Katzeditorial.com)

<sup>25</sup> BENHABIB, Seyla. (2005). *Los Derechos de los Otros; Ciudadanos residentes y extranjeros*. Ed. Gedisa. Barcelona. En adelante se hará referencia al año y la página correspondiente.

La autora examina las fronteras de la comunidad política, tomando como eje central crítica a lo que ella entiende por *Membresía política*, como límite a la integración de grupos de personas en condición de forasteros, extranjeros recién llegados, refugiados, o asilados en las diferentes entidades y sistemas de ciudadanía democrática vigente en los países hacia donde migran (2005,13). Límite inconsistente con las reflexiones que anteceden sobre el espacio público político y la libertad.

Se hace especial énfasis en la necesidad de complementar tales apuntalamientos sobre la política hechos por Arendt con la definición de condiciones para proteger y brindar garantías a los derechos humanos de toda persona humana individual sin importar su procedencia, dado el hecho que estos derechos, en la mayoría de los casos reseñados, entran en contraposición a la prerrogativa que tienen los estados a ejercer el derecho de control y vigilancia de fronteras territoriales y de soberanía.

Situación que responde, según Benhabib, al “*estadocentrismo*” predominante en el mundo moderno y que demanda, a su juicio, trabajar en la implementación de un modelo de justicia internacional y global que desborde los límites del derecho público internacional para acoger la problemática de grupos excluidos y obligados al desplazamiento por diversas razones: guerra, precariedad económica, cultural, intolerancia religiosa, una problemática de carácter eminentemente política que requiere un debate abierto (al modo que lo plantea Arendt) en torno a la ciudadanía cosmopolita.

En su análisis del mencionado concepto de *Membresía política*, Benhabib da relieve a su significado como mecanismo a la luz del cual los Estados–nación deciden quienes son miembros o no de los países, tanto como a los rituales de ingreso, acceso y pertenencia, regulados por medio de la ciudadanía nacional, que son cláusulas resultantes del desarrollo del modelo Westfaliano de política. Según este modelo, existe una autoridad política única, dominante y suprema sobre un territorio, que deviene fronteras y Membresía, pero que junto la exigencia de ciudadanía cosmopolita en el mundo contemporáneo revela su precariedad ante los advenimientos contemporáneos.

El debate respecto de la necesidad de ir más allá del Estado-nacional de corte westfaliano, confluyen elementos referidos a las dinámicas de la globalización económica (de los mercados, finanzas, el trabajo), los intercambios internacionales en comunicación, tecnología e información, así como en redes culturales y electrónicas. A lo que se une la desagregación masiva que ha sufrido la estipulación de ciudadanía nacional, ya que el sistema de fronteras no sirve para regular la condición de miembro (2005,16). De forma que la construcción del estado–nación resulta insuficiente para solucionar problemas producto de la globalización y dar lugar a los problemas de tipo regionales movidos por las luchas de identidad. Con ello, se desarrolla una crisis de territorialidad, en cuanto se reduce su determinación en el proceso material de formación de identidad cultural, aunque siga siendo utilizada como base para mantener cerradas las fronteras ante los “otros”<sup>26</sup>. Tales elementos de juicio dan sustento a la consideración de nuestra autora, según la cual, en el desarrollo de una concepción

---

<sup>26</sup> Cfr. Ibib. 15

postwesfaliana de soberanía se tiene que tener en cuenta la regulación normativa de movimiento de gentes a través de fronteras territoriales, donde los principios universales de derechos humanos adquieren un significado importante, ya que “somos como viajeros navegando por un terreno desconocido con la ayuda de viejos mapas, hechos en un momento diferente y en respuesta a necesidades diferentes” (2005,17)

En respaldo de este argumento Benhabib señala que para entender las prácticas de Membresía política es necesario reconstruir internamente dos compromisos. Por un lado, la autoderminacion soberana de los estados-nación y por otro, la adhesión a los principios universales de derechos humanos (2005, 14) , que asegura, son una serie de medidas regionales y globales asociados entre sí, encargadas de normativizar el trato a refugiados y asilados desde 1948, en tres áreas específicas e interrelacionadas, como lo son; crímenes contra la humanidad, la guerra y el genocidio, dirigido a ciudadanos; intervención humanitaria, para enemigos de guerra; y migración trasnacional, que defiende derechos para individuos no como miembro, sino como ser humano en contacto con una comunidad delimitada. No obstante, a pesar de los avances en esta materia, aún continúa irregularidad sobre la obligación soberana a dejar entrar a su territorio a personas no naturales.

De esta manera, en primera medida encuentra su fundamento en el federalismo cosmopolita, que plantea Kant en el tercer artículo de<<lapazperpetua>>, donde propone la creación de una federación mundial de republicas en los estados–naciones soberanos, con el derecho de ciudadanía mundial que debe sujetarse a una universal

hospitalidad (welt bürgerrecht) , que para él, es el derecho humano como participantes potenciales de una república, que implica el beneficio del derecho de visitante y el de permanencia temporaria, que busca regular la interacción de personas de comunidades diferentes.

El derecho de hospitalidad, explica, es para Kant, un derecho cosmopolita porque se encuentra más allá de los deberes morales y derechos legales, es decir que “ocupa el espacio entre los derechos humanos y derechos civiles, entre el derecho de humanidad en nuestra persona y los derechos que nos corresponden en la medida que somos miembros de repúblicas específicas” (2005,30). Es el derecho a no recibir trato hostil, solo por ser un recién llegado a un territorio ajeno, lo cual implica el derecho de visitante.

Lo que no queda claro, es el sentido que adquiere el derecho universal para los refugiados, asilados y extranjeros, si son derechos en el sentido de ser obligaciones morales recíprocas, que encuentran su punto de apoyo en la mutua humanidad o son reclamos en el sentido legal de normas de conducta obligatoria, ya que el derecho de hospitalidad implica un derecho moral que puede tener repercusiones legales, porque el fundamento de la obligación a estados receptores es un orden de representación cosmopolita sin ley suprema, con lo que queda siendo no un derecho sino algo voluntario.

Del mismo modo, se argumenta que el derecho de visitante parece ser justificado por Kant por la capacidad humana de asociación y por la constitución jurídica de posesión común de la tierra. Aspecto en que parece apartarse del sentido Lockeano de la *res nullius* y del concepto de propiedad privada liberal. Ante lo cual debe la concepción kantiana de “posesión común de la tierra” debe entenderse como una circunstancia de justicia, es decir, una condición de posibilidad y no premisa justificadora del derecho del visitante, en palabras de Benhabib; “La superficie esférica de la tierra constituye una *circunstancia de justicia* pero no funciona como una premisa justificatoria moral que dé sustento al derecho cosmopolita” (2005, 30).

Con ello, el argumento del derecho cosmopolita de justicia sugiere que el ejercicio de libertad externa implica la posibilidad de que en algún momento necesitaremos cruzar fronteras e interactuar con otras personas, con las que se debe reconocer la división territorial que representa la necesidad de crear condiciones de derecho que regulen dichas relaciones, entre las cuales se ha de contar el derecho de hospitalidad y el de permanencia temporaria. En esta perspectiva, se explica que para Kant, el primer ingreso no se puede negar si resulta ser dañino para la integridad de la persona. De allí que, desde 1951 en la Convención de Ginebra, las Naciones Unidas establecen el *tratado de Non-refoulement* que obliga a los estados pertenecientes a no repatriar por la fuerza a quienes se encuentren en peligro de perder la vida y la libertad en su país de origen. Sin embargo, el tratado admite excepciones si el Estado receptor alega motivos de auto preservación, quedando a discreción del interés propio del soberano.

En este sentido, la obligación se plantea como un deber moral imperfecto en la categorización kantiana.

De todos modos, nuestra filósofa, le reconoce a Kant el hecho que aunque la cuestión central de su preocupación histórica se atuvo a la racionalidad ilustrada Europea, la demanda de derecho a la libre asociación humana y civil para hallar contacto comercial, cultural y financiero, planteó los términos que guían aún las nociones referentes a temas de refugiados, asilados y migraciones. Con la elevación del derecho de hospitalidad, se instaura un nuevo nivel de legalidad internacionalidad, que busca dar a las personas un derecho de permanencia temporaria pacífica, el cual es un derecho cosmopolita toda vez que “se funda en la común humanidad de todas y cada una de las personas y su libre albedrío que también incluye la libertad de viajar mas allá de los confines de sus muros culturales, religiosos y etnocentricos” (2005, 38), en condiciones de justicia y solidaridad. Lo que para Seyla Benhabib apoya la necesidad de crear “*adhesiones democráticas*” más allá de las estructuras del estado nación, que deben ir de la mano con los lineamientos de un espacio público político de deliberación y concertación ampliada a los “nuevos” ciudadanos una vez se rompa la institución de justicia y quede a la vista la soberanía estatal<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup>En *Globalización, Migración y Derechos Humanos*. PONCE L. 2004. pág. 90 cita a STEECK, 2003; 17 “junto a los derechos humanos, la ciudadanía en un mundo globalizado tiene que construirse a partir de la noción de solidaridad...que no es únicamente el deber moral de acoger al inmigrante o compadecernos de su sufrimiento. La solidaridad se refiere a una de las dimensiones de la ciudadanía mencionada antes: la responsabilidad cívica”.



Para Benhabib, aplicando el análisis de Kant sobre ciudadanía cosmopolita, permanencia temporaria, demarca el camino de transición conceptual, de la soberanía Westfaliana hacia la soberanía liberal internacional, en la que el estado debe suscribir su igualdad formal a valores cosmopolitas y principios de derechos humanos, así como una ley de auto determinación democrática. En ello la soberanía no es la última autoridad y hay principios internacionales anclados en instituciones comúnmente compartidas. Esta transición es posible, en la medida en que la Constitución Política debe ser la de un estado de derecho.

Benhabib complementa su comprensión de los conflictos en las relaciones internacionales, el *estadocentrismo* y la suscripción territorial con el análisis del “derecho a tener derechos” de Hannah Arendt, que aparece en la segunda parte del libro, *los Orígenes del Totalitarismo: <<imperialismo>>*<sup>28</sup>, los argumentos que dan paso a sentar tal derecho son esgrimidos por Arendt en el marco del examen de la carrera colonizadora de Europa en África. La tesis de Arendt es que “el encuentro con África permitió a las naciones blancas colonizadoras tales como los Belgas, Holandés, Británicos, Alemanes y Franceses, transgredir en el extranjero los límites morales que normalmente controlarían el ejercicio del poder en sus propios países” (2005, 47). El examen termina con <<la declinación del estado-nación y el fin de los derechos del hombre>>, una de las problemáticas de postguerra de más interés en el subsiguiente

---

<sup>28</sup> ARENDT. Hannah. (2004). Los orígenes del totalitarismo. Ed. Tauros. México. En adelante se citara el año y la página que corresponde.

debate sobre el futuro de la democracia y los derechos humanos. Una de las más importantes del periodo comprendido entre guerras mundiales que aborda el análisis filosófico que es la ausencia de derechos.

Arendt desarrolla de manera excelente el colapso del Estado-nación en Europa, lo que viene aparejando la emergencia de regímenes totalitarios, cuya característica más notoria es la privación fundamental que se hizo a multitudes de su “lugar” u “hogar” en el mundo que hiciera “significativas a las opiniones y efectivas a las acciones” (2004, 375), *invisibilizados* sin el respaldo de una entidad estatal y, por consiguiente, sin el derecho a tener cualesquiera otros derechos:

“Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos...y un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global.” (ARENDR, 2004,375).

En sus enunciados sobre el problema, Seyla Benhabib argumenta que Arendt procura una explicación tajante de cómo el Estado-nación moderno, aun bajo el supuesto de que establecería derechos para proteger residentes, forasteros y ciudadanos, se convierte en un instrumento al servicio de los intereses de la *nación*; “la perversión del Estado moderno que pasó de ser un instrumento del derecho a uno de discrecionalidad sin derechos, al servicio de la nación, se completó cuando los estados comenzaron a

practicar desnaturalizaciones masivas contra minorías indeseadas...” (2005, 49), Se comienza a desnacionalizar y desnaturalizar a refugiados, extranjeros, desplazados, asilados, dejando personas sin estado y realizando persecuciones a las categorías de personas declaradas no pertenecientes al pueblo “ homogéneo “, desechados como personas <sin lugar><sup>29</sup>.

Este derecho a tener derechos implica, en primera instancia, el derecho como ser humano a tener *Membresia* en relación a algún grupo o pueblo que lo proteja, es un imperativo moral, reconocimiento que otorga la humanidad de ser tratado como tal, pero este estatus le limita en garantías constitucionales e institucionales. Por consiguiente, su efectividad se supedita a su instauración como derecho de uso jurídico civil, que se adquiere siendo miembro de alguna comunidad que autoriza realizar una acción y es reconocido recíprocamente entre miembros de dicha asociación.

Aunque Arendt pretende salvar las tensiones descubiertas apostando a que debe ser la acción ciudadana en la esfera pública política la que en últimas le puede dar solución al conflicto. Para Benhabib, la dimensión conceptual del problema de la “desnacionalización” también demanda solución. Al igual que la aparente inconsistencia entre la crítica mordaz de Arendt al modelo europeo de Estado-nación y el escepticismo de Arendt ante la posibilidad de un gobierno mundial.(2005, 52)

---

<sup>29</sup> Según ARENDT, la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas las acciones. Arendt (2004, 373).

Pese a los fallos identificados por Benhabib, es pertinente reconocer que los mismos son allanados en parte en la obra posterior de Arendt. Así, en la *Condición Humana* (1993) objeto de nuestro análisis en la primera parte de este trabajo, Arendt sostiene que el dilema del derecho a tener derechos consiste en que este es un derecho que tiene que ser instaurado fuera de los límites contingentes del nacimiento, lo que va aunado al reconocimiento de que las diferencias entre los hombres son determinadas en gran medida por los procesos de interacción intersubjetiva mediados simbólicamente y lingüísticamente, de forma que el aseguramiento de tal derecho define constitutivamente la fundación de una comunidad política (sociedad en la que predominen como principios de justicia y orden la libertad y la igualdad) que no juzgue por las características que definen al ser humano por nacimiento, sino por lo que hacemos, decimos y pensamos. Con lo que Arendt defiende un ideal político de *Membresía cívica*, en contraposición a las identidades culturales y étnicas, orientada al reconocimiento mutuo (entre copartícipes) como personas portadoras de derechos esenciales.

Siguiendo esta tesis, Benhabib le confiere a Arendt el atributo de haber descubierto que “para lograr la auténtica soberanía democrática y establecer justicia más allá de las fronteras, se necesitaba trascender el modelo estado céntrico del siglo XX” (2005, 55), juicio que abarca una visión de Membresía justa que comporta el reconocimiento del derecho moral de los refugiados a una primera admisión, que además le apuesta a un régimen de fronteras porosas para inmigrantes, estipulación en contra de la

desnacionalización, y protección del derecho a tener derechos como persona legal con derechos inalienables.(2005, 15).

No obstante, nuestra autora asume que para ir más allá de la recomendación de la construcción de comunidades democráticamente soberanas, desligadas del Estado-nación, se hace necesario analizar y definir las condiciones actuales para la formación del pueblo democrático en continuo proceso de alternación y experimentación, unido con una identidad por medio de procesos de iteración democrática “La contradicción entre los derechos humanos y la soberanía debe ser re conceptualizada como los aspectos inherentes discrepantes de la formación reflexiva de la identidad colectiva en democracias complejas y creciente mente multiculturales” (Ibib, 56).

Los argumentos expuestos por Seyla Benhabib dejan entrever que las sociedades democráticas liberales modernas se encuentran atrapadas por las tensiones de validez de derechos humanos, las cuales desbordan las relaciones entre colectividad y normas soberanas históricamente formadas, para centrarse en la dicotomía del nosotros/ellos que está en relación con las diferencias de identidad. La posición que la autora toma no es tratar de negar dichas tensiones, tomando postura a favor de uno u otro aspecto, sino intentar mediar entre los dos ámbitos, insistiendo en un análisis en términos universalistas aplicable a contextos concretos.

En esta misma línea, vale decir que para Benhabib lo que permite justificar el derecho humano a la Membresía y proponer la prohibición de su pérdida, es el derecho a la libertad comunicativa. Al diferenciar las fases de la migración, que involucra; la emigración, la primera admisión, absorción civil, incorporación y por último la naturalización, que es el acceso a la ciudadanía política, muestra que el estado liberal democrático supone que el derecho a dejar el país de origen es un derecho fundamental aunque sea imperfecto, lo cual es posible porque los ciudadanos se deben ver como consorcios legales, de libertad comunicativa unido al derecho de retirar su aprobación, a estar bajo ciertas fronteras estatales, ya sea por motivos de pobreza, hambre, persecución por lengua o género, guerras que obligan a estar en condiciones de migrante, refugiado o asilado.

De modo que, las cuestiones de Membresía política, han sido analizadas con el trasfondo de la ética discursiva, teoría normativa de democracia deliberativa para la cual, “las normas específicas que puedan considerarse válidas deben ser probadas a través de procedimiento que responda a este criterio” (2005, 20)

La interpretación que se sigue de este criterio por el que se aprueban normas específicas que intentan ser válidas, es la de concebirlo como una meta-norma que presupone el *respeto moral universal*, que es el reconocimiento del derecho a participar en la conversación moral con seres de capaces de actos y habla, al igual que la *reciprocidad igualitaria* que es la defensa de la igualdad del derecho a participar varias

veces y reclamar justificación en la conversación<sup>30</sup>. Consecuentemente con lo cual, la repercusión o el alcance de la ética discursiva no vería limitada, solo a los residentes de fronteras nacionales, sino que se haría extensivamente a toda la humanidad. ya que toda persona a las que nuestras acciones y decisiones pueda impactar de cualquier forma es un potencial participante de dicho diálogo y existe la obligación moral por respeto al otro de justificar las acciones con razones validas<sup>31</sup>.

De acuerdo con lo anterior, existe un derecho humano a ser miembro contrario a la desnaturalización donde el argumento moral desde la ética discursiva sería:

“Si usted y yo encontramos en un dialogo moral y yo soy miembro de un estado del que usted busca ser miembro y no lo es, entonces debo poder mostrarle con buen fundamento, con un fundamento que sería aceptable para ambos igualmente, porque no puede nunca pertenecer a nuestra asociación y convertirse en uno de nosotros (...) Nuestras razones deben ser recíprocamente aceptadas.” (Ibib, 103)

Tal argumento recíproco debe existir y sería aceptable, ya que cualquier explicación a un posible miembro por razones origen, raza, género, etnia no sería razonables por ser

---

<sup>30</sup> Como bien lo explica la misma Seyla Benhabib, la relación entre la metanorma de la ética del discurso, los principios de respeto universal y reciprocidad igualitariay las bases constitucionales de las democracias liberales no es de inferencia o deducción. Las premisas más generalesen las que se originen dichas constituciones –a saber, la garantía de derechos políticos, civiles y humanos básicos- pueden entenderse como la encarnación y contextualización de dichas normas y principios en contextos jurídicos, cultural y sociológicamente distintos, así como históricamente variables. BENHABIB, Seyla. (2006). “La democracia deliberativa y los dilemas multiculturales”. En: *Las reivindicaciones de la cultura* Pág. 186.

<sup>31</sup>El modelo discursivo de la ética postula los principios más *generales* y las *instituciones morales* que subyacen a las reivindicaciones de validez de un modelo deliberativode democracia. *Ibid.* Pág. 181.

una manera de limitar la capacidad de ejercer libertad comunicativa acuestas de características naturalmente dadas que no fueron escogidas, aunque se permitan cualidades que demuestren capacidad y recursos para ser miembros, lo que implica saber cómo cumplir el proceso de naturalización, de manera pública, transparente fuera de caprichos estatales.

De este modo, la libertad comunicativa se enaltece tanto entre los derechos civiles como políticos, esta capacidad debe ser garantizada idealmente como un derecho humano en sí mismo sin limitaciones fronterizas de ninguna índole. La comunidad democrática soberana al reconocer los derechos de admisión, por ende debe abrir camino al proceso de derecho de Membresía política, con lo que la distinción que Kant hacia entre el derecho de visitante y el derecho de permanencia queda obsoleto porque desde la teoría discursiva no hay manera de justificar con validez fundamental por qué una persona tiene que continuar siendo un extranjero permanente, negándosele de frente su libertad comunicativa y su capacidad moral.

El punto en cuestión no es entonces denegar la voluntad del soberano, sino entender el derecho humano a la Membresía de modo más amplio, más allá de la estipulación para ciudadanía para cualquier país. Es por eso que pueden existir variaciones dentro de los poderes en cuando a los requisitos de ingreso. Pero se rechazaría moralmente que no hubiera posibilidad para que los extranjeros y forasteros se conviertan en ciudadanos,



así: “el derecho humano a la Membresía es un aspecto del principio del derecho, es decir del reconocimiento del individuo como un ser que merece respeto moral, un ser cuya libertad comunicativa debemos reconocer”<sup>32</sup> Ciertamente en función de ciertas prácticas e instituciones diversas de diferenciación, se ha venido incorporado el derecho de Membresía en los regímenes de derecho actuales. Con lo cual se han estrechado las diferencias con respecto a los derechos humanos, civiles y políticos en las democracias liberales lo que contribuye a superar las diferencias de peso entre poderes y prerrogativas, y consecuentemente a desechar la ciudadanía nacional como único fundamento para reclamos derechos.

Un campo de experiencia de este proceso fue la transformación institucional de ciudadanía en la Europa contemporánea. Si bien se afirma la significación, de la ciudadanía nacional, se busca minimizar la distinción entre las condiciones de los ciudadanos y los extranjeros<sup>33</sup>. Esto ha traído como consecuencia la desagregación de la ciudadanía, que pueda dar, en términos de identidad colectiva, privilegios de Membresía política, derechos y reivindicaciones sociales. Sin embargo, se puede tener un conjunto de derechos pero no otros, lo que instituye la llamada “*extranjera permanente*”, categoría aplicable a personas que disfrutaban de derechos de propiedad o sociedad civil sin derechos políticos.

---

<sup>32</sup> Cfr. 2005, 105.

<sup>33</sup> Los extranjeros tienen, en lo que se refiere a deberes, a prestaciones y a protección jurídica, el mismo *status* que los nacionales; también en lo concerniente a status económico, se da, con pocas excepciones, un trato igual. El gran número de leyes que no distinguen entre nacionales y extranjeros relativiza la importancia que en la práctica pueda tener la falta de nacionalidad. La componente de derechos humanos que tiene la ciudadanía queda reforzada por derechos supranacionales, en especial por el derecho de ciudadanía Europea. HABERMAS, Jürgen. (2001) *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta. Pág. 637.

Con el surgimiento de nuevas modalidades de ciudadanía desterritorializada o ciudadanía desagregada, transnacional e internacional, se ha posibilitado el tejido de lealtades y redes que fortalecen y amparan el cosmopolismo, toda vez incluyen comunidades de lenguaje, etnia, religión y nacionalidad. Base para una ciudadanía mundial democrática en tanto se acompañen de participación en democracias sustanciales.

La extinción del modelo único de ciudadanía no significa que el concepto deba perder dominio en nuestra imaginación política y normativa, sino abrirnos más a otras formas de acción política que integren nuevos modos de ciudadanía. Lo que Benhabib caracteriza como “*iteraciones democráticas*”, las cuales identifica como “procesos complejos de argumentación, de liberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universalistas”( 2005, 130).

Estas iteraciones van de la mano con la *política jurisgenerativa*, pues ésta se refiere a actos iterativos por medio de los cuales, un pueblo democrático se apropia y reinterpreta sus normas y principios, convirtiéndose en sujeto y autor de sus leyes. A través de la política jurisgenerativa, se demuestra la posibilidad de interpretar e intervenir entre normas transcendentales y la voluntad democrática mayoritaria.

Como muestra la autora presenta varios ejemplos, entre los cuales llama la atención el primero de ellos, a saber; el caso del “*affaire du foulard*” en Francia, que comienza en 1989 con la decisión de expulsar de su escuela a tres niñas Musulmanas que llevaban fular (velo para cubrir la cabeza – considerado un signo islámico).

Este hecho produjo confrontaciones públicas, al sacar a luz las contradicciones entre la base educativa del estado francés, la *laïcité* o principio de *laicidad*, que es la neutralidad con respecto a las prácticas religiosas universales, con el respeto a la libertad de conciencia y de religión. Tiempo después las niñas y sus seguidores impusieron algo que el Estado–nación quiso ver como un símbolo privado llevado a la esfera pública desafiando los límites entre las dos esferas.

El asunto se vuelve complejo luego de que la corte suprema francesa, *Conseil d’ etad*, el 4 de noviembre 1989, tomo una decisión ambigua al problema, citando textos constitucionales y legislativos y convenciones internacionales, manifestó la necesidad de hacer justicia tanto al principio de laicidad como a la libertad de conciencia, admitiendo el uso de ejercer su libertad de creencia y expresión, pero no permitiendo exhibir símbolos de pertenencia religiosa. Con ello, el *Conseil* no articuló de manera clara, la interpretación apropiada del significado el uso del símbolo y lo dejo a las autoridades escolares. No intentaron entender lo que el fular religioso significaba para estas musulmanas, y suponieron que su acción significaba un desafío religioso al

estado, con lo cual se les limitó la capacidad de actuar conforme a sus propias convicciones.

A través de este estudio de caso, que evidencia la tensión existente entre el principio de laicidad francés y el de libertad religiosa, así como la que hay entre la defensa de identidad nacional francesa homogénea y las relaciones con las identidades distintas de ella, se manifiesta en la realidad, la dicotomía entre el principio local de soberanía territorial y la defensa universal de principios morales, hallados en los derechos humanos base del derecho cosmopolita. Ante tal contraposición, Benhabib adopta la posición de colocar en un primer plano el carácter universal de la humanidad ante cualquier diferencia, y al mismo tiempo, reconoce la capacidad de toda persona para pensar, actuar, reinterpretar tradiciones culturales y religiosas, teniendo en cuenta su propia experiencia y proponiendo que sea por sus propios actos, palabras y pensamientos que sea juzgado, por tanto;

“...debemos descriminalizar el movimiento mundial de los pueblos y tratar a cada persona, no importa cuál sea su estatuto de ciudadanía política, en concordancia con la dignidad de la condición de persona moral. Esto implica reconocer que cruzar fronteras y buscar entrar en entes políticos diferentes no es un acto criminal sino una expresión de la libertad humana”. (2005,129)

Más aún, si la libertad humana en el sentido Arendtiano del término, es poder mostrarse bajo el resplandor de lo público, al que se accede por ciudadanía, adquiriendo dignidad, entonces;

“Perder el acceso a la esfera de lo público significa perder el acceso a la igualdad y la libertad. Quienes se ven expulsados de la ciudadanía (miserable, desplazada, excluidos), al estar por fuera de lo público quedan privados de derechos, pues estos solo existen en función de la pluralidad de los seres humanos (...)”<sup>34</sup>

Con todo, se puede decir que Seyla Benhabib presenta una visión global de los movimientos migratorios modernos, que dejan mostrar la realidad en cuanto a las dicotomías existentes entre estados-nación, (ligados a ideales del liberalismo y la soberanía) Y la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos que buscan la inclusión de los sujetos a través de su protección, ante la posibilidad de cruzar fronteras, el reclamo de una ciudadanía plena y poder ser juzgado por las propias acciones y palabras, en vez de una negación de ciudadanía por la mediación de las diferencias producto de una “lotería natural”.

---

<sup>34</sup> VALENCIA. Harold, (2007) “Algunas consecuencias de la distinción entre libertad interior, libertad de la voluntad y libertad política, en el pensamiento de Hannah Arendt”. En: *Unicarta* (revista de la Universidad de Cartagena), octubre. pág. 90.

De esta forma, sus planteamientos apuntan a indagar una forma de minimizar el conflicto, es partidaria de fronteras porosas y no abiertas, ya que está de lado de los derechos de primera admisión y para asilados, pero reconoce el derecho de las democracias a regular el paso de la primera admisión a la Membresía política. (2005, 156). Todo esto lleva implícito la aspiración por una democracia ligada a humanidad, con un ideal de- autonomía- donde el sujeto de leyes sea además su autor y que estime que *“la igualdad cívica no es similitud sino que implica respeto por la diferencia”*. (2005, 54)

### 3. LA DEMOCRACIA COMO REGIMEN

Habiendo señalado la tensión existente entre el discurso de las democracias liberales, sus nociones de soberanía estatal y la defensa universal de los derechos humanos implicadas en los reclamos de reconocimiento de participación ciudadana en los que se presume la libertad como sentido de la acción política, proponemos ahora, mostrar la necesidad de generar condiciones de inclusión y participación política como base de la consolidación de los principios de libertad e igualdad que definen los regímenes democráticos modernos.

La concepción liberal de la democracia la ha reducido a un conjunto de reglas y procedimientos eliminando aspectos sustantivos de su sentido como espacio de afirmación y encuentro de la pluralidad y la acción comunicativa. Ante este panorama, los análisis y observaciones de Cornelius Castoriadis, permiten completar las inquietudes conceptuales que deja nuestra interpretación de la concepción normativa de la política y de la libertad planteada por Hannah Arendt. Especialmente lo referido a la comprensión de la democracia como régimen de inclusión y promoción de la acción política, entendida como realización de la libertad humana de comenzar algo nuevo en el mundo.

Castoriadis, en la misma línea argumentativa de Arendt, rechaza el modelo representativo y procedimentalista de democracia. No obstante, defiende la idea de democracia como un régimen que incluya valores e ideales promovidos en 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. Lo que invita a matizar el carácter sustantivo que le atribuye a la democracia y sus diferencias con la concepción de Arendt respecto a las dinámicas de generación de un espacio público político inclusivo de la pluralidad de concepciones de justicia y de vida buena. En consecuencia al interesarnos por considerar las tesis de Castoriadis pretendemos ratificar la particularidad y singularidad del pensamiento político de Hannah Arendt.

En el texto *Democracia como Procedimiento y como Régimen*<sup>35</sup>, Cornelius Castoriadis explica cómo en las concepciones liberales sobre la sociedad y el Estado, se ha creado una concepción procedimental de la democracia, que ha traído como consecuencia un individualismo radical, la ruptura de los vínculos tradicionales, fragmentación de comunidades y el desarrollo de la racionalidad instrumental hasta invadir las distintas esferas de la vida humana. Sostiene la tesis de que para el liberalismo político moderno la sola regulación de la convivencia por medio de reglas, es la que permite cohesión y unidad comunitaria, pero en vez de ello, lo que logra es dividir las comunidades en sus partes más pequeñas y hacer abstracción de las

---

<sup>35</sup> CASTORIADIS Cornelius. (1996). "La Democracia como Procedimiento y como Régimen". En: *Revista Iniciativa Socialista*. PP. 479-499. En adelante se citará el año y el número de página.



relaciones determinantes entre los sujetos humanos. La afirmación que en un régimen democrático lo más importante, son la forma en que se toman las decisiones, más aun, al concebir el procedimiento como el régimen en sí mismo, se reduce el 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. (1996, 490)

Según esta perspectiva de la concepción liberal, es el individualismo de la sociedad el mayor obstáculo para la construcción de una sociedad justa, pues ésta surge como medio para buscar satisfacer todo tipo de necesidades, sin que se procure la coexistencia equilibrada entre los intereses privados del individuo y el bien común social. Lo que envuelve una doble dinámica de interacción y regulación en las sociedades democráticas modernas, si bien son sociedades constituidas por sujetos que se encuentran atomizados, también se ve la masificación de los individualismos por medio de la racionalidad técnico-científico, el auge de las ciencias del comportamiento y el aumento progresivo de la globalización.

En el examen de cómo se consolida el liberalismo individualista la referencia inmediata son las modernas teorías contractualistas de Hobbes, Locke, Rousseau, las cuales pesa a presentar variaciones en las maneras de concebir el estado natural y justificar la existencia del estado civil, la idea de un contrato social entre individuos que se presuponen libres e iguales, se le cede a un tercero el derecho a ejercer la justicia por cuenta propia, lo cual otorga imparcialidad de estado en la aplicación de la justicia y

reglas de convivencia, que desemboca en el desarrollo de la industria y propiedad.<sup>36</sup> Los contractualistas entienden el poder político como un mal necesario, que para evitar que sea ilimitado se debe mantener controlado ya que además es necesario la imparcial administración de la justicia. Pero, en este mismo sentido, no hay en las teorías contractuales una demarcación clara de la distinción entre lo político (estado) y la política.

De manera contraria, en Castoriadis encontramos la apuesta por una práctica política, sin anhelar la eliminación directa y absoluta de los conflictos, busca, en la participación y construcción de instituciones sociales, consolidar las condiciones para la convivencia pacífica, la autoconstitución y participación de los sujetos, fuente del carácter incluyente de instituciones democráticas y pluralistas. Esta visión va de la mano de la distinción entre política y lo político. Aquella sería el resultado de ocasiones espaciales, un proceso de “creación histórico-social” (cfr. 1996,480), que penetra de manera espontánea un orden naturalmente dado, para cuestionarlo y dejar en evidencia la diferencia y sacar a la esfera de lo público sus factores implícitos, donde entran a jugar un papel importante el poder de la cultura, las imaginaciones e instituciones colectivas, que se integran en la constitución de los individuos.

---

<sup>36</sup> Para CORTES Rodas por ejemplo, los filósofos clásicos del liberalismo suponen que existe un derecho natural que cada persona puede hacer y respetar: primero, un derecho innato al propio trabajo y luego, como una extensión una extensión necesaria de ese derecho, un derecho a la adquisición de ciertos derechos sin los cuales no se puede ejercer la propia libertad, entre ellos el derecho individual a la propiedad. CORTES Rodas, (2007). *Justicia y Exclusión*. Siglo del hombre, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

“...la política es un momento de y una expresión del proyecto de autonomía: no acepta pasiva y ciegamente lo que ya está allí, lo que fue instituido, sino que lo vuelve a cuestionar. Y lo que está cuestionando puede ser la <<constitución>> o un conjunto de leyes”<sup>37</sup>.

Al lado o “por encima” de la política como poder implícito, se encuentra lo explícito del poder, que emana autoridad, gobierna, y administra: “la instancia o instancias 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” (1996, .480). De allí, que sea posible una sociedad sin Estado, sin aparato burocrático pero nunca sin instituciones de poder explícito. Además, el ejercicio del poder lleva implícito aspectos sustantivos. Para aplicar una ley se debe antes interpretarla, así como para impartir justicia se debe medir en una escala de valores la magnitud de la acción inculpada. De modo que, el mero procedimentalismo no aplica en una democracia sustantiva que busca cabida para que todas las preguntas puedan ser planteadas (ibíd., 484), y donde lo público está abierto a la participación activa de todos y se obliga a dar cuenta y razón, de lo que se dice y hace.

En este orden de ideas, en las sociedades heterónomas el individuo adquiere instituciones y significaciones propias, pero esconde la autocreación atribuyéndola a fuentes externas como dioses, héroes, las leyes del mercado o de la historia, lo que ocasiona un cierre del sentido político de autocreación: “el carácter heterónimo de la

---

<sup>37</sup> CASTORIADIS Cornelius, (2002) “¿Que Democracia?” en: *Figuras de lo Pensable (las encrucijadas del laberinto VI)* México, Fondo de cultura económico. Pág. 131. Para citar este texto se remitirá al año y el número apropiado de página.

institución de la sociedad radica en el hecho de que la ley social no está planteada como creación de la sociedad sino percibida más bien con un origen fuera del alcance de los seres humanos vivos” (2002., 132).

Sin embargo, gracias a que somos herederos de la singular ruptura ocurrida en Grecia antigua, del s. VIII al V y En Europa occidental a partir del S XVIII, considerados momentos especiales donde se manifestó la política en todo su esplendor por medio de autoalteración (Ibib,134), podemos mirar la cuestión con ojos críticos en la modernidad, ya que ésta irrupción es expresada por medio de la creación de la política; el cuestionamiento de las instituciones existentes y la filosofía política; cuestionamiento de los ídolos de la tribu.( Cfr. 1996, 483)

A partir de allí, se rompe el cierre del sentido, trayendo como consecuencia, el rechazo de toda fuente de sentido que no provenga de la participación colectiva e instaura la obligación mutua de dar cuenta y razón, dejando de lado diferencias de rango, escala social, así como la creación de un espacio para realizar preguntas sobre la justicia y sobre cómo crear mejores las instituciones. (Ibib.)

Un régimen democrático de este tipo es posible gracias a la diferenciación tajante entre oikos (esfera privada), ágora (esfera privada-pública) y la ecclesia (espacio público-público). La primera de ellas se refiere al espacio de la esfera familiar en la que poder

no puede intervenir, aunque no de modo absoluto. Pues, existen leyes que protegen la integridad física de la familia y la educación. La segunda, es el mercado- lugar de reunión- en el que los individuos se encuentran, intercambian discuten, contratan, negocian bienes, consumos y servicios. Lo que tampoco es en sentido absoluto ya que la ley impone respeto por acuerdos y prohíbe el trabajo de los niños. Por último, está la ecclesia que es el campo de actividad de las diferentes ramas del poder, que deben estar separadas y articuladas.<sup>38</sup>

De acuerdo con lo anterior, la política es un asunto de todos los ciudadanos, que presupone su igualdad e intenta hacerla real, buscando la autoinstitucion, pero no una “sociedad perfecta”, sino que existe libertad y justicia hasta donde sea posible un “proyecto de una sociedad autónoma”, vinculada por la democracia, en cuanto “actividad explicita y lúcida que concierne a la instauración de instituciones deseables,(...) régimen de auto constitución explicita y lúcida, tanto como es posible, de instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y lúcida” (ibíd. pág. 484)

En este sentido, la política y por ende la democracia surgen dentro de un proceso colectivo, del que nacen nuevas formas de instituciones, pero que al contrario de lo que promueve el liberalismo, la pugna no radica entre individuo y sociedad, sino, entre psique y sociedad. Pues, de ninguna manera puede un haber individuo asocial, porque

---

<sup>38</sup>Castoriadis explica que, estas esferas...no son totalmente distintas bajo un régimen totalitario, por ejemplo, la esfera pública absorbe cualquier cosa, y, al mismo tiempo, en realidad no es pública en absoluto, pues constituye la propiedad del aparato totalitario que detenta y ejerce el poder” (1996,487).

él es una parte de la sociedad en la ha sido “arrojado”, la tensión es entre poder implícito que existe en la sociedad, concretado a través de la cultura e instituciones y la psique que debe ser domada, adaptada a una realidad extraña y heterogénea producto de las instituciones. Del mismo modo, un individuo desligado de lo social no es posible concebirlo, ya que desde que nace se forma de acuerdo a lo que infunde en él la cultura, la familia, la educación, el imaginario colectivo y las autoridades, que se encuentran presentes ya sea implícito o explícitamente en sus condiciones del mundo. En ese sentido cada sociedad produce un tipo de sujeto de acuerdo a sus características.<sup>39</sup>

Esta cuestión puede ser mirada más de cerca, en el escrito sobre las *Significaciones Imaginarias*<sup>40</sup>, que es el resultado de una serie de entrevistas y debates entre 1974-1997, en las que Cornelius Castoriadis, reflexiona sobre lo que permite que se unan los hombres y construyan sociedades, y que del evolucionar de éstas, surjan nuevas formas.

Castoriadis asume que el individuo es producto de un proceso de socialización. Por tal motivo no puede vivir fuera de la sociedad, pues a esta se encuentra ligada su sexualidad y su psique. Aunque las ataduras al elemento primigenio del psiquismo

---

<sup>39</sup>Cfr. 1996, Pág. 482.

<sup>40</sup> CASTORIADIS Cornelius. (2006) “Significaciones imaginarias”, En: *Una Sociedad a la Deriva* (Entrevistas y debates 1974-1997). pp. 75-106. Barcelona buenos Aires: Katz Editores. Dese ahora para referirse a tal texto se citara el año y la página.

humano, esa parte biológica y psíquica, que recoge la parte instintiva y la facultad de desear, no se rompen completamente dando lugar a procesos de resistencia a la socialización y el desarrollo de lo que Castoriadis entiende por *la mónada* o estado donde el individuo conserva un contenido que no advierte ni distingue la realidad exterior. Precisamente, para contener este aspecto de insociabilidad se justifica la institucionalidad de mecanismo y dispositivos de control y vigilancia ajenos a una racionalidad instrumental que ataque las tendencias psíquicas hasta contenerlas imponiendo criterios unificadores de conductas sociales y expectativas generalizadas de comportamiento.

Lo que implica que la parte psíquica se revela como base de la incapacidad de los seres humanos para desenvolverse en condiciones naturales, expuestos a sus pulsiones y deseos surgen motivos para inventar nuevas formas de vida sumidas en intervenciones sociales tratando de adaptarse a la convivencia con otros, lo cual cargará de significados inherentes a la creación de instituciones sociales, compuesta por numerosas instituciones específicas. Estas *significaciones imaginariassociales*, constituidas por “un entretejido de sentidos o significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan” (2006, 78), son producidas junto a las instituciones sociales, son las que permiten mantener unidos o cohesionados la pluralidad humana en el mundo social. Por lo tanto, las significaciones sociales no responden a una causa determinada ni a categorías biológicas, sino que surgen de una creación colectiva así como el lenguaje, llevan implícita una manera de interpretar

el mundo, la cual se establece por medio de las instituciones sociales, el sentido y la identidad de cada sociedad.

En este sentido, Castoriadis considera que la *imaginación* es un factor importante, tanto en el individuo como en la sociedad, entre cuyas creaciones se encuentra la democracia. Pues nuestro autor, la capacidad de cuestionadora de los hombres aunada a la imaginativa interviene en el surgimiento de nuevas formas sociales como ejercicio de autonomía y acción consciente sobre los hechos sociales, en lo que juega un papel central la voluntad como dimensión reflexiva que requiere elegir unas instituciones sociales, así como elegir unos tipos de existencia histórica con relación al pasado y futuro y rechazar otras, lo que consecuentemente hará posible una democracia con aspectos sustantivos referidos a la alternación del poder, respeto por lo público, y la opinión, con la intención de disminuir la dialéctica del poder, que son movimientos significativos en cuanto al mismo.

Estas observaciones acerca de las significaciones imaginarias son esenciales para entender cómo ha sido posible que el imaginario individualista capitalista, ha penetrado la tradición del pensamiento político occidental, alcanzando autoridad y preeminencia frente a otros y logre opacarlos, hasta extenderse e imponerse sobre modelos, metas y propósitos universales; haciendo que se interioricen como modelo universal dominante, marginando y desconociendo el papel de la imaginación en su implementación.



Con la prevalencia de las sociedades liberales y capitalistas lo público se esconde en manos unos pocos, al restringirse el ejercicio de la política a los técnicos o expertos, se promueve un tipo de sujeto atomizado, refugiado en el ámbito de lo privado, conformista ante el orden existente, que a razón de una imaginación pobre no se preocupa por modificar la realidad y más bien se afana por el consumo y la satisfacción de necesidades artificiales. Lo que Castoriadis llama la *crisis de los tipos antropológicos*.

Cornelius Castoriadis, para explicar el papel de la imaginación en las significaciones imaginaria, argumenta que existen dos dimensiones de la instituciones de las sociedades como son: la aritmética o “conjuntista identitaria”, en esta la sociedad opera dentro de un margen de determinidad, en función de lo cual las cosas cobran sentido en tanto estén bien definida o determinada. La segunda, es la dimensión imaginaria, donde no hay una significación determinada plenamente sino que existe una vinculación por medio un mecanismo de conexión creativa. El problema ocurre, entre las dos cuando la segunda quiere imponerse sobre la primera.

La idea es lograr quetales dimensiones no se excluyan mutuamente, sino que se complementen, para consolidar una democracia con doble dimensión, una parte lógica identitaria para la organización; otra parte imaginativa, presente en las significaciones imaginarias que cohesiona lo social sin referencias empíricas, ya que es un imaginario

colectivo visto como un *magma*; algo que no lleva a una definición sino que está en relación con el flujo en constante movimiento del ser humano y por ende de la sociedad misma.

Consecuentemente con estos argumentos, autor propone poner el acento en la definición de los seres humanos no tanto en la racionalidad, sino en su capacidad de imaginación, que les hace crear un lenguaje y unos significados, que de una palabra le pueda remitir a otra, encontrando nuevas significaciones, que deben modificarse constantemente quedando abiertas a unas eventuales creaciones, de la misma forma como los humanos se hallan en continuo movimiento.

El carácter de accesibilidad de las significaciones colectivas, está en relación con la contingencia del mundo, la que a su vez establece conexión intrínseca con lo político y la política ya que bajo la realidad de que todo es posible, nuevos hechos y palabras se dan en la acción política y entran a transformar nuevos entes político.

Justamente, estimular el cultivo de la creación humana por medio de la imaginación colectiva da consistencia a la democracia como régimen, el cual no puede ser de otro modo más que por autoinstitución, que le permita a una comunidad crear participativamente las leyes a las que luego estará sujeto, suponiendo igualdad y libertad. En este sentido, Castoriadis concibe libertad e igualdad como fenómenos recíprocos, ya que es necesaria una igualdad formal y sustancial, efectiva de participación de todos e igualdad política de participación en el poder para la plena

realización de la libertad, por lo que, el sacrificio de una por la otra o la tensión entre las dos, propuesta por el liberalismo moderno es obsoleta.

Para Castoriadis el fin de la política es la libertad, la autonomía individual y colectiva, no la felicidad como se le ha objetado, mal entendido producto de no diferenciar entre felicidad, como hecho privado y bien común como realizable en el espacio de lo público y el poder político, que hace posible una convivencia más equilibrada.

No obstante, para que sea posible tal proyecto democrático, donde florezca la capacidad de juzgar, es necesaria una *paideia democrática*, esto es, educar ciudadanos, en sus valores, prácticas y principios, que se fortalecen por medio de la autonomía de los individuos y el desarrollo y crecimiento de capacidades críticas, de autogobierno, respeto por la diferencia y la libertad ajena. Pues para que una sociedad democrática y no meramente participativa, produzca individuos según su contenido, estos “solo pueden ser formados dentro, y a través, de una *paideia democrática*, que no brota como una planta sino que debe ser objeto central de las preocupaciones políticas” (1996, 493).

## Conclusiones

A través del análisis del pensamiento político de Hannah Arendt, hemos encontrado la libertad como experiencia de las acciones políticas colectivas, en donde, en relación al público del lenguaje, la libertad adquiere un carácter discursivo en tanto presenta como condición de posibilidad del poder político, la participación, los acuerdos mutuos y la contingencia del mundo. De modo que, para Arendt la comunidad de ciudadanos es la que debe decidir, por medio de las palabras y los actos, sobre los asuntos humanos, si se pretende la formación de una comunidad democrática, en contraposición a la intención de construir e imponer modelos de política.

En consecuencia, el uso de la violencia se descarta como recurso político, ya que al establecer acuerdos por medio de actos y discursos, es posible la creación de un poder político que abre el camino a la lucha por el reconocimiento, la diversidad humana y la participación configurando el rechazo a la exclusión en todas sus formas.

Apoyados en tales concepciones, y atendiendo a la necesidad de constituir un espacio público de deliberación y constitución de un poder político incluyente, fue posible mostrar con Seyla Benhabib, la tensión entre los diferentes aparatos del Estado de derecho moderno y los espacios de discusión y asociación política y en ello, la necesidad de defender el derecho humano a ser incluido políticamente en un país, a

través de la ciudadanía y a la participación política, así como a ser juzgado no por la raza o etnia a la que se pertenece, -lo cual ha producido exclusiones masivas, persecuciones y violación sistemática de derechos al ser negada la ciudadanía a los extranjeros, asilados, refugiados-, sino, por lo que se dice y se hace, pues la libertad de las acciones en conexión con la política en el pensamiento de Arendt, permite poner en la mesa de discusión la práctica de la democracia sustantiva, que en el mundo actual quizá sea hasta ahora un proyecto, ya que en la mayoría de las democracias bañadas de liberalismo solo reina la parte procedimentalista, pues se han dirigido a reducir a la democracia a un conjunto de reglas y procedimiento, dejando de lado aspectos sustantivos en su realidad.

No obstante, se tiene en cuenta la necesidad de que la democracia debe adquirir significados colectivos, que se logran a partir de la participación concreta de todos los afectados para que el discurso político tome sentido en la pluralidad de puntos de vista y acciones, así como para que la libertad adquiera un carácter discursivo y comunicativo, en donde la política como fin en sí mismo, no requiera de medios para hallar consenso y sean respetados los derechos inalienables de cada ser humano.

Ahora bien, un espacio público-político, permitido por la libertad y la contingencia, es posible en la medida en que el ciudadano haga parte de la creación de las leyes y en la creación de los significados imaginarios que de acuerdo con Castoriadis, hagan real una política democrática que permita la alternación del poder, el consenso participativo,

la autodeterminación, autonomía y la diferenciación de los intereses privados de los intereses públicos, lo cual constituye una democracia con aspectos sustantivos. Con lo que se promueve la acción política y la democracia como régimen de inclusión y comienzo de una nueva realidad social.

La política es un asunto de todos y cada uno de los ciudadanos que presupone igualdad realizable en un ámbito democrático como actividad lúcida que se produce una sociedad autónoma capaz de cambiar y reinterpretar las significaciones imaginarias colectivas de la sociedad.

Para llevar a la práctica tal ideal democrático, debe existir la demanda de una educación para ciudadanos, que incluya la preocupación por el cuestionamiento del orden dado en las instituciones y por la suscripción a políticas públicas que abran camino a la discusión de problemas característicos que les afecten. Tal educación debe estar orientada a la formación de ciudadanos en valores prácticos y principios democráticos fortaleciendo su autonomía a través del desarrollo de sus capacidades críticas y de autogobierno que implique el respeto por la diferencia, la libertad de los otros y la responsabilidad de los actos y es discurso, configurando una educación con miras a que la sociedad democrática produzca sujetos según su contenido participativo, orientado al discurso y el poder político que se obtiene en la de la pluralidad de opiniones públicas y consensos producto del debate.

## BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, Hannah. (1993). *La condición humana*. Barcelona Paidós.

-----, (1995). *De la condición humana a la acción*. Ed. paidós. Barcelona.

-----, (1996) *¿Qué es la libertad?*- "Autoridad", En: *Entre Pasado y Futuro, Ocho ejercicios de reflexión filosófica*. Barcelona Ed. Península.

-----, (1997). "Introducción a la Política II" En: *¿Que es la política?* Barcelona. Paidós.

-----, (1998). *Sobre la Revolución*. Buenos Aires Alianza.

-----, (2004).*Los Orígenes del Totalitarismo*. Ed. Tauros. México.

BENHABIB, Seyla, (2006). *Las Reivindicaciones de la Cultura: Igualdad y Diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz editores

-----,(2005).*Los Derechos de los Otros; Extranjeros, residentes y Ciudadanos*. Ed. Gedisa Barcelona.

CASTORIADIS, Cornelius,(1989) *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. II. El Imaginario Social y la Sociedad. Barcelona Tusguets Editores.

-----, (1996). “La Democracia como Procedimiento y como Régimen”. En: *Revista Iniciativa Socialista*, PP. 479-499.

-----, (2002) *Figuras de lo Pensable (las encrucijadas del laberinto VI)* México, Fondo de cultura económico.

-----, (2006) *Una Sociedad a la Deriva* (Entrevistas y debates 1974-1997). Barcelona buenos Aires: Katz Editores.

HABERMAS, jurgen. (2001) *Facticidad y Validez*. Madrid: Trota.



## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AMIEL, Anne. [1996] (2000). En: *Hannah Arendt; Política y Acontecimiento*. Buenos Aires: nueva visión.

BERMUDO. J. m, (2001). *Filosofía política I: Luces y Sombras de la Ciudad*. Ediciones del serbal.

BIRULES Fina. (2000). *Hannah Arendt; el Orgullo de Pensar* Ed. Gedisa.

COHEN, J. L. Y ARATO. (1992). *Theory A. Civil Society and Political*. Cambridge: MIT Press.

CORTES, R. Francisco. (2007). *Justicia y Exclusión*. Siglo del hombre, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

ESPOSITO Roberto. (1996). "Nueve Pensamientos Sobre Política". *Confines de lo Político*. Trotta.

GÓMEZ Jesús, D. (2005). “Tres modelos analíticos de comunidad en la filosofía política”. *Cuadernos de filosofía política*No.1. Universidad del valle–Cali.

HILB. Claudia. (1994).*El resplandor de lo público en torno a Hannah arendt*. Caracas nueva sociedad.

KRISTEVA, Julia. (2000). *El genio femenino1: Hannah Arendt, el genio, la locura**las palabras*. Barcelona: Paidós.

PLATON. (1994), Republica. Diálogos IV. Ed. Gredos

PONCE Fernando, (2004). “La Ciudadanía en Tiempos de Migración y Globalización”, en: *Globalización, Migración y Derechos Humanos*. Quito, UASB. Unión Europea. CSUDE. Abya-yala.

SERRANO, Enrique. (2002). En: *Consenso y conflicto Schmitt y arendt, la definición de lo político*, Medellín universidad de Antioquia.

TRIGO Abril. (2000). "Migrancia, Memoria y Modernidad", en: Mabel Moraña (editora) *Nuevas Perspectiva desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales*. Providencia, Santiago,

VALENCIA. Harold, (2007) "Algunas consecuencias de la distinción entre libertad interior, libertad de la voluntad y libertad política, en el pensamiento de Hannah Arendt". En: *Unicarta* (revista de la Universidad de Cartagena), octubre.

-----, *Algunos Elementos para una Crítica a la Concepción Individualista del Liberalismo y a la Concepción Procedimentalista de la Democracia*.