

1-1-2016

La construcción del ciudadano en Colombia una revisión desde los postulados de Hannah Arendt

Héctor Guillermo González Restrepo
Universidad de La Salle

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/maest_filosofia

Citación recomendada

González Restrepo, H. G. (2016). La construcción del ciudadano en Colombia una revisión desde los postulados de Hannah Arendt. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/maest_filosofia/26

This Tesis de Doctorado y Maestría is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Maestría en Filosofía by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

LA CONSTRUCCIÓN DEL CIUDADANO EN COLOMBIA UNA REVISIÓN DESDE LOS
POSTULADOS DE HANNAH ARENDT

HÉCTOR GUILLERMO GONZÁLEZ RESTREPO
CÓDIGO: 73112001

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2016

LA CONSTRUCCIÓN DEL CIUDADANO EN COLOMBIA UNA REVISIÓN DESDE LOS
POSTULADOS DE HANNAH ARENDT

HÉCTOR GUILLERMO GONZÁLEZ RESTREPO
TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

DIRECTOR: ROBERT OJEDA PÉREZ
HISTORIADOR

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2016

Tabla de contenido

Introducción	4
1. La política y el ciudadano: un acercamiento a las ideas arendtianas de ser político.....	10
1.1. La idea de política: entre la visión clásica y la política moderna.....	10
1.2. El cambio de perspectiva en la esfera política durante la modernidad	14
1.3. La posición en el mundo del hombre político o el ciudadano	18
1.4. El pensamiento en la esfera pública-política	23
1.5. El juicio político en la valoración de las acciones humanas	25
2. La violencia de la esfera social en la formación del Estado colombiano.....	29
2.1. La esfera social: la manifestación de la norma, la conducta, y la utilidad productiva como formas de alcanzar la ciudadanía	31
2.2. La guerra en la conformación del Estado colombiano y el acceso a la ciudadanía de los agentes de la violencia en el siglo XIX	37
2.3. La regeneración y la constitución de 1886: las dinámicas en la construcción del cuerpo social.....	41
3. La representación del ciudadano en la construcción de la nueva nación	48
3.1. Las prácticas y los dispositivos reguladores formadores de la conducta ciudadana	49
3.2. Los dispositivos en la creación de la nación: El catecismo, la catequesis y la escuela.....	57
3.3. El trabajo y los derechos civiles como medida de inclusión en la esfera política.....	62
3.4. El ciudadano plasmado en las constituciones de 1863 y 1886: las limitaciones del ser político	65
4. Conclusiones	71
Referencias.....	83

Introducción

El presente trabajo surgió de una inquietud política, pues al observar el actuar de los colombianos y sus formas de proceder en las interacciones cotidianas y para resolver los asuntos públicos, es imposible no preguntarnos desde el campo político o de la formación ciudadana: ¿por qué somos así? ¿Cuál es la razón por la cual somos indiferentes a las situaciones políticas del país? ¿Por qué en el país no se han dado grandes transformaciones en el ámbito político? ¿Qué es lo que ha hecho que en Colombia no se haya suscitado una revolución a pesar de las voces de inconformidad con el modelo político imperante? ¿Nos hace falta conciencia política?

Todos esos interrogantes inspiraron una intuición, y fue rastrear la historia de Colombia hasta el periodo en el cual se “fundó” el Estado colombiano.

Para ello, partimos del periodo comprendido entre las constituciones de 1863 y 1886, allí se observó cuáles fueron los fenómenos que se dieron en la naciente sociedad y que terminaron por construir el tipo de ciudadano que dio cuerpo al Estado y al concepto de ciudadano que se dio en el primer centenario de la independencia 1910. Fue así como las preguntas que guiaron la investigación fueron: ¿cómo y cuál fue el ciudadano que se formó en el bicentenario? y ¿qué mecanismos de poder se usaron para tal fin? La revisión se hizo a la luz de los conceptos planteados por Hannah Arendt sobre la política. Conceptos claves como: la acción, la libertad, la pluralidad, lo novedoso, el *animal laborans* y el *homo faber*; con los cuales pudimos develar la manera cómo se importaron las formas modernas europeas del Estado y la política.

Además, hicimos uso de otros referentes que nos acercaron y aclararon los conceptos de la autora y otros que han trabajado el problema del ciudadano en Colombia y el fenómeno de la violencia. Este trabajo no es una apología a Arendt, lo que hace es usar esos conceptos para

observar el problema que nos planteamos al comienzo y dar una respuesta a las preguntas planteadas.

Lo que se encontró después de revisar los documentos históricos, es que en los momentos en que se empezó a formar al ciudadano, la violencia fue el eje transversal de las acciones políticas, debido a que las diferencias entre las visiones de Estado que tenían unos y otros fue zanjada por medio de la fuerza. Otro elemento clave es el trabajo, que se constituye en fundamento para alcanzar el estatus de ciudadano a través de la Constitución de Rionegro de 1863. En otras palabras, la violencia y las actividades liberales constituyeron la fuente de la libertad política, desplazando a la acción como base y fundamento de lo público-político.

Es decir, que el ciudadano se formó a partir de la violencia y el trabajo, actividades que pertenecen según Arendt a la esfera privada de los hombres. Por ello, la hipótesis central de esta monografía, es que la actitud de indiferencia o apatía frente a los asuntos públicos-políticos de los colombianos tiene como raíz, la construcción de un ciudadano desde dimensiones prepolíticas como: la violencia y el trabajo. En la primera, está ausente el diálogo, elemento esencial para llegar a los acuerdos entre los hombres. En la segunda, se desarrolla una actividad que no requiere la presencia de otros para realizarla, por lo tanto, se puede hacer en soledad. Y la política requiere de un espacio donde los hombres estén rodeados unos de otros para poder hablar de aquellas cosas que les son comunes.

Los estudios de Hannah Arendt contienen fuertes indagaciones frente al pasado, particularmente en el pasado grecorromano. Pero esta autora no recurre al pasado por cuestiones nostálgicas, sino para que sean fuente iluminadora del presente, de su presente. El retorno a ciertas tradiciones, sobre todo cuando se sienten agotados los recursos actuales, pueden resultar fecundas.

Paul Ricoeur, en un artículo sobre Hannah Arendt dice que: “hay un punto de Hannah Arendt en el que la rememoración es al mismo tiempo un proyecto del futuro”.¹

Al respecto Hannah Arendt dice:

[...] la memoria deshace el pasado. El triunfo de la memoria consiste en que, presentando el pasado y privándolo en cierto sentido del carácter de algo definitivamente ido, transforma el pasado en una posibilidad de futuro. Lo que ha sido puede ser otra vez, así dice nuestra memoria en la esperanza o el temor (1981, pág. 6).

Nosotros en este trabajo hemos recurrido a las ideas filosófico-políticas de Hannah Arendt, con el fin de comprender, a partir de ellas una realidad histórica de nuestro pasado en Colombia: la construcción de la ciudadanía que se dio en las constituciones de 1863 y 1886. Vemos en esta construcción que las acciones que en tal sentido se realizan en el presente, están ligadas al pasado y, de alguna manera al futuro.

Al estudiar el periodo histórico referido, lo hemos hecho amparados en el ideario filosófico-político de la filósofa alemana, porque siguiendo sus categorías filosóficas encontramos que ayer, como hoy, en Colombia, descubrimos que la acción política como la desarrolla Arendt, está ubicada en el orden más bajo, ya que la labor y la fabricación están por encima de ella, cuando de construir un ciudadano se trata.

Para abrir un camino esperanzador en la construcción de ciudadanía en Colombia, hemos querido partir de la postura antropológica de Hannah Arendt, referenciada sobre todo en *La condición humana*, cuyos postulados nos dan la posibilidad de fundamentar una interrelación entre las personas desde el espacio público y común que la autora desarrolla como lugar de lo político. Espacio para ella, de aparición y visibilidad de los hombres, en este espacio es donde aparece la

¹ Ricoeur, P. (1991). De la filosofía a lo político. *Debats*.

esfera de la libertad. Para Arendt, la política se construye en el reino de lo público, pero sobre todo en cuanto asociado con lo común, como algo contrapuesto a lo individual y a lo particular.

En Colombia hemos encontrado que tal espacio no se creó, ni se ha creado aún del todo. En el periodo escogido de las constituciones de 1863 y 1886, no se dio un uso de la palabra ni de la participación a todos los sectores poblacionales del momento. Como tendremos oportunidad de narrarlo con hechos contundentes, la Acción política “donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos...” (1974, pág. 22), no se dio en toda su extensión, de allí el lastre que aún comportamos en el tema de la formación o construcción de ciudadanía.

En momentos en que hoy en día nos enfrentamos a criterios políticos de corte autoritario y neoliberal, se hace necesario volver a la perspectiva ético-política de Hannah Arendt. Revisar y poner a consideración de nuevo la interpretación arendtiana de conceptos suyos como libertad política, compromiso con la participación y el debate en todos los asuntos públicos que nos competen, y de toda esa serie de conceptos que nos vienen de su antropología filosófica en la búsqueda de acercarse a la condición humana, es para nosotros de fundamental importancia. El eje que guía la obra de Arendt es la defensa que hace de la vida política como la forma de vida más característicamente humana.

Hay dos obras clave en el trabajo intelectual de Hannah Arendt que son: *La vida del espíritu* y *¿Qué es la política?* Estas dos obras en el camino de explorar el sentido positivo de la libertad, como forma expedita para significar la política y, por ende, la condición humana. Según ella, dignificamos la política cuando reivindicamos una organización social libre capaz de atender los intereses públicos, o sea, los asuntos que son comunes a todos.

Nosotros, entonces, siguiendo a Arendt, asumiremos el estudio de un pasado de nuestro país, 1863-1886, en lo que tiene que ver con la construcción de ciudadanía que allí se dio, dispuestos a la posibilidad de construir un futuro mejor como ciudadanos.

En sus textos *La vida del espíritu* y *La condición humana* Hannah Arendt destaca dos cosas: la contingencia de los actos humanos y el sentido positivo de la libertad como posibilidad de cambio. La libertad humana, entendida como capacidad de decir sí o no a cuanto nos enfrentamos. En *Crisis de la república*, dice Arendt: “Sin la libertad mental para afirmar o negar la existencia, para decir sí o no, no sería posible acción alguna, y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política” (Arendt, 1998, pág. 13).

La libertad es la que para Arendt produce la creatividad humana recalcándole sus efectos políticos cuando desarrolla su concepto de natalidad en la acción política. La natalidad la concibe como ese nacimiento de cosas que vienen con el ejercicio de la libertad, que es la que permite que nazcan nuevas formas de vivir. Este sentido de la libertad nos pone en relación con el concepto de liberación, el cual consiste en la participación de los asuntos públicos o en la admisión de todos en la esfera pública.

La propuesta arendtiana exhorta, a rescatar la idea de la política como participación pública y a que nos reconozcamos como seres libres, capaces de autodeterminarnos, para poder así crear, y hacer nacer la posibilidad de mejorar la realidad pública.

Teniendo en cuenta lo anterior, la investigación se dividió en tres capítulos que respondían a objetivos particulares que fueron concatenándose para llegar al objetivo general. En el capítulo primero se trabajó el concepto de política en Hannah Arendt, para determinar desde allí qué vamos a entender por ciudadano. Revisamos su planteamiento político y mostramos la forma como se

difumina el espacio público-político en la modernidad con la esfera privada, lo que configura un tipo de individuo que no es un ser político estrictamente hablando.

En el capítulo segundo, siguiendo el orden del final del primero, trabajamos las manifestaciones de lo social y la violencia inherente a ella en la formación del ciudadano. Se muestra cómo la esfera de lo privado y el orden económico son los que prevalecen en esa intención, por lo que el tipo de individuo que aparece es el trabajador que necesita el modelo de sociedad burguesa que se imita desde Europa. Además, las formas que tuvieron los individuos para acceder a la condición política fue el trabajo y la guerra, lo que se ve manifestado en las constituciones de 1863 y 1886.

El capítulo tercero, trata sobre los dispositivos que se usaron para formar al ciudadano o la invención que se hizo de los hombres para denominarlos de esa forma. Es así como se encuentran la escuela, el catecismo, la catequesis, la medicina como dispositivos que construyeron la subjetividad de los individuos dando origen al *homo laborans* como ciudadano, siendo este el primer paso para el hombre masa, que es indiferente a los problemas políticos. Se expone la diferencia entre el *homo laborans* y el espectador reflexivo que propende por las relaciones de los hombres en el mundo y que sería un ser político.

Por último, en las conclusiones se recogen las hipótesis que manejamos en cada uno de los capítulos con los argumentos que las sostienen y afirmamos la hipótesis central que tiene que ver con el tipo de ciudadano que se formó y los medios o dispositivos que se usaron para esa tarea, terminando como comenzamos con una serie de interrogantes que nos llevan a continuar pensando el problema del ciudadano colombiano en la actualidad.

CAPÍTULO PRIMERO

1. La política y el ciudadano: un acercamiento a las ideas arendtianas de ser político.

En este apartado nos vamos a centrar en la revisión del concepto de política y ciudadanía, planteado por la filósofa alemana Hannah Arendt. Lo que haremos no es un examen exhaustivo de su obra, sino un recorrido por estos conceptos que nos permitan tener un referente teórico-crítico para acercarnos al problema del ciudadano colombiano que se formó a partir de las constituciones de 1863 y 1886. Consideramos importante el aporte de Arendt para este ejercicio, debido a que en su análisis de la política tras el fenómeno Nazi en Alemania, muestra los fenómenos que tergiversaron esta actividad humana haciendo una comparación entre lo que fue la política en Grecia y Roma y lo que surgió a partir de la Edad Moderna. Refiriendo siempre a la acción y el poder, tomando este último desde una perspectiva diferente a los demás autores y teóricos de la política.

1.1. La idea de política: entre la visión clásica y la política moderna

En su obra *La Condición Humana*, Arendt plantea la transformación que ha tenido la política en el devenir de la historia. Pone en cuestión la forma como se degenera la idea de la política con el tiempo. Ella plantea que para los griegos la política era una actividad de hombres libres, una relación entre iguales. Esta visión llega hasta los romanos con unos cambios propios de la época. En la Grecia antigua la ley era prepolítica, en Roma empieza a ser política (1997, pág. 121). También revisa como los asuntos políticos son vistos por Platón como un diálogo entre yo y yo mismo, donde radica la esencia del pensamiento (1974, pág. 106). En la Edad Media con la

irrupción del Cristianismo, la política es asumida como mundana y cargada de un elemento negativo en la medida en que el mundo corrompe el alma, y en la modernidad se vuelve un asunto del yo. Todas estas perspectivas alejan a los hombres de los asuntos del mundo, alienándolos de la realidad que los rodea.

En oposición a la concepción platónica, cristiana y moderna, Arendt considera que “la política trata de los diferentes en su estar juntos y su estar los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente, según determinados aspectos comunes que les son esenciales en un caos absoluto o desde un caos absoluto de las diferencias” (2006, pág. 16). La política se desarrolla desde seres diferentes que comparten un mundo común donde están juntos y se reúnen políticamente para llevar a cabo algo que es común a todos. Precisamente esa diferencia que caracteriza a cada hombre, es la que hace aparecer la pluralidad humana como característica fundamental del espacio público. Esto nos muestra que cuando la teoría política asume al hombre como unidad, se elimina el carácter plural de la existencia humana, esto se da en las personificaciones abstractas (hombre, humanidad, etc.) (Arendt, 2002, pág. 127).

Si algo que caracteriza a la política es la pluralidad, entonces “el sentido de la política es la libertad” (Arendt, 1997, pág. 62). Lo cual implica la posibilidad de aparecer en el espacio público-político.

Dondequiera que los hombres se junten y se encuentren, se abre un espacio entre ellos que da lugar a la política como esfera propia de los asuntos humanos, como ejercicio de la libertad, es decir, como creación de nuevas posibilidades, de nuevos comienzos. Ese espacio *entre* los hombres no existe al margen de ellos, al margen de lo que hacen (acción) y dicen (discurso). Ese espacio entre los hombres conforma el mundo, que es un asunto específicamente humano (Bárcena, 2006, pág. 140).

Ese mundo humano se crea gracias a la acción del hombre. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento. Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la

iniciativa y se aprestan a la acción” (Arendt, 1974, pág. 234). De esta manera, la característica primordial de los hombres es su potencialidad a la acción, estos están hechos para ser siempre comienzo. En ese constante inicio que son los hombres se da la distinción de unos y otros, la singularidad propia de cada hombre. “El discurso y la acción revelan esta única distintividad. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres” (Arendt, 1974, pág. 324). Es en esta praxis de la acción donde se configura la libertad de los hombres en el mundo que ellos mismos crean.

En consecuencia, la política “lejos de estar relacionada con la justicia [...] era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados” (Arendt, 1974, pág. 52). Esa esfera es la plaza pública, donde se daban cita los hombres libres que no buscaban gobernar y menos ser gobernados, porque ese era el espacio para estar entre pares. Por lo que Arendt continúa afirmando:

Hay que sostener siempre que la libertad sólo puede darse en la pluralidad, en el espacio que surge entre los hombres, en cuanto éstos conviven y actúan entre ellos. Sólo la acción se halla bajo la categoría de la libertad (2006, pág. 214).

La acción conlleva a introducir algo nuevo en el mundo. Es como afirma Bárcena en su obra *Hannah Arendt una filósofa de la natalidad*: un comienzo, por lo tanto, no existe un punto anterior a la acción, porque de tenerlo, perdería su carácter libre (2006, pág. 141). Ahora bien, el espacio público-político no es un lugar físico estable. Ese espacio solo surge en el momento en el que los hombres se reúnen, no antes ni después, porque desaparece en el momento en el que los ciudadanos se dispersan. La acción política construye y conserva el espacio del Entre los hombres, por lo tanto, cuando se rompen las relaciones y la acción violenta mata el espacio intersubjetivo, se aniquila a los hombres que viven allí, cortándose el diálogo (Quesada, 2004, pág. 428).

Desde esta visión, en Arendt, se esboza una pluralidad ontológica en el espacio público donde los hombres aparecen y desaparecen, con lo cual no son meros auditorios del mundo. Pertenecen al mundo y no sólo están en él. Para ella es claro que en el mundo en el cual aparecemos desde ningún lugar, y del cual desaparecemos con similar destino, ser y apariencia coinciden. “En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa” (2006, pág. 30).

En el mundo fenoménico donde las cosas aparecen, plantea Arendt, ser y apariencia coinciden, porque en ese mundo la materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, es dependiente de su ser, de la apariencia y de la presencia de otras criaturas vivas (2002, pág. 43). La existencia que se revela en la acción política es desde donde aparece el ser y, ese espacio está rodeado de la presencia de otros.

Las acciones libres si bien tienen la manifestación de la libertad humana, ésta posee una condición propia de futilidad material. Por lo que:

La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria (Arendt, 1974, pág. 274).

Es preciso anotar aquí, que la confirmación de sí mismo es la manifestación de quien ha realizado la acción, donde aparece como un ser único. En este sentido encontramos rasgos de existencialismo en lo planteado por Arendt, precisamente porque la existencia precede a la esencia, constituyendo al ser político. Es por eso, que ella puede afirmar que en los hombres no hay una esencia política que preceda la acción, esta se consolida en el acto realizado.

En este sentido Luis Ricardo Navarro Díaz en su obra *Entre esferas públicas y ciudadanías* (2010), afirma que: “La política es una construcción grupal, sin restricciones, pues nace en la

deliberación, la libertad y la autonomía de los seres humanos” (pág. 17). Eso quiere decir, que la política no se desarrolla en la soledad de los individuos sino acompañado por otros. “Sólo mediante el aceptar, no sólo que existen otros, sino que es posible referirse a ellos y acogerlos dentro de mi reflexión, es que se crea el ámbito público realmente” (Gualdrón, 2007, pág. 338). En este orden de ideas, la política no es una relación de dominio, por el contrario, permite que exista la igualdad entre los hombres donde cada uno aparece para deliberar teniendo como fundamento la visión que tiene cada uno del mundo.

Esta forma de ver la política cambió y Hannah Arendt, considera que es en la modernidad donde se desarrolló el cambio fundamental, que si bien había comenzado con la llegada del cristianismo, se profundiza con la aparición de las ciencias abstractas.

1.2. El cambio de perspectiva en la esfera política durante la modernidad

Con la llegada de la Edad Moderna, la esfera privada que se desarrollaba en la familia y, la esfera pública donde se manifestaba la vida política de los hombres, pierde la diferencia existente entre una y otra, debido al surgimiento de la esfera social que no es privada ni pública. Aparece lo que conocemos como sociedad, donde los hombres pierden su singularidad por ende desaparece la pluralidad propia de la esfera política.

Por esta razón, en la sociedad, las actividades de la familia, que antes pertenecían a la esfera privada, pasan a ser parte de la esfera pública, logrando que lo político se vuelva una administración doméstica (Arendt, 1974, pág. 68). Con esto se arrastra al espacio público, la esfera privada, que es el lugar donde el hombre se dedica sólo a mantener la vida, a sobrevivir. Así se desarrolla la degeneración de la política, porque esta demanda rebasar la esfera privada.

Debido a este fenómeno el espacio privado y los factores económicos se hacen necesarios

para que los hombres hagan su manifestación política a partir de ese momento. La diferencia entre la esfera pública y la privada entre la época antigua y la modernidad la describe Arendt de la siguiente manera:

La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la ciudad-estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado (1974, pág. 46).

Debido a lo anterior empieza el imperio de la obediencia –que se daba en la familia– a las normas que regulan el actuar, y controlan a los hombres y sus acciones, con lo cual terminan homogenizados, lo que es contrario a la libertad que los hombres experimentan en la esfera pública, donde se manifiesta la singularidad. “En esta forma de organización queda tan eficazmente destruida la diferencia originaria, como la igualdad esencial de todos los hombres, en cuanto se trata del hombre, la ruina de la política bajo ambos aspectos surge por la derivación de los cuerpos políticos a partir de la familia” (Arendt, 2006, pág. 16).

En este sentido, Cristina Sánchez en su trabajo *Hannah Arendt. El espacio de la política*, plantea que en el terreno de lo social, los sujetos son uniformes e idénticos, mientras que en lo político–público son plurales y diferentes. Los primeros se muestran de manera conforme; los segundos, con la posibilidad de disentir. De esta forma, el sujeto que se manifiesta desde la conformidad es el *parvenú – homo laborans*; y el que disiente es el ciudadano. En lo social el individuo vive en aislamiento y en la soledad. En la esfera política, vive acompañado de otros desarrollándose la amistad y la solidaridad. La actividad que se manifiesta en lo social es la conducta; en la esfera política, es la acción. Esto hace que la forma política en el espacio político–público sea la república y en el espacio de lo social, la burocracia/nación (2003, pág. 280).

La esfera pública comienza a ser dominada por la burocracia y la tecnocracia, con lo cual se

desarrolla una administración económica de dicho espacio. De allí, que todo dependa de la utilidad y la productividad de lo que se hace, en pro de aumentar la riqueza del nascente Estado, donde lo que surge es la idea de nación.

Con la regulación de las acciones de los hombres a través de las normas, estos no tienen una manifestación espontánea en el espacio político, se les obliga a actuar de una forma determinada, todos deben guiarse por las directrices que la sociedad crea en pro de los fines para la humanidad. La homogeneidad que se crea por medio de la obediencia a las normas lleva a cada hombre a ser de acuerdo a la conducta establecida, eliminando la diversidad de opiniones, dando paso a una opinión general, y desde esta configuración no hay distinción entre uno y otro, es así que surge la uniformidad llamada sociedad.

Arendt, define a la sociedad como: “el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana, y su forma política de organización la denomina con el nombre de “nación” (1974, pág. 47). Es desde esta perspectiva como aparece la administración pública como acción política. A partir de la modernidad el Estado administra todas las esferas de la vida humana, y es con ello como configura un tipo de individuo homogéneo, el cual es disciplinado y tiene una conducta específica, teniendo como libertad actuar dentro de los parámetros de la norma. Al respecto García Lozano en su artículo *Más allá de lo social: una lectura de Hannah Arendt a treinta años de su muerte*, considera que el espacio surgido en la modernidad dominado por la norma, establece relaciones de violencia y de la necesidad inherente a la familia, por lo cual la libertad queda excluida.

Sólo en la esfera política se podía ser libre. Empero, lo característico de Grecia es que la necesidad es un fenómeno prepolítico y de uso exclusivo de la vida privada, doméstica. Única y exclusivamente en la familia se justifica la violencia y la fuerza porque de esta manera se domina la necesidad. En suma, el *bios* gobernado es el gobierno de las necesidades familiares. Por eso H. Arendt va a decir que la nación Estado es una gran familia (García Lozano, 2005, pág. 270).

Por lo tanto, la esfera privada contenida en la parentela y con ella el fenómeno social, es opuesta a la esfera política, porque transforma la pluralidad, en homogeneidad.

Es así, como lo social por medio del Estado-nación y la burocracia se hizo a la administración política del Estado (Sánchez Muñoz, 2003, pág. 281), el ejercicio de lo político quedó sesgado y el poder se hizo burocrático con un interés de dominio, ya no de un hombre particular sobre otros, sino, de un artificio sobre los hombres, lo que hizo impersonal el gobierno.

Cuando la sociedad se toma la esfera política aparece la conducta y la obediencia como experiencia de la libertad, Arendt considera que allí surge tanto el totalitarismo, como las formas de gobierno tiránicas; puesto que donde los hombres actúan colectivamente se genera poder y que el actuar juntamente sucede en el espacio político, el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se traduce en un espacio dominado por la violencia (1997, pág. 94).

Pues bien, el poder según la filósofa alemana solo existe cuando los hombres están reunidos para hablar y actuar. La violencia surge cuando desaparece el discurso. Es decir, cuando el diálogo abandona la esfera de los asuntos humanos. La palabra es el elemento clave en el ejercicio de la persuasión y el consenso, por eso cuando esta es insuficiente para mediar en las diferencias de los hombres, aparece la violencia.

Otro fenómeno que aparece con la sociedad es el aislamiento y la atomización de los hombres, la individualización que lo lleva a apartarse de la esfera pública y a recluirse en la soledad del trabajo o la casa. De allí que, Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, considere que los Estados totalitarios destruyen las relaciones (la amistad y la solidaridad) que quedan entre los hombres con la abolición de la esfera pública política y, que los individuos completamente aislados y abandonados unos de otros, quedan enrolados en actividades políticas que naturalmente no son una acción política auténtica (1955, pág. 749).

Respecto a lo anterior, Navarro Díaz (2010), siguiendo la lectura de Arendt, afirma que la política para su realización tiene un carácter plural e intersubjetivo, pues en ella participan sujetos que dialogan, deliberan, discuten, deciden, de tal forma que pueden llegar a acuerdos o diferencias radicales. De este modo la acción es pluralidad e historia, ya que en ellas están involucrados los otros. Y continúa diciendo que los sistemas totalitarios armados con sus ideologías creen haber establecido con certeza el fin al que se dirige el movimiento de la Naturaleza o de la Historia. Este fin se asocia con una justicia y una armonía social realizada (pág. 20).

Para lograr esa armonía, en la modernidad se traspuso la acción por la norma y los hombres por el cuerpo social, lo cual derivó en la obediencia, la disciplina y la homogeneización, que dejó como producto al hombre masa despolitizado, recluido en el trabajo y la casa. Con esto apareció la burocracia como forma gobierno y la política se transformó en la administración doméstica del espacio público, lo que facilitó el surgimiento del Estado totalitario.

1.3. La posición en el mundo del hombre político o el ciudadano

En este apartado vamos a revisar la idea de hombre político que plantea Hannah Arendt. Para ello, haremos una revisión del concepto de ciudadanía que plantea, no de manera explícita en sus textos, pero que se puede inferir desde su teoría de la acción. En este sentido, hay que tener presente que el ciudadano o ser político está determinado por la acción y, el mundo está caracterizado por la pluralidad. Estos conceptos tienen un fin: la libertad fenoménica de los hombres.

Por lo tanto, la política es para Arendt la forma de aparecer ante los demás y mostrar quién se es. De allí que, "... la política es la esfera de la existencia auténtica, el lugar exclusivo y privilegiado donde le es dado al sujeto realizarse en cuanto persona y, más precisamente, como actor político" (Navarro Díaz, 2010, pág. 25). Este ser político solo se da en el espacio público-

político, que Arendt denota desde el mundo griego, donde al mostrar el quien se es, aparece la individualidad.

En consecuencia, García Lozano (2005, pág. 263) siguiendo a Arendt, considera que en la libertad moderna lo que está en juego es la pérdida de búsqueda de sentido y la necesidad de comprensión. De ahí la relevancia de estudiar la política en una sociedad de libres productores. Justamente porque estos libres se asocian, llegan desde la pluralidad a crear órdenes colectivos, órdenes históricos. Esto quiere decir, siguiendo los acontecimientos modernos en relación con la política, que los hombres con la irrupción de la economía y los medios de producción en la esfera pública, crearon un tipo diferente de ciudadano: el trabajador.

La producción y no la acción política, es la que va a generar los nuevos colectivos y las nuevas asociaciones que se encuentran en las narrativas modernas. Por ello, Arendt considera que la novela moderna contiene el germen del hombre despolitizado que ha sido recluido en su soledad y alejado del mundo y de los otros, por lo cual la novela moderna no es un buen insumo para hablar de acciones políticas o sujetos libres.

Esto se debe a que en la modernidad, dos de las actividades humanas, a saber: la labor y el trabajo, desplazan a la tercera: la acción. La que según Arendt permite mostrar la libertad de los hombres y es la única actividad realmente política. Es decir, que el *animal laborans* que se dedica a satisfacer las necesidades biológicas y el *homo faber* que construye las cosas artificiales del mundo se apropian en la modernidad del espacio público. Mientras esto sucede, la acción desaparece de la esfera pública, y es remplazada por las actividades antes mencionadas y constituyen una idea errada de la política. Entonces la acción pierde su carácter y el hombre político pasa a ser el político profesional, que no es otro que el analista y tecnócrata que administra los asuntos del Estado.

La desaparición de la acción donde los hombres muestran su libertad por medio del discurso y el actuar, se debe a la consolidación de las necesidades de la vida en la esfera pública. Para los griegos solo se puede ser libre superando la esfera de las necesidades, por ello, no ser libre es:

Por un lado, estar sometido a la violencia de otro, pero también e incluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida. La actividad que corresponde a la obligación con que la vida nos fuerza a procurarnos lo necesario es la labor. En todas las sociedades premodernas podía uno liberarse de éste, obligando a otros a hacerlo mediante la violencia y la dominación. En la sociedad moderna, el laborante no está sometido a ninguna violencia ni a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma (Arendt, 1997, pág. 95).

La necesidad, la violencia y la dominación de las que habla la autora y que considera que los hombres modernos no estaban sometidos por la segunda ni la tercera, se fundamentan con la aparición del Estado Moderno. Como según las teorías políticas el Estado surge por el consentimiento de los individuos que ceden parte de su libertad para que sea administrada por ese artificio, entonces la dominación y la violencia son consentidas por los hombres a partir del acuerdo que da vida al Estado y al monopolio de la fuerza, la violencia y la dominación.

Lo que queremos decir, es que la forma de esclavitud o mejor de hacer que otros trabajen ya no se realiza mediante la figura del amo y el esclavo. Esta se transfigura en una forma trascendente donde la idea de progreso va a dar los elementos argumentativos para que el obrero no se perciba como un esclavo. En ese sentido la figura del Estado como máxima expresión de la razón humana va a ser defendido porque es allí donde se alcanza la libertad de los hombres.

Entonces, mientras que en la antigua Grecia la constitución de la *polis* estaba basada en la desigualdad de los individuos, la constitución de los modernos se soporta en que para ser ciudadano ya no se requiere ser libre: porque el hombre moderno está amenazado por una permanente administración de la violencia, lo que en Grecia o Roma no ocurría. De tal manera que el sentido de la política no es el mismo (García Lozano, 2005, pág. 270).

Al cambiar el sentido de la política cambia el ser político o el ciudadano. Entonces el

trabajador o el obrero se constituye en el nuevo hombre “libre” que ha cedido “parte” de su libertad a un monstruo (El Leviatán de Hobbes) que lo gobierna por medio de la ley y la espada. Antiguamente, por ejemplo, ser ciudadano democrático implicaba el no trabajar (para eso estaban los esclavos); en la actualidad el trabajo es un derecho del ciudadano necesario para vivir no política sino biológicamente (García Lozano, 2005, pág. 277). Al darle al trabajo un *status* de derecho el cual poseían todos los hombres se construye una forma de esclavitud nueva, el salario o la paga por la actividad realizada le da una nueva cara a un fenómeno social de vieja data.

La verdad fue que las cosas del hogar que conformaban la propiedad privada pasaron a ser disputadas por medio del trabajo asalariado, algo novedoso que no se practicaba antes. Es por esto que Marx pudo decir que el hombre se definía en términos de mercancía. En consecuencia, la relación del gobierno político en el capitalismo pasó a ser el gobierno de la economía política, cuya finalidad fue extraer la energía creadora del mundo material, la plusvalía. Vale decir, en el mundo moderno la propiedad del hogar se consigue con el esfuerzo del trabajo asalariado; es decir, se es ciudadano de la comunidad política en tanto la reproducción material de la vida se gane con el trabajo pagado. El trabajo mercantilizado viene a ser hoy la relación más íntima que se tiene con lo público (García Lozano, 2005, pág. 276).

De esta forma, se llevó las necesidades de sobrevivencia que se solucionaban en la esfera privada a ser las directrices de los asuntos políticos. Con el Estado y la democracia moderna se elimina la pluralidad, precisamente porque es la esfera del *homo faber* y del *animal laborans* los que constituyen el espacio público-político. Con ello, como apunta Navarro, lo privado conlleva a la privación de los demás, de los otros. El ser humano privado no aparece y por lo tanto es como si no existiera, de allí que, cualquier cosa que realice carece de significado y de consecuencias para los otros y, lo que le importa a él no le interesa a los demás (2010, pág. 43).

Debido a lo anterior, los hombres pierden su responsabilidad por el mundo político, son alienados de este, y su libertad se queda transformada en la reproducción material de la vida que se logra con el trabajo asalariado. Entonces la propuesta de Arendt plantea un ciudadano diferente al moderno, guiada desde los horizontes del mundo antiguo, donde las necesidades del cuerpo no

eran la prioridad de la política.

Para ese propósito, la filósofa alemana replantea la idea de la política y al mismo tiempo el de ser político. El ciudadano va a tener como fundamento la libertad y la pluralidad en el mundo, el estar juntos unos con otros y actuar conjuntamente. En este orden de ideas, el pensamiento y el juicio serán claves a la hora de actuar, por lo tanto, el ciudadano que plantea Arendt es un ser reflexivo y crítico capaz de significarse la acción y de juzgarla. Al respecto escuchemos lo que dice:

Si consideramos una vez más la relación de la filosofía con la política, resulta evidente que el arte del pensamiento crítico tiene implicaciones políticas. Y tuvo las más graves consecuencias en el caso de Sócrates. A diferencia del pensamiento dogmático, que puede difundir creencias nuevas y «peligrosas», pero lo hace protegiéndose tras los muros de una escuela encargada de velar por los «arcanos», las doctrinas secretas y esotéricas, y a diferencia del pensamiento especulativo, que raras veces preocupa a alguien, el pensamiento crítico, es en principio, antiautoritario. En la medida en que están implicadas las autoridades, lo peor es que no puede atraparse ni detenerse (2003, pág. 76).

El pensamiento se convierte en una defensa en contra de aquellas verdades dogmáticas que pueden resultar peligrosas. El ejemplo de Sócrates es una muestra de cómo el pensamiento crítico es político. Vemos que al pensamiento dogmático se le opone el pensamiento crítico, lo cual quiere decir que el ciudadano crítico puede vislumbrar y por tanto oponerse a formas autoritarias o totalitarias de gobierno. Pensar implica significarse las cosas que se experimentan y se viven; las significaciones son distintas y diversas, por eso el pensamiento es una forma de manifestar la singularidad de los individuos y la pluralidad del mundo.

Ahora bien, las verdades que aparecen en la sociedad moderna, se encuentran con hombres que debido a su nueva condición política se aceptan sin ser pensadas, es decir, sin significárselas y por lo tanto, no pueden imaginar las consecuencias. De allí que Mallo, considere que ese saber de expertos también se corresponde a los denominados ‘formadores de opinión pública’. Los constructores de discursos, no en pocos casos “morales” o “moralistas”, que no es lo mismo que

la constitución de discursos con valores éticos. Estos formadores de opinión apuntan muy claramente a una clase social, ocultándose bajo el ‘saber científico’ que se auto invoca desde la neutralidad (2010, pág. 13).

Aunque Mallo plantea que esos discursos morales o moralistas no son los mismos que los discursos con valores éticos, sí consideramos que la práctica recurrente de esos discursos terminan generando valores éticos que dan forma al imaginario colectivo que actúa de una determinada forma, establecida por el orden imperante, debido a que la facultad de pensar las acciones políticas ha sido eliminada de los individuos.

1.4. El pensamiento en la esfera pública-política

La facultad de pensar se manifiesta en el espacio público-político para significarse las acciones realizadas en el mundo humano, para llenar de sentido la vida de los hombres que allí aparecen mostrando quiénes son y desplegando así la libertad humana. El pensamiento como facultad política es fundamental en la significación de la pluralidad en la medida en que incluye a los demás. En esa inclusión puede el agente tener en cuenta a quienes lo rodean y reconocer cómo los afecta, es decir, poder detener su acción de ser necesario. “El pensamiento interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que ésta sea. El pensamiento exige un *detenerse* – y – *pensar*” (Arendt, 2002, pág. 101). De este modo los hombres no actúan como autómatas, al contrario, reflexionan cada vez que actúan, porque ahí está en juego su identidad política, la existencia de los demás y el espacio público que permite que todo lo anterior pueda mostrarse y aparecer. En ese orden de ideas, el pensar remite a la responsabilidad por el mundo y la pluralidad.

Arendt considera que el pensar no es cognitivo, pues, nunca deja nada a su paso, no construye nada, al contrario siempre arrasa: “Y esta facultad no sólo es una facultad de lo que “nada resulta”

para los propósitos del curso ordinario de las cosas, en la medida en que sus resultados quedan inciertos y no verificables” (2007, pág. 166). Aquí ella equipara al pensamiento con la acción, las dos actividades no dejan nada material en el mundo, aparentemente. Sin embargo, generan el espacio de encuentro intersubjetivo donde nacen las instituciones que crean los hombres en el mundo humano.

Si seguimos el planteamiento que venimos desarrollando, el pensar, en lo que concierne a los hombres y su mundo, debe ser una actividad que no se puede sustraer. En la esfera de la política no pensar entraña graves peligros. “Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña a que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados” (Arendt, 2002, pág. 200). Debido al peligro que implica seguir las conductas de cualquier comunidad sin revisarlas de manera crítica, esto lleva a los hombres a actuar de manera ciega, a la obediencia, sin un examen que implique verificar los sentidos de los actos realizados en relación con el mundo y los demás.

Si consideramos que “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; sino la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí” (Arendt, 2002, pág. 215), entonces el pensamiento no tiene solo un carácter epistemológico como se ha creído, también posee un carácter político que es más importante. Esa importancia se debe porque el pensar demuestra la autonomía de los hombres y, cuando estos pierden esa autonomía y dejan que su pensamiento sea construido por otros, el mundo humano se ve amenazado por formas totalitarias de gobierno. Se puede afirmar que la violencia y la dominación aparecen en la esfera pública cuando los hombres han perdido la facultad de pensar, y consideran que esas manifestaciones son naturales.

1.5. El juicio político en la valoración de las acciones humanas

Arendt siguiendo una lectura de Kant en la *Crítica del juicio*, donde habla del juicio determinante y el reflexionante, considera que en el primero se da una experiencia con el yo pienso cartesiano, donde se someten las acciones a principios *a priori*, mientras que en el reflexionante se parte de la experiencia con el mundo, si se quiere se puede afirmar que en el juicio determinante hay una relación inductiva, por su parte en el juicio reflexionante hay una relación deductiva. “Dicho de otro modo: en el juicio determinante parto de la experiencia del «yo pienso» y, por tanto, de los principios (apriorísticos) dados en mí mismo; en el juicio reflexionante parto de la experiencia del mundo en su particularidad” (Arendt, 2006, pág. 553). En la esfera pública, se debe desarrollar entonces, el juicio reflexionante debido a que se necesita de la experiencia con el mundo y los demás para emitir el juicio; en el juicio reflexionante se requiere de un acto para que éste pueda ser juzgado y la presencia de los espectadores para emitir el juicio.

Además, el juicio reflexionante se hace político y un acto de juzgar válido, porque “En efecto la validez universal del acto de juzgar no es *a priori*, no puede deducirse de uno mismo, sino que depende del sentido común, es decir, de la presencia de los otros” (Arendt, 2006, pág. 553). El juicio en este caso requiere de un espacio en el cual pueda ser escuchado por los demás; y en ese espacio, un juicio se vuelve libertad de pensamiento. Por eso Arendt afirma que para Kant no puede existir libertad de pensamiento sin público; siendo la máxima del sentido común la “forma de pensar ampliada» que va más allá de las «subjetivas condiciones del juicio” (pág. 554). Es, en la manifestación del juicio ante los otros, en el espacio público, donde este se torna político al superar el simple juicio individual y aparecer ante los otros que poseen también una experiencia del mundo,

desde el cual se presenta esa interpretación. Cada hombre es libre de dar su juicio acerca del acto que se juzga, es decir, posee libertad de expresión.

De tal manera, que la validez del juicio reflexionante se da gracias a que supera el juicio subjetivo, o el juicio de un individuo particular. Dicha validez no puede ir más lejos que la de los otros, por los cuales se piensa, (eso que Kant llama pensar en lugar de otro). Sin embargo, la universalidad de dicha validez no es tal por estar determinada a un ámbito específico (Arendt, 2006, pág. 554). El juicio reflexionante es político en tanto es el juicio de un individuo particular, que se comunica con los otros que lo escuchan y está suscrito a un espacio determinado.

Por otra parte, tenemos que mientras el juicio determinante está dado desde la razón, el juicio reflexionante viene dado por la imaginación. Solamente la imaginación hace posible el “pensar en lugar de cualquier otro”; es la imaginación y no la razón la que va a constituir ese vínculo entre los hombres (Arendt, 2006, pág. 554). En consecuencia, en ese mundo común, el atributo que vincula a los hombres entre sí no es la razón, sino la imaginación. Debido a que “la imaginación le permite al sujeto alejarse de estos sentidos que proporcionan únicamente «datos» subjetivos, incomunicables, y hacerse una *representación* del objeto, en la que éste ya no está simplemente percibido” (Gualdrón, 2007, pág. 338). De esta manera, el hombre toma el mundo que juzga desde una representación, que puede comunicar; por lo que requiere de otros a quienes comunicar su percepción del mundo. Los hombres en la esfera pública asumen el mundo como seres con capacidad imaginativa, capaces de hacerse representaciones para dar cuenta de este.

Por ende, en el juicio reflexionante se desarrolla el pensamiento, a lo que Arendt da preeminencia en *La Condición Humana* porque está dado desde la esfera política, en la que los hombres hacen uso de la *doxa* u opinión. El pensar se refiere a dar el punto de vista particular: expresarse. Aunque el juicio se diferencie de la opinión en tanto se decide algo, se requiere de la

opinión para llegar a decidirse sobre algo, y su subjetividad, es igual al de la opinión (2006, pág. 556); el juicio requiere de las opiniones que entran a ser juzgadas, debido a la pluralidad propia del mundo.

Desde esta perspectiva María Teresa Muñoz (2002), en su artículo *El ciudadano y su condición pública un acercamiento a la concepción arendtiana de espacio público*, plantea dos tipos de ciudadano: el paria consciente y el espectador reflexivo. Nos interesa la idea del espectador reflexivo en la medida en que el paria consciente a nuestro parecer está incluido en el otro. Escuchemos lo que plantea sobre el espectador reflexivo.

El juicio emitido por el espectador reflexivo no es de ninguna manera definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso para ir reconstruyendo el espacio público. Es más, deberá ser juzgado por otros. Se nos muestra con claridad entonces otro de los rasgos del espacio público, a saber, el de ser mundo común. Si la acción, el valor, la libertad eran rasgos fundamentales en el héroe o paria consciente; el juicio, el pensar ampliado son los rasgos destacados del espectador reflexivo. Se pone así de manifiesto el vínculo ineludible entre juicio, acción y argumentación (pág. 252).

En ese enfoque el espectador piensa y juzga las acciones que aparecen en la esfera pública y al mismo tiempo, su pensamiento y su juicio son también evaluados por otros. En esa medida se va dando una trama que reconstruye constantemente la esfera pública. Y desde esa aparición se crea el mundo común. En la cita la autora dice que el paria consciente tiene como rasgos principales la libertad, la acción y el valor, consideramos que el pensar y el juicio están incluidos en la acción y, que la libertad aparece cuando los hombres tienen el valor de aparecer por medio del discurso y mostrarse frente a los demás.

De esta forma, se hace manifiesto el vínculo entre juicio, pensamiento, acción y argumentación en el momento en el que los hombres aparecen en el mundo para existir en él como seres políticos. Es decir, la existencia es realmente humana cuando se ponen en juego las facultades mentales superiores para realizar la acción en la cual aparece la identidad del actor.

Podemos concluir este capítulo diciendo que la forma como se ha concebido la idea de ciudadano ha cambiado a través del tiempo. Con la Edad Moderna llega un tipo de ciudadano que se muestra desde el *homo laborans* y, hace del trabajo la forma como consigue entrar en la esfera pública. Además, la esfera pública al estar destinada desde ese momento a la aparición de las necesidades de la vida, se convierte en un espacio donde aparece la dominación y la violencia; estas monopolizadas por el Estado, que lleva bajo el ideal del progreso a que los hombres se conviertan en obreros que generarán la producción necesaria para el desarrollo de la nación, entendida esta como la macrofamilia de la que habla Arendt.

Por otra parte, Hannah Arendt, nos plantea una idea distinta de ciudadano a partir de la crítica que hace al ciudadano moderno. El ser político que nos plantea se caracteriza por la acción y el discurso en el espacio público-político para mostrar su libertad e identidad, mediante el pensar y el juzgar las acciones que realiza o realizan los demás. Es un ciudadano consciente del mundo humano y la pluralidad propia de ese mundo. Tiene la pretensión de comprender la realidad en vez de conocerla. En este orden de ideas, el concepto de ciudadano arendtiano, lo podemos definir siguiendo a María Teresa Muñoz, como el espectador reflexivo, que es también un actor.

Entonces el ciudadano lo configuramos como el hombre que actúa teniendo en cuenta la existencia de otros en el mundo que comparten, propendiendo por mantenerlo porque es allí donde la libertad humana se hace perceptible. Su actuar entonces involucra las facultades mentales superiores: pensar, juzgar, comprender y argumentar, dando forma a un sujeto reflexivo que llena de sentido la experiencia que tiene en y con el mundo.

CAPÍTULO SEGUNDO

2. La violencia de la esfera social en la formación del Estado colombiano

En el capítulo anterior trabajamos la idea de ciudadano de Hannah Arendt. Además, hablamos del tipo de hombre que se empieza a desarrollar desde la perspectiva del Estado-nación que está determinado por la cuestión social, donde lo privado se apodera de lo público, aparece el imperio de la norma y la conducta, y se hace de la necesidad el fundamento del actuar a través del trabajo. Ahora miraremos como ese fenómeno aparece en la formación del Estado colombiano.

En este segundo capítulo revisaremos las condiciones políticas y sociales que vivió el país entre 1863 y 1886, considerando de gran importancia la preponderancia que tienen las transformaciones sociales de medio siglo que generan un liberalismo basado en el libre cambio, desarrollando una cultura del individualismo y donde se da la autonomía de las regiones. La historia muestra que durante mediados del siglo XIX había un país convulsionado por las luchas políticas y sociales, por el afán inusitado de generar una política de libre cambio pretendiendo entrar al mercado internacional. Lo que no ha permitido la construcción de un Estado y una nación como lo habían soñado los héroes de la independencia. La creación de un imaginario de nación creado en el fragor de la lucha, deja entrever una disputa por el poder entre los bandos en contienda, donde prima el control por el Estado y no la formación del mismo.

Esto lleva a que la influencia europea moderna empieza a configurar la realidad del país que sale de un periodo de colonia, donde sigue presente la cosmogonía medieval implantada por España. Empieza a implementarse entonces el Estado burgués, creando el Estado-nación, donde la sociedad planteada por los criollos, reemplaza a la sociedad medieval de castas españolas. Lo que tiene lugar a la incursión de la esfera social y la clase burguesa criolla, que está ligada a

características “relaciones productivas” que atajan un desarrollo capitalista, jalonado por el ímpetu industrial. Aparece entonces la clase burguesa dirigente o la “clase empresarial”.

Este sector social alcanza a crear un desarrollo capitalista, por ejemplo: el incipiente desarrollo de Antioquia a partir de la expansión minera local; razón que se atribuye a que en Antioquia no se vivió la crisis minera, que sí sufrió la mayor parte del país, debido a que en la primera mitad del siglo XIX en Antioquia se generaron oportunidades de inversión (pues allí se obtuvo inversión extranjera) por tanto, se desarrolla una nueva industria en Barranquilla, Bogotá y Cartagena, produciendo un avance en la interacción económica interna gracias a la extracción de oro en Antioquia, que se sacaba a través de los caminos de herradura hasta los puertos de Cartagena, para luego embarcarlos a Jamaica, y desde allí, enviarlos a los Estados Unidos e Inglaterra. Surge entonces una mano de obra móvil, apetecida por el mismo desarrollo exportador que empieza a generarse gracias al auge de las relaciones comerciales internas. Aquí esta actividad se empieza a mirar ya no como un foco de economía precapitalista, como lo era en el siglo XVIII, sino como un elemento que impulsa el desarrollo capitalista. Por eso es importante anotar que el siglo XIX es un periodo de transformación, aunque lenta debido a la frágil incursión de Colombia en el mercado global.

Por eso las luchas y guerras obedecen a la exportación como camino hacia el progreso, donde los dirigentes liberales, conservadores y la clase empresarial, atendiendo la necesidad de incorporarse al mercado mundial y considerando el bajo desarrollo de una dinámica de mercado interno, se ven en la necesidad de crear un desarrollo exportador con el comercio exterior. Entonces fue necesaria la construcción de un sujeto que se adaptara a las condiciones de la economía naciente en el país, esos saberes estaban contruidos a partir de la biología moderna, donde los

portadores de los nuevos saberes eran los médicos, que entraron a configurar el sujeto útil para la época, que no era otro que aquel sujeto activo, productivo y práctico (Díaz, 2008, pág. 46).

De este modo, la hipótesis que planteamos en esta parte del trabajo es: que a partir de la implementación en Colombia de las constituciones políticas de 1863 y 1886, es la incursión de la esfera social y la clase burguesa-criolla en el espacio público-político que busca configurar al ciudadano bajo las premisas eurocentristas de civilización, desarrollo y progreso, todo esto planteado desde la Ilustración y el positivismo. Lo que devino en la lucha por el poder y las formas de gobierno dando origen a diversas guerras y a los intereses individuales sobre los colectivos, que daban cuerpo a una política excluyente, que configura el Estado desde la violencia y el control del cuerpo para la fuerza productiva del país.

2.1. La esfera social: la manifestación de la norma, la conducta, y la utilidad productiva como formas de alcanzar la ciudadanía

Desde la perspectiva de la modernidad, la política tiene una visión diferente a cómo se había entendido y desarrollado en épocas anteriores, la cual se manifiesta en Colombia durante el proceso de formación del Estado. Vamos a hablar de las manifestaciones de la norma, la conducta, la disciplina, la desigualdad y la obediencia de lo social en la esfera pública como elementos constitutivos de los individuos a partir de la Edad Moderna. En su texto *La condición humana*, Arendt considera que la sociedad espera que sus miembros actúen de una misma forma y para ello es necesario imponer normas y leyes que producen una conducta y con ella la normalización de los miembros (1974, pág. 62). De esta forma el Estado aparece como un aparato regulador de la

conducta de los hombres. Lo cual se da gracias a las nuevas relaciones que aparecen con lo social, la preocupación política no es gobernar sino administrar el Estado.

Con la sociedad se introducen las actividades de la familia, que antes eran propias de la esfera privada, gracias al fenómeno social, en la esfera pública, haciendo así que lo político se vuelva una administración doméstica (Arendt, 1974). De este modo, superar los condicionamientos y el dominio que se daban en la casa, que era imperioso separar de la *polis* para llegar al ser político, con el surgimiento de lo social aparece en el espacio público. Con ello se pervierte la política, debido a que esta requiere de la superación de la esfera privada.

La “sociedad” afirma Arendt: “es el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana, y su forma política de organización se califica con el nombre de 'nación’” (Arendt, 1974, pág. 47). En consecuencia, el carácter económico de la familia es la que configura al hombre político. Ya no será el hombre con su acción, sino con su capacidad económica el que alcanza la esfera política. De esta forma, la esfera privada que era necesaria superar, se convierte en reguladora del espacio público-político.

Por consiguiente, aparece el dominio de la burocracia en los asuntos políticos, desarrollando una administración económica de dicho espacio. Entonces, todo dependerá de la utilidad y la productividad de lo que se hace, en aras de acrecentar la riqueza del naciente Estado, donde lo que surge es la idea de nación, que no es más, que la organización de las familias teniendo como base la riqueza económica.

Ya indicamos que en la modernidad el espacio público es tomado por la esfera económica. La Revolución Industrial es un ejemplo del cambio que se da en la concepción del trabajo; la mano de obra como fuerza para el desarrollo de las naciones va a ser un discurso puesto en práctica por y para la producción. De allí que el modelo económico medieval no funcionara. ¿Podía ser útil la

esclavitud como forma de producción para el nuevo modelo que requería una sociedad que comprara lo que se producía en las fábricas?

Al cambiar el modelo económico se requería de otra forma de organización de la sociedad y al mismo tiempo del Estado, por lo tanto, la política se ve afectada en la medida en que el fin de ella que era la libertad, se vuelve otro: la felicidad del pueblo (Arendt, 2006, pág. 80). El problema de la felicidad es que se determina por la solución de las necesidades de los individuos, esa solución se logra a través del trabajo. En el caso de la Colombia del siglo XIX, esas necesidades estaban determinadas por lo económico, pues era un territorio en el que dominaba el modelo económico colonial que ya obsoleto sumía al país en la pobreza. Y como afirma Arendt, “la pobreza, es en sí un fenómeno político, no natural, resultado no de la escasez, sino de la violencia y la usurpación” (2006, pág. 83). Debido a la usurpación violenta realizada durante casi cuatro siglos que duró el proceso de conquista y colonia realizado por España, lo que queda para formar el Estado es un territorio con una gran precariedad económica. Así lo plantea Jenny Pearce cuando afirma:

La república de la Nueva Granada rigió de 1830 a 1858 en un país pobre y aislado con una población de poco más de un millón de habitantes. La comunicación entre las regiones se hacía a través de las costas y los ríos y de precarias rutas a través de los Andes. Además de no haber sido nunca una colonia rica, La Nueva Granada quedó descapitalizada tras las guerras de independencia (1990, pág. 29).

Es en ese entorno donde se empieza a forjar el Estado colombiano. Dentro de una forma de organización como es la sociedad moderna, con su fenómeno social, que es excluyente y desigual –aunque busca ser incluyente e igualitaria–, porque para la sociedad es inherente la exclusión y la desigualdad. De allí que se hable de castas sociales o estratos sociales, que buscan, no diferenciar a los sectores de la población, sino hacer una taxonomía de esta. Si durante la colonia la estratificación social estaba dada así: españoles, criollos, mestizos, indígenas y negros esclavos; luego de la independencia, solo desaparecen los españoles, y los criollos toman la punta de la

pirámide social. Pero las relaciones siguen sin un cambio fundamental, porque los criollos van a ser los hacendados y los comerciantes, y serán quienes dominen la economía del nuevo país.

De esta forma, “... Lo social en cada estrategia biopolítica es el modo específico como se planteó y se dio respuesta a los problemas sociales que surgían como parte del proceso de industrialización [...]” (Díaz, 2008, pág. 54). Toda la fuerza de trabajo que había quedado luego de la independencia fue necesario reclutarla durante gran parte del siglo XIX para la producción industrial y el Estado. El problema que se planteaba era cómo formarlos para el nuevo sistema económico y las necesidades de un Estado republicano. Para lograrlo, “la biopolítica forma lo social [...] en tanto que gestiona la vida de los pobladores de un territorio determinado, organizándolos en función del modo de vida capitalista, es decir, moderno” (2008, pág. 54). Para esa gestión se realizaron unas series de políticas que buscaban, como dice Jorge Conde Calderón, la invención de un ciudadano.

Una de esas políticas tenía que ver con la conformación de una conducta y una obediencia a las normas y la ley que la república y la sociedad exigen a sus ciudadanos.

La república se forma de ciudadanos, estos dispuestos a mantener esas garantías [libertad, propiedad y seguridad individual]. Obedecer y defender el gobierno establecido, es la obligación de todo hombre de bien; y si fuere necesario perder la vida, estamos todos obligados á ello por un deber de conciencia y de patriotismo. La Religión y la Patria así nos lo enseñan (Conde Calderón, 2009, pág. 91).

Por su parte Hannah Arendt, considera que “A este respecto no es de gran importancia que una nación esté formada por iguales o desiguales, ya que la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una sola familia con una sola opinión e interés” (Arendt, 1974, pág. 61). En consecuencia, la desigualdad o la igualdad no son relevantes en la sociedad puesto que independientemente de la condición se les regula y se les controla de la misma manera,

porque se les homogeniza. Para ello, la organización los ubica en el lugar correspondiente, de tal manera que sea útil al modelo económico y político.

La homogeneización de los individuos a partir de la norma y de la ley, reflejada en la conducta y la obediencia, permite que los hechos humanos puedan ser medibles y cognoscibles por las nuevas ciencias; es así como “la conducta uniforme que se presta a la determinación estadística y, por lo tanto, a la predicción científicamente correcta, apenas puede explicarse por la hipótesis liberal de una natural ‘armonía de intereses’, fundamento de la economía clásica” (Arendt, 1974, pág. 66). Los intereses que se armonizan tienen que ver con la libertad de opinión, la propiedad privada, la seguridad individual. Esto quiere decir, que los asuntos que pertenecen a la administración privada son los que regulan las relaciones públicas que se convierten en la felicidad del pueblo. Con el aconductamiento de los individuos se puede predecir lo que pueden llegar a ser y hacer, dos condiciones relevantes para el Estado-nación y su biopolítica.

En ese contexto, con el transcurrir del siglo, el control social de la población con el fin de garantizar la libertad, la propiedad, el honor y la seguridad personal de los ciudadanos, pasó a convertirse en asunto prioritario e imprescindible junto con la elaboración de códigos de policía de irrestricto cumplimiento (Conde Calderón, 2009, pág. 91).

Empieza a aparecer la administración de lo público a partir de políticas que buscan defender y garantizar los derechos de los ciudadanos. De esta forma, se da una limitación a la libertad de acción, sin embargo, hay que anotar que para los ilustrados los hombres eran libres dentro de la ley. No en vano una famosa frase de Santander era: “colombianos las armas os han dado la independencia, las leyes os darán la libertad”.

Por lo tanto, las medidas policivas buscaron dividir la población entre los individuos aptos para vivir en la nueva sociedad que los notables esperan construir, en su sueño de un orden

republicano, y quienes no eran considerados para hacerlo en comunidad. Los primeros eran aquellos que se ceñían al cumplimiento de las normas y las leyes, respetaban las autoridades, expresaban cumplir su juramento a la constitución y daban muestra de sacrificio y lealtad por el sistema de gobierno republicano. Es decir, reunían las condiciones para llegar a convertirse en ciudadanos (Conde Calderón, 2009, pág. 94).

Es así, como aquellos que seguían y cumplían las leyes y las normas eran considerados ciudadanos. Por lo tanto, la ciudadanía y ser libre, no se alcanzó con el hecho de lograr la independencia, el camino para ser libre ponía un obstáculo más: las normas y las leyes impuestas ahora por la sociedad burguesa-criolla.

De esta manera, en el discurso de la sociedad moderna y su forma de producción económica y política encontramos que es determinante la exclusión política, en la medida en que construye el Otro². El que cumple la ley es ciudadano quien no lo hace no lo es. El primero es una persona normal, el segundo un anormal. En este sentido Hannah Arendt, afirma que, con la conducta y la obediencia, se creó al hombre social. “La [...] economía solo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales” (Arendt, 1974, pág. 64).

En este mismo sentido, Díaz afirma que: “La producción del Otro como cuerpo degenerado fue pues necesaria para la producción de “nuestro” hombre moderno: sano, fuerte, vigoroso, trabajador, en suma útil” (Díaz, 2008, pág. 63). El hombre moderno más que un ser político devino en un *homo laborans*, donde la utilidad productiva, es decir, su fuerza de trabajo era el valor ético y moral de los individuos. Por lo tanto, el ocio y la mendicidad serán catalogadas como

² María del Pilar Melgarejo y Santiago Castro-Gómez, toman esta categoría en sus trabajos, para revisar el fenómeno político durante el proceso de construcción del ciudadano colombiano a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

manifestaciones de un hombre degenerado, en la medida en que no aportaba para el desarrollo de la nación.

La producción para el desarrollo se daba gracias a que: “La economía-mundo capitalista dispuso una red sobre el cuerpo mundial en la que los nodos-estado regulaban el orden interno de los cuerpos nacionales (redes económicas sobre el territorio nacional, constitución de ciudadanos-trabajadores) y las relaciones interestatales” (Díaz, 2008, pág. 61). El trabajo se estableció como una de las formas de adquirir la ciudadanía, no porque lograra que el ciudadano trabajador lograra superar las necesidades biológicas, sino porque correspondía a las exigencias productivas de la sociedad. La otra forma de adquirir la ciudadanía era por medio de la violencia, muchos de los nuevos ciudadanos encontraron en la guerra la manera de alcanzar la ciudadanía.

2.2. La guerra en la conformación del Estado colombiano y el acceso a la ciudadanía de los agentes de la violencia en el siglo XIX

En el apartado anterior trabajamos lo que fue una forma de alcanzar la ciudadanía en la Nueva Granada, esa forma fue la obediencia a las normas, la ley y la utilidad productiva, es decir, el ciudadano-trabajador. Pasemos ahora, al otro camino que algunos usaron para llegar al mismo destino. Gonzalo Sánchez Gómez considera que:

La guerra en Colombia durante el siglo XIX no es negación o sustituto, sino prolongación de las relaciones políticas. La guerra, podría decirse, es el camino más corto para llegar a la política, y mientras las puertas que podrían considerarse como normales permanecen bloqueadas (las del sufragio, por ejemplo), ella constituye en muchos aspectos un singular canal de acceso a la ciudadanía (Sánchez Gómez, 2008, pág. 16).

La guerra como la plantea Sánchez Gómez se convierte en otra forma de la política. En el caso colombiano parece confirmarse esta teoría en la medida en que las guerras son el hilo

conductor y la fuente de la construcción del elemento político del Estado: la Constitución. En ese sentido entonces la guerra no es un camino para llegar a la política sino que es la política misma, debido a que permite el acceso a la ciudadanía de los que participan en la guerra y que estaban excluidos de la participación política.

Con el uso recurrente de la guerra, la violencia propia de esta, se instrumentalizó, lo que llevó a que cada vez que aparecían las diferencias, la forma de resolverlas era por medio de las contiendas. Guerra y política son prácticas colectivas simétricas e indisociables en el siglo XIX. En efecto, la memoria política del siglo XIX en Colombia se construye sobre la base de una doble referencia: desde el punto de vista de la primera, la historia nacional aparece como una historia de guerras y batallas (Sánchez Gómez, 2008, pág. 15).

De esta forma, el eje fundamental de la historia política del país, no es otro que la violencia, por lo tanto, la capacidad de diálogo y la posibilidad de acuerdos razonables no se pudieron realizar en una sociedad donde lo que se buscaba era la homogeneización de los individuos, la normalización de estos. Y ese objetivo solo era alcanzable por medio de la violencia, era necesario violentar su singularidad y su particularidad para alcanzar el sueño de la nación. En ese orden de ideas lo que se observa es que la violencia se volvió un instrumento político. Al respecto Hannah Arendt nos dice:

Hay dos clases completamente distintas de violencia: una es puramente instrumental y se extingue cuando hemos conseguido el fin; y otra es la actividad en la que me confirmo a mí mismo: yo soy. Esta actividad tiene que repetirse una y otra vez. Pero también la primera es ilimitada, por cuanto la violencia provoca violencia (2006, pág. 666).

La violencia que encontramos en los conflictos armados del país, es la violencia instrumental que es ilimitada debido a que genera más violencia; es por eso que nos encontramos con guerras o conflictos armados que aparecían cada dos o tres años, y que como apunta Jenny Pearce fueron más de sesenta y cuatro.

Al respecto de la violencia y su instrumentalización en la esfera política, Claudia Hilb afirma:

.... podríamos distinguir una violencia que se propone un objetivo determinado— desde un asesinato político hasta la destitución de un gobierno de una violencia que se instrumentaliza duraderamente como medio para fundar o constituir una política. Esta última sería, en sentido propio, la violencia que se propondría como sustituto del poder: la instrumentalización de la violencia tendría como fin la perpetuación de la dominación (2007, pág. 130).

La perpetuación de la violencia en la conformación del Estado sustituyó el poder. Esa forma de poder se convierte en dominio no solo a través de la violencia sino también por medio de la normalización de los hombres. El hombre neogranadino experimentó unas relaciones de poder completamente contrarias a lo que se puede concebir como poder político. O como lo entendemos en este trabajo siguiendo las ideas de Hannah Arendt, donde lo político tiene que ver con el poder y no con el dominio. Y ese poder es la capacidad de construir o crear un espacio donde los hombres puedan mostrar su libertad.

Precisamente como lo que se desarrolla en el espacio público en el territorio colombiano, está determinado por lo social, y las formas de acceder a la condición política es por medio del trabajo y la guerra, entonces: “.... si hay algo que obsesiona en el devenir histórico y en la cotidianidad de este país es la no resolución de los contrarios, su terca coexistencia, como si formaran parte de una cierta disposición natural de las cosas” (Sánchez Gómez, 2008, pág. 13). La violencia y la guerra se volvieron un fenómeno natural en el país, gracias a la recurrencia a ellas para solucionar los conflictos y las diferencias, es así como se despliega toda una práctica donde coexisten los contrarios sin llegar a una resolución.

La lucha o la disputa entre los bandos se desarrollan por el control del Estado, es decir, por la maquinaria gubernamental que es el Estado Moderno. Lo que no es otra cosa que el control, como se le conoce, de la burocracia. A continuación, tomamos una cita extensa de Gonzalo

Sánchez que nos permite observar una radiografía de los conflictos en lo que respecta a la intencionalidad política.

... las guerras civiles que dominan la historia política del siglo XIX —y cuyo número se hace llegar hasta catorce (Jenny Pearce cuenta que a lo largo de la historia son más de sesenta y cuatro) — son confrontaciones y movilizaciones armadas que expresan en lo fundamental rivalidades entre las clases dominantes, alinderadas indistintamente en los nacientes partidos políticos, el liberal y el conservador, que han sobrevivido casi que sin solución de continuidad hasta hoy. Podríamos agregar que la guerra en el siglo XIX es no sólo una aventura llena de peripecias propiamente bélicas y de intrigas pasionales sino, ante todo, el escenario de definición de jefaturas políticas, candidaturas presidenciales, controles territoriales, en una palabra, de relaciones de poder. Lo que se juega en ella, por tanto, no es la toma del Estado, o el cambio del sistema, como en las revoluciones, sino simplemente la participación burocrática, la incorporación al aparato institucional de las fuerzas ocasionalmente excluidas (2008, págs. 17-18).

Esas relaciones de poder como apunta Sánchez, son de dominio y control no solo el territorio sino también la población. La política que se desarrolla en el país está construida desde relaciones de poder que someten a los otros a partir de la norma y la ley, incluye a unos y excluye a otros. Tomando las palabras de Arendt, lo que surge no es el gobierno de los hombres sino el gobierno de las leyes. Esto trae dos consecuencias, la primera, la formación de la conducta y con ella el conocimiento de las acciones humanas; y la segunda, la anulación del consenso dialogado donde la política se fundamenta en incluir las diferencias acerca del mundo que tienen los hombres.

Además, en esas luchas no hay un cambio en el sistema, lo que se da es la introducción de las ideas, liberales en el caso de la constitución de Rionegro, que si bien, introduce las garantías que la nueva élite social requiere (comerciantes, industriales, artesanos), transforma al resto, a los Otros, en una masa uniforme que participa de la vida pública desde su capacidad de labor, es decir, su trabajo.

... Se trata en este caso del debate sobre las condiciones de inserción periférica del país en la órbita capitalista y, especialmente, en la división internacional del trabajo que se planteaba bajo la forma de una opción entre manufacturas o materias primas como base de nuestra competitividad en el mercado mundial (Sánchez Gómez, 2008, pág. 18).

La esfera económica regula la política. De allí, que la constitución de Rionegro responda a las necesidades o intereses del sector productivo. En ese sentido el modelo colonial no es pertinente y al igual que en los Estados Unidos de América, donde la guerra entre el norte y el sur estaba basada en la abolición de la esclavitud, porque una sociedad esclavista era inapropiada para la sociedad industrial, en tierras colombianas sucede algo muy parecido. Esto implica que la derogación de la esclavitud no responde a nobles intereses políticos sino a un interés económico.

Ese interés se da en la medida en que se forma una masa trabajadora que vende su fuerza productiva y produce para la industria y al mismo tiempo forma una masa que consume lo que ella misma fabrica, lo que no es otra cosa que una actividad cíclica que Arendt denomina labor y que es prepolítica.

El uso de la violencia fue la constante durante el primer siglo de independencia sin ser relevantes las soluciones inmediatas que se obtuvieron. En definitiva, sin importar el resultado de estas guerras, ellas no minaron los cimientos de la llamada “república señorial”: la hacienda, la Iglesia y los partidos. Es probable que al terminar el siglo XIX estos tres tipos de asociaciones hubieran reforzado más bien su papel de ejes articuladores de la vida social, cultural y política de la nación apenas en ciernes (Sánchez Gómez, 2008, pág. 24). Con la aparición de nuevas constituciones los logros que alcanzaba un sector, por ejemplo, los liberales con la constitución de 1863 y la expropiación de las tierras a la iglesia, no se perdían, por el contrario, se luchaba para mantenerlos.

2.3. La regeneración y la constitución de 1886: las dinámicas en la construcción del cuerpo social

A partir de este momento vamos a hacer un rastreo de lo que buscó la Regeneración desde su lenguaje hasta sus acciones políticas para pacificar el territorio. Esas políticas tuvieron como impulsador a Rafael Núñez quien desde el partido liberal en sus comienzos y luego como conservador empezó a buscar fórmulas que limaran las asperezas entre los dos partidos y consolidaran una unidad nacional. Para ello era necesario generar unas acciones como: educar a la población, implementar leyes y normas y catequizar, estas prácticas se denominaron: la Regeneración.

María del Pilar Melgarejo en su texto *Trazando las huellas del lenguaje político de la Regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional* considera que: “Varios han sido los registros a partir de los cuales la crítica sobre el siglo XIX latinoamericano ha interpretado el discurso político: ordenar, educar, pacificar, disciplinar; en concreto un mismo propósito: *civilizar al otro*” (2008, pág. 280). Civilizar a quienes estaban “estropeando” la formación de un Estado fuerte era lo que buscaban los líderes de la Regeneración. Para tal propósito era necesario la disciplina, el orden y la educación. A través de esos mecanismos se podía formar un tipo de hombre que respondiera a las exigencias de la ciudadanía republicana, para lo cual fue necesaria la construcción del Otro como contrario.

Melgarejo afirma que la fuerza política de la metáfora regeneración, y su capacidad de incluir los demás registros de lectura se encuentra en que convierte a la vida en un objeto (2008, pág. 280). Entonces lo que buscaban con esas políticas era llevar a la población a una vida nueva y esa era la vida del ciudadano, que era un hombre con derechos y deberes. Ese afán de Núñez de regenerar al pueblo, se debía según Jaramillo Uribe en su libro *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* a “La crisis moral y religiosa de la conciencia occidental producida por la triple acción de la ciencia, de la técnica y la mundanización absoluta de la vida” (2001, pág. 225).

Para ello, había que actuar sobre la vida y los cuerpos de los individuos por medio de manuales, catecismos, leyes, normas, que a partir de la educación fueran forjando el espíritu político. “Es así como la regeneración, como lenguaje que modeló el ambiente político de los países del continente, emergía como el más apropiado para que la élite letrada promoviera la intervención del Estado sobre la vida de los nacionales” (Melgarejo Acosta, 2008, pág. 281). La objetivación o cosificación de la vida a partir de las prácticas del Estado, permite que se intervenga a los individuos aplicando sobre ellos los conocimientos que aparecen en la modernidad.

Esto ocurre porque las ciencias son capaces de “conocer” las acciones humanas y por lo tanto, capaces de corregirlas, haciendo uso de la escuela, el hospital o la cárcel. “El Estado está preocupado por volver a (“re”) producir, (“generar”) una nueva vida política. El modelo –un sujeto a la vez individualizado y multiplicado– de esa nueva vida política es el ciudadano” (Melgarejo Acosta, 2008, pág. 280). Las instituciones van a permitir que el ideal de la regeneración sea posible, en la medida en que reproducen un tipo de individuo para la sociedad y a la vez regenerar a quienes están con ideas diferentes y que son considerados anormales.

Hemos dicho que en la esfera social se requiere construir la figura del Otro, en el caso de los regeneradores, ese Otro, eran los liberales y la población “degenerada”, ellos eran el objeto de intervención que los regeneradores buscaban “limpiar” por medio de distintas acciones. Había que regenerarlos en todas las dimensiones, morales, corporales y la lengua. La necesidad de limpiar la lengua a través de la gramática, el alma a través de la moral y el cuerpo a través de los manuales de urbanidad hacen parte de todo un programa de regeneración nacional que se pondría en vigencia en varios contextos nacionales (Melgarejo Acosta, 2008, pág. 281).

La intervención de los individuos en todos los aspectos y contextos del territorio buscaba producir el ciudadano que permitiera la unificación de una nación completamente diversa, que

según Núñez tenían unas características que no eran el impedimento para la unificación, porque podían ser modificadas. Esto quiere decir, construir o crear un hombre nuevo, una raza nueva. Con esto ponían fin a la singularidad y la particularidad de los individuos, los unificaban, haciendo que todos tuvieran un mismo interés. Se puede hablar de un tipo de Estado totalitario, donde todos los hombres piensan igual.

Con la homogeneización de los individuos se podían regular o normalizar las acciones o los comportamientos de los sujetos. “Para Núñez el orden político y el orden social, se alcanzarán a través de la ley, pero la ley equipada por la religión católica” (Melgarejo Acosta, 2008, pág. 292). De esa manera, como continúa diciendo Melgarejo, el orden político y social se alcanzaba con la ley pero ahora afirmada con la religión católica. Porque “Una de las ideas más arraigadas en el pensamiento político de Rafael Núñez fue su convicción sobre la importancia de las creencias religiosas como elemento cohesivo y conservador en la vida de los pueblos” (Jaramillo Uribe, 2001, pág. 230).

La religión será el elemento que cohesione a la heterogeneidad cultural que conforma la nación. Desde esa perspectiva el lenguaje político lleva un sustrato metafísico religioso, donde se plantea la posibilidad de llevar a niveles superiores a una población que se encuentra en niveles inferiores, en lo que respecta a la condición política.

La idea de que existe un “espíritu de la regeneración”, encargado de penetrar o irradiar el cuerpo nacional, pertenece, sin duda, a una retórica que le dará fuerza al programa político del gobierno pero que, al mismo tiempo, dejará a la intemperie a aquellos que no quieran actuar bajo sus directrices. La llamada “regeneración práctica” se convierte en una regeneración metafísica, espiritual; esta condición, al estar de cierta manera por fuera del ámbito terrenal, la convierte en una idea inaprensible –solo algunos poseen la verdad- y, al mismo tiempo, totalizadora, pues bajo su sombra se cobijan todos los ideales del gobierno: autoridad, orden, disciplina, paz, ley y religión (Melgarejo Acosta, 2008, pág. 294).

Dos cosas se pueden extraer de la cita. La primera tiene que ver con el ejercicio de la exclusión de quienes poseen otras visiones o ideas y que por lo tanto, no siguen ni obedecen los

lineamientos de las políticas estatales, por lo cual se convierten en los anormales, los degenerados y a los que es necesario regenerar para hacer una raza de hombres que actúen de acuerdo con las disposiciones que el país y la nación requieren para poner fin a las guerras que degeneran el Estado.

La segunda, consiste en la uniformidad que se constituye mediante las políticas regeneradoras donde la pluralidad es sometida a una cura o limpieza, por medio de la autoridad, el orden, la ley, la disciplina y la religión. Para esto, las jerarquías sociales se establecen como las poseedoras de la verdad. En este sentido el Estado se convierte en una fábrica de sujetos, que desde el discurso de la regeneración van a ser los ciudadanos.

Porque esa fábrica que es el Estado considera que hay una semilla viciada que debe ser regenerada. Por lo tanto, los sujetos que habitan el territorio no son ya ciudadanos, sino que deben ser producidos como tal (Melgarejo Acosta, 2008, pág. 300). La producción hace homogéneo a los sujetos, los lleva a actuar y pensar de una sola forma. Independientemente del fin que se haya buscado, el método totalitario se manifiesta en esa producción de un ciudadano que tiene una sola forma de concebir el mundo y la realidad que le rodea.

Entonces, el problema de las guerras tendría su fin con una “paz religiosa; por medio de un régimen concordatario entre la iglesia y el Estado; industrialización como base de las políticas económicas y centralismo político con autonomía administrativa como fórmula para mantener la unidad de la nación” (Jaramillo Uribe, 2001, pág. 235). Estas ideas fueron la base de la constitución política de 1886 promulgada bajo la presidencia de Núñez, lo que implicaba que la paz iba a ser producto de acciones sociales.

Aunque ese era el objetivo de los regeneradores que dio origen a la Constitución de 1886, como apunta Sánchez Gómez, el problema continuó porque no puso fin a la sociedad “señorial” y sus distinciones sociales. Además, no cambió nada porque la lucha era más por hacerse al manejo

burocrático del Estado, desde donde se podían cambiar las formas productivas y económicas de acuerdo con los intereses de las castas sociales que manejaban el sector económico del momento, que por dar cuerpo a un espacio político propiamente dicho.

Para concluir, podemos afirmar que el fenómeno de la violencia representado en las guerras que se desarrollaron durante un siglo, tiene como fundamento la imitación del estado moderno europeo en el país, y con ello el dominio de la sociedad del espacio público-político. De esta manera, los sujetos tuvieron dos formas para acceder a la calidad de ciudadanos: el trabajo y la guerra. En lo que respecta al trabajo, con la llegada de un nuevo modelo de producción y una nueva forma económica, los hombres que acababan de salir del modelo colonial donde eran esclavos, pasaron a ser *homo laborans*, con lo cual se convirtieron en mano de obra productiva y al mismo tiempo en consumidores para el modelo capitalista, de esta forma tomaron un cierto carácter político en la medida en que contribuían al desarrollo económico del país.

Con respecto a la guerra, el uso de la violencia instrumental por parte de los que quedaban excluidos del control del Estado y su forma de administración, vieron en esta la posibilidad de llegar a las esferas del poder burocrático para implantar las políticas que fueran favorables al modelo productivo que les interesaba y consecuentemente formar un tipo de sujeto acorde con ello. Es así como la guerra le permite a los excluidos acceder al espacio político.

Lo anterior termina desarrollando un tipo de política donde lo que impera es el dominio hacia los demás, no existe la concepción del Otro como un igual, sino que por el contrario se desarrolla la dualidad amigo-enemigo, de la teoría política clásica. Es por ello, que las constituciones son más una imposición que acuerdos entre las partes donde a partir del diálogo, se forjara el Estado y la nación.

Además, se puede encontrar como para la sociedad es inherente y propia de su naturaleza la exclusión y la violencia. Por lo tanto, requiere la construcción del Otro que generalmente es configurado como el salvaje, el anormal, el inculto. Con esa configuración aparece entonces la necesidad de limpiar o curar a los sujetos a partir de la disciplina, la ley, y la norma, creando una conducta uniforme y la normalización de los individuos.

Las prácticas políticas y los discursos muestran que los individuos que habitan el territorio no son vistos como ciudadanos, por lo que el Estado debe producirlos, lo cual hace de este una fábrica. El Estado moderno se manifiesta en todas sus características: Las clases sociales, la exclusión, la violencia, las formas de producción, el disciplinamiento de los hombres. Es este constructo político el que da vida a la esfera público-política.

CAPÍTULO TERCERO

3. La representación del ciudadano en la construcción de la nueva nación

En el primer capítulo trabajamos el concepto de ciudadano para caracterizar el tipo de ser político desde el cual miraríamos el prototipo de hombre que se formó en el país. Para ello, tomamos la teoría política de Hannah Arendt, que nos plantea una visión de la política distinta y, en la cual, la acción es el fundamento de la misma, porque permite la aparición concreta de la libertad humana en el mundo. En ese mismo orden, la acción lleva a que aparezca la identidad del actor, dando paso a la singularidad, la pluralidad y el nacimiento de algo nuevo en el mundo.

De esta manera, el hombre político arendtiano es un ser activo que aparece en el espacio público-político que el mundo le ofrece. En ese espacio los hombres muestran sus facultades mentales como el pensamiento y el juicio para significarse y valorar las acciones que realizan. Así, en el primer capítulo concluimos que el ciudadano es un ser reflexivo, capaz de actuar, pensar y juzgar sus propios actos y los actos de los demás, llenando de sentido su experiencia con el mundo, los otros y lo otro que coexisten en ese espacio y que propenden por mantenerlo, porque es allí donde se manifiesta su libertad. De tal forma, que el ciudadano es un espectador reflexivo que es al mismo tiempo actor.

Por su parte, en el segundo capítulo trabajamos las formas como los hombres que acababan de salir de la Colonia, y que en ella eran esclavos, tuvieron dos formas de acceder a la condición de ciudadano: el trabajo y la guerra. Se mostró como en la construcción del Estado que estuvo guiada por la idea eurocéntrica, el fenómeno de lo social es el eje creador del espacio público-político, desarrollando las características propias de la sociedad que se empieza a configurar. Lo que a la postre lleva a la aparición de la violencia, la exclusión y la normalización de los individuos.

Esas prácticas condujeron a la construcción del Otro que permitía legitimar y garantizar la permanencia de las acciones que se realizaban. Ese Otro, era denominado el anormal, el salvaje, el incivilizado, el vago que debía ser sanado para llegar a la condición política de ciudadano. Por ende, no era Otro que se viera y tuviera como un igual. A este se le aplicaron una serie de dispositivos, siguiendo los conceptos de Foucault, para llevarlo a esa nueva vida de ciudadano.

En este sentido, el segundo capítulo nos permitió observar como la guerra y el trabajo fueron las formas de acceder a la ciudadanía por parte de la población, además, el individuo se convirtió en trabajador o el *homo laborans*.

En este tercer capítulo vamos a trabajar las prácticas y dispositivos que fueron usados para dar forma al ciudadano. Mostraremos la oposición que se da entre el trabajador y el ciudadano como espectador reflexivo. Para guiar este ejercicio desarrollaremos la hipótesis de que al no haber una experiencia política propia entre los hombres del nuevo país, sino la forma originada en la modernidad mezclada con algunos elementos que aún permanecían de la Colonia, y teniendo como medios la violencia y el trabajo, los individuos vieron en el héroe de la independencia, en el general de las batallas o en el caudillo político, no a un individuo a quien seguir como paradigma de hombre libre, sino a un jefe a quien debían obedecer. Esto se logró por dos vías: admitiendo de forma pasiva por parte de los hombres ese presupuesto, o por medio de las políticas reguladoras de la sociedad.

3.1. Las prácticas y los dispositivos reguladores formadores de la conducta ciudadana

En esta parte haremos uso de Michel Foucault, quien critica al Estado benefactor al igual que Arendt, aunque con medios distintos. Foucault comparte con Arendt su desconfianza respecto

a la génesis y funcionamiento de lo social y critica también las relaciones de poder modernas y el modelo liberal-democrático al igual que Arendt.

Para Foucault el Estado benefactor contemporáneo desempeña un papel en la profundización de las formas modernas de dominación. Así, argumenta que las concepciones de legitimidad, de las leyes, la publicidad y los derechos, son, en la concepción liberal un remanente del sistema aristocrático-monárquico. Insiste en que estos conceptos, junto con el de democracia, fueron formados por los revolucionarios del siglo XVIII y principios del XIX y que son irrelevantes para las sociedades posteriores. A partir del siglo XX, por ejemplo, ya no es posible hablar de la unidad de la sociedad. Foucault encuentra que han emergido nuevas formas de estratificación y nuevas relaciones de poder.

Las críticas de Foucault son, sin duda, fuertes sobre la sociedad contemporánea. Su propósito consistió en analizar las formas y técnicas del poder moderno. También analiza este tema desde categorías centrales como las de ley, derecho, autonomía, subjetividad, publicidad, pluralidad, lo social, para demostrar que, lejos de limitar la dominación, constituyen su soporte. Su tesis básica es que la modernidad supone la emergencia de una nueva forma de dominación y estratificación.

La originalidad de Foucault está en descubrir las relaciones de poder de la sociedad moderna en otras instituciones distintas a las que vio Marx en la economía, tales como: hospitales, escuelas, prisiones, asilos, ejércitos y familia. Todo ello aunado a la disciplina.

Según Foucault el proceso por el que la burguesía se convirtió, en el curso del siglo XVIII, en la clase dominante políticamente fue ocultada por una estructura jurídica codificada y formalmente igualitaria, y por un régimen parlamentario representativo. Pero, dice Foucault, el desarrollo y generalización de los mecanismos disciplinarios constituyó el lado oscuro de estos

procesos. Estos mecanismos disciplinarios son, los micropoderes que, para él, son esencialmente no igualitarios y asimétricos.

El poder como lo ve Foucault no está localizado en una macroinstitución como el Estado, sino como algo coextensivo al cuerpo social. No hay espacio de libertad entre sus redes, más bien, las relaciones de poder están articuladas con otras clases de relaciones, como las de producción, de parentesco, de familia, de conocimiento, sexualidad y otras. Como dice Foucault, en su obra *Historia de la sexualidad* “el poder está en todas partes, no porque abarque todo sino porque proviene de todas partes” (2007, pág. 113).

Sobre esta base teórica, el filósofo francés nos presenta un análisis inquietante sobre el lado oscuro de la sociedad moderna. Lejos de constituir esta un aumento de la libertad, representa más bien una nueva forma de individualidad, subjetividad, derechos, pluralidad y legalidad, que no son más que un efecto de las relaciones de poder.

Foucault considera que el sujeto jurídico moderno es solo el apoyo del poder disciplinario; la persona legal moderna es una dimensión de la individualidad que, lejos de indicar autonomía, es algo funcional dentro del control disciplinario. La disciplina crea al sujeto, recubriéndolo de relaciones de poder. El individuo moderno es el efecto del poder disciplinario, y cuando este poder se hace más anónimo y personal, aquellos sobre quienes se ejerce, tienden a ser individualizados con mayor fuerza. De allí que la elogiada pluralidad moderna queda criticada por Foucault. Él la reduce a los muchos lugares de las relaciones y estrategias de poder, y a una multiplicidad de individuos fragmentados que ya son producto de esas relaciones de poder. Lo que en Hannah Arendt es el aislamiento en el que empieza a vivir el hombre moderno.

Para Foucault la normatividad que se da en la sociedad moderna, muy elogiada por cierto, por Durkheim, por ejemplo, como elemento indispensable para la integración social, es

simplemente normalización. El vínculo social, dirá Foucault, no es un compromiso moral o un consenso normativo reflexivo, sino una red de estrategias interrelacionadas que se refuerzan entre sí. Para este pensador francés la sociedad moderna es un campo estratégico penetrado por las tecnologías administrativas que desarrollan las relaciones de poder. Estas tecnologías son las que individualizan, nivelan y normalizan.

De acuerdo con Foucault, las solidaridades populares, vale decir, esas que se dan entre los sectores marginados y/o entre aquellas que reivindican sus derechos negados, siempre serán blanco del poder disciplinario. La sociedad moderna, según su decir, tenderá a destruir tales solidaridades, ya que para ella los elementos principales del mundo humano no son la comunidad ni la vida pública, sino, fundamentalmente, los individuos privados y el Estado. De allí que esta sociedad niegue la existencia de nuevas formas de solidaridad y asociación.

Es así como el poder disciplinario forma individuos especialmente para la producción económica de riqueza, conocimiento y consumo. Así las cosas, la sociedad civil moderna solo forma estrategias individualizados que participan, a la manera hobbesiana, en una lucha de todos contra todos, impregnada de poder y de política, entendidos como guerra continuada por otros medios.

Parecería que Foucault solo analizara el lado negativo de la sociedad civil moderna y de sus formas de dominación y de estratificación. Es que como si sobre la base de su teoría no pudiera ya señalar otra categoría de acción, ningún otro modo de interacción y de integración, como si lo hace explícitamente Hannah Arendt, con su concepción de acción política y defensa de un espacio público para la deliberación y la participación.

Foucault fue quizás consciente de esto y, por eso, insistió en que “no hay relación de poder sin resistencias” (1984, pág. 2) y que estas se forman justo en el punto en que se ejercen esas

relaciones. El problema aquí es que el haber igualado a la legalidad y la normatividad con la normalización, a la subjetividad con el dominado, a la moralidad con la disciplina, al discurso y a la verdad con las técnicas de control y a las ciencias humanas con las disciplinas que sirven al poder, las resistencias de que habla se quedan como incapaces de contrarrestar exitosamente el poder.

Habría que vincular estas resistencias a formas prácticas de participación política para una utilidad en la lucha contra el poder o poderes imperantes. Pero esto no lo hace Foucault. Aunque hay que decirlo claramente, para él las estrategias de poder implicadas en la constitución de identidades (el homosexual, el pervertido, el delincuente, el loco, el criminal, etc.), no deben enfrentarse para que sean liberadas y consideradas naturales, sino para que sean desafiadas no solo las evaluaciones morales de lo normal y de lo perverso, por ejemplo, sino la tendencia normalizadora misma, para rescatar el que nos entendamos a nosotros mismos por medio de nuestra sexualidad, para poder decir lo que realmente somos.

El análisis foucaultiano quiere presentar una utilidad: descubrir las estrategias de poder en los regímenes de poder/conocimiento, con el fin de cuestionar su forma global y unitaria, desde donde pretende normalizar a los individuos, revelar el carácter histórico y por ende contingente de estas formas normalizadoras.

De acuerdo a nuestro propósito investigativo hemos hecho un breve acercamiento a la idea de la política que plantea Foucault. De esta manera trabajaremos a partir de este momento el concepto de dispositivo que Michael Foucault trabaja en su obra *Vigilar y castigar* (2002), donde se ocupa de la formación y del funcionamiento del dispositivo disciplinario, que es una forma de ejercicio del poder que tiene por objeto los cuerpos individuales y que busca hacerlos políticamente dóciles y económicamente provechosos. La disciplina va a construir desde el cuerpo un tipo de

individuo que es sujeto del poder y las relaciones de dominio, que tanto la política como la economía necesitan en un momento determinado.

A partir del disciplinamiento los cuerpos se hacen dóciles y pueden ser manipulados bien para la producción, como *homo laborans*, o para la política como ciudadano. “Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (Foucault, 2002, pág. 82). En este sentido, la disciplina permite la construcción de unos individuos que responden a necesidades específicas y pueden ser controlados a partir de otros dispositivos, como la escuela o el hospital. Según Foucault el surgimiento de la disciplina tiene su origen con la aparición de un arte del cuerpo. En este sentido, encontramos que desde la postura foucaultiana las relaciones políticas en la práctica son el dominio y el control, lo cual se opone a la idea arendtiana de la política. Sin embargo, es necesario decir que para Arendt no es extraña esta condición, incluso su crítica a la forma política nacida en la modernidad se debe a ello.

Con respecto a la disciplina Foucault considera que:

El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés (2002, pág. 83).

Es así como el acto de disciplinar tiene como fin hacer útil el cuerpo de los hombres. Lo que Foucault llama arte del cuerpo se fundamenta en la concepción del hombre máquina, que en cierta forma se cimenta en Descartes. Con la modernidad aparece el hombre como sujeto cognoscente y como objeto de conocimiento. Es gracias a ser objeto de conocimiento como se puede en primera instancia construir los individuos y, en segunda instancia, controlarlos, porque el hombre puede controlar aquello que hace con sus manos, y el hombre moderno es producto de la mano del hombre. Así lo plantea Arendt en su libro *La Condición humana*.

La perspectiva de construcción de los individuos a través de los dispositivos, los lleva a verse desde lo que los discursos enuncian. Estos se manifiestan tanto en lo práctico como en lo teórico, dando forma a unas acciones medibles, cognoscibles, manipulables y controlables. Si algo despliegan los dispositivos es una autopercepción que concibe como natural los fenómenos y la conducta de una comunidad.

Lo anterior se da porque los discursos aparecen como unos saberes que teniendo como premisa la verdad son seguidas sin ningún tipo de contradicción. Lo cual determina la red de relaciones que se establece entre: elementos heterogéneos, discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no dicho. En estos elementos encontramos un campo de saber que producen las relaciones de poder (Foucault, 1992, pág. 83). Es entonces a partir de los saberes como se puede rastrear el dispositivo. Lo que quiere decir que el dispositivo permite la emergencia de forma empírica y concreta de los enunciados, que por medio de las prácticas se van desplegando y transformando con el tiempo y terminan configurando una subjetividad específica.

Por su parte, Gilles Deleuze, considera que el dispositivo es “una especie de ovillo o madeja. Un conjunto multilineal, compuesto de líneas de diferente naturaleza, que se puede acercar o alejar una de otras” (1990, pág. 25). Con esta característica el dispositivo se manifiesta desde varias y distintas fuentes, que pueden concordar o no. “Y esas líneas del dispositivo, no abarcan ni rodean sistemas, cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes y forman procesos siempre en desequilibrio” (pág. 25). Los dispositivos actúan en todas las dimensiones de los sujetos aunque no completamente, lo que permite aparentes puntos de escape, por lo que Deleuze termina diciendo “Cada línea está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada) y derivaciones. Los objetos

visibles, los enunciados formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición, son como vectores o tensores” (pág. 25).

En esta medida los dispositivos se mantienen activos y buscan llegar a los espacios que se encuentran ajenos a ellos. Esos espacios pueden ser el lenguaje, lo ético, lo tradicional, etc., en los cuales pueden ingresar e introducir su saber, y con ello dar forma a los individuos de una comunidad. Es así, como el dispositivo se mantiene en tensión y lanzado a puntos de contacto, haciendo que los hombres estén en la misma condición porque son ellos quienes hacen transitar los dispositivos.

Según Martínez Posada (2010, pág. 158) los dispositivos son máquinas para hacer ver y hacer hablar, como en el caso de los discursos gubernamentales, en los cuales no solo se busca crear una subjetividad desde lo epistemológico, lo moral y lo político, generando unas normas biopolíticas, sino también involucrar a los individuos concretamente, que son diseñados en su cuerpo y su mente (anatomopolítica) para la producción de afectos y deseos en el marco de una generación del capital.

El mundo de la vida poco a poco es colonizado con discursos provenientes de la ciencia y la técnica, que pretenden construir una subjetividad, muestran una producción de imágenes de distintas sociedades, se despliega una dominación simbólica desde el punto de vista del conocimiento. De allí, que como afirma Castro-Gómez (1998, pág. 169), el papel del *conocimiento* en la consolidación hegemónica de los sistemas abstractos y en la reproducción simbólica del mundo de la vida, sea el resultado de los discursos formadores de un tipo de sujeto. Lo cual conduce a que desde la práctica, los dispositivos discursivos se hagan concretos en el *modus vivendi* de los individuos.

De esta manera, los dispositivos construyen la realidad de los sujetos basados en los discursos de las ciencias o en los saberes especializados, creando una subjetividad que propenda por los intereses de la sociedad y el Estado. Estos dispositivos son los que terminan generando la conducta y la homogeneización de los hombres. Aunque no son perceptibles por los puntos de fuga que deja y que permite a manera de apariencia hacer creer que se está por fuera de los alcances de los dispositivos.

Es una apariencia porque en lo no dicho el dispositivo deja abierta la posibilidad de seguir construyendo saberes, que llevan a la introducción de más población al círculo que maneja y controla el dispositivo. En el caso de la sociedad moderna, ese círculo es la producción para un sistema capitalista. Y en ese sistema el tipo de subjetividad que es necesario crear es la del *homo laborans* configurado desde los derechos civiles.

Veamos ahora algunos de los dispositivos que se pusieron en práctica en el país durante la conformación del Estado y cómo se desarrollaron.

3.2. Los dispositivos en la creación de la nación: El catecismo, la catequesis y la escuela

Castro-Gómez en su ensayo *Latinoamericanismo, modernidad, globalización*, nos dice: “el colonialismo no desapareció, simplemente cambiaron sus formas de actuar” (1998, pág. 169). La nueva colonización ahora es un ejercicio de dominio y control que mezcla lo colonial con lo moderno. Durante el proceso de construcción de la nación, los intelectuales recurrieron al catecismo como instrumento para dar a conocer la nueva forma del Estado, con esta herramienta usada por los cristianos hicieron llegar a los pobladores las ideas que debían defender y que configurarían al ciudadano. La pedagogía de la nacionalidad se desarrolla siguiendo la práctica

cristiana de evangelización, ya que si la herramienta fue el catecismo el método fue la catequesis. Ya no se impartía la doctrina cristiana sino la doctrina del nuevo individuo y lo que se le exigía como deber y se le asignaba como derecho.

Conde Calderón en su libro *Buscando la nación*, muestra en el capítulo la invención del ciudadano, cómo en la pedagogía para formar a ese ciudadano se hizo uso de los catecismos políticos para dar vida a un ciudadano republicano, católico y libre (2009, pág. 63). Se pusieron en marcha prácticas para llevar a los individuos, a una forma de ciudadanía que era necesaria para la nueva sociedad que se estaba construyendo en el país y, que estaba en boga en Europa. Siguiendo al autor antes mencionado, el catecismo tenía dos significados:

El primer significado hacía referencia al interés del Estado nacional en construcción por transformar la realidad social, sus formas de organización y de representación, sus antiguas lealtades y disponerse como herederos de la ilustración española y del reformismo borbónico, ampliar sus atribuciones para nuevos fines: la formación del ciudadano y la construcción de la nación (2009, pág. 64).

Se empezó con poner fin a las estructuras sociales heredadas de la Colonia, y para tal propósito se requirió empezar a educar a una población por medio de las herramientas que estaban a la mano. Al venir de un largo periodo de colonización donde la religión católica estaba en las vidas de los pobladores, el mejor recurso no podía ser otro que un catecismo, así como lo estaban usando los otros países hispanoamericanos. Ese cambio de organización social estaba determinado por las ideas ilustradas europeas, a partir de las cuales se le empezó a dar cuerpo al Estado desde las estructuras organizativas y la división del poder surgidas de las revoluciones francesa y americana. Además, ese Estado requería una nueva nación formada para la nueva vida política: la vida democrática. Por ello:

El segundo significado se hallaba representado en que por esos años el gobierno empezó a practicar la pedagogía de la nación inculcando en los ciudadanos la conciencia histórica que demandaba el proceso de formación del Estado nacional. Con el nombre de educación “cívico-política” o “historia patria” se editaron cartillas y manuales que, al ser autorizados por el gobierno nacional, fueron incorporados a los planes de estudio (Conde Calderón, 2009, pág. 65).

Además de la catequesis otro dispositivo usado para formar la nación fue la escuela, en ella, los dispositivos articularon a la población que tenía acceso a la educación para construir al ciudadano, mientras que la catequesis se llevaba a la población que carecía de instrucción. De esta manera, la identidad se constituía en una elaboración discursiva articulada a un proyecto político, y solo marchaba si estaba inscrita en él. Con ello, la Independencia pasó a señalar un antes y un después: el hito de unos nuevos orígenes, generadores de tradición y de identidad. (Conde Calderón, 2009, p.65) La tradición se reconfigura a través de los personajes o héroes que produjo la lucha de independencia y la nueva identidad se forma con la creación de un país y un ciudadano, lo que queda planteado en el catecismo de Grau de la siguiente manera:

P. ¿Qué es la nación colombiana, o República de Colombia?

R. La reunión de todos los colombianos.

P. ¿Quiénes se llaman colombianos?

R. Por la constitución son colombianos: 1º todos los hombres libres nacidos en el territorio libre de Colombia, y los hijos de estos: 2º los que estaban radicados en Colombia al tiempo de su transformación política, con tal que permanezcan fieles a la causa de la independencia: 3º los nacidos en Colombia que obtengan carta de naturaleza (art. 4º), y también son colombianos los no nacidos en Colombia que durante la guerra de independencia hicieron una o más campañas con honor u otros servicios muy importantes a la República (art. 84) (Grau, 1824, pág. 25)³.

El catecismo de Grau instruye y catequiza basado en la Constitución de 1863, cuando el país toma una conformación federal. En ella se puede ver que la nacionalidad se obtiene por tres medios: haber nacido en el territorio, los que no siendo del país permanezcan fieles a la independencia y quienes sirvieron durante la guerra. Un hecho problemático para los ilustrados, era la diversidad de la población luego del proceso de independencia, por lo que un primer intento de consolidar una población homogénea era la constitución, de allí, que considere colombiano a quienes poseen las condiciones antes mencionadas. Con ello, buscaban incluir a todos los habitantes del territorio, tratando de borrar las diferencias de nacimiento.

³ Citado por Conde Calderón, 2009, p.65

Las simples diferencias entre los colombianos según su nacimiento intentaron borrarse con el término patria, el cual contenía tanto los derechos del hombre como el valor de cada colombiano para defenderlos así:

R. ¿Qué entendemos por patria?

R. La patria es aquel estado de asociación que protege nuestros derechos naturales de libertad, igualdad, propiedad y seguridad, con leyes justas y equitativas, y con fuerzas reunidas de todos los particulares.

Por esta razón, el catecismo terminaba preguntando:

P. ¿Qué debe significar desde ahora en adelante el nombre de colombiano?

R. Hombre libre, valiente, generoso y justo hasta con sus enemigos, terror del despotismo, flagelos de tiranos y amante y defensor de los derechos del hombre (Conde Calderón, 2009, pág. 66).

En este caso ya no se habla de nación sino de patria, y ella es la asociación de todos los miembros que tiene como fin la defensa de los derechos: de libertad, propiedad, igualdad y seguridad. Esto lo logra por medio de las leyes y con las fuerzas reunidas de los particulares. No dice qué tipo de fuerzas, sin embargo, el nacional si es necesario debe dar la vida por la defensa de la patria, así lo manifiesta el artículo 34 de la constitución de 1863, que habla de los servicios del nacional colombiano.

En ese catecismo ya se construye una subjetividad en la población, ser colombiano, era ser: valiente, libre, generoso –aclarando que lo era hasta con los enemigos-, terror del despotismo, flagelo de tiranos y amante de los derechos humanos. En esta construcción ciudadana están implícitos los ideales liberales que dieron origen a la Revolución Francesa y con ella el ascenso de la nueva clase social: la burguesía. Esta empieza a construir la sociedad de los derechos de los individuos que tiene como logros la libertad y la propiedad. Por eso se requiere que la educación se despliegue en todas las esferas de la vida de los hombres, convirtiéndose en otro dispositivo.

El hombre, en todo país libre, necesita tres clases de educación, una que le habilite para el oficio o carrera que haya de seguir: esta es la educación profesional; otra que le haga conocer sus obligaciones como hombre i ciudadano, i será la educación moral i política, i por último una que le enseñe sus

deberes hacia la divinidad i el fin para que fue creado, esto es, la educación religiosa (¿Qué es la educación? Semanario de la Provincia de Cartagena, diciembre 11 de 1842, No 22).

De acuerdo con la información del semanario, la educación como dispositivo creador de una subjetividad, trabajaba en tres dimensiones humanas: la profesionalización, la dimensión política y moral y la dimensión trascendente. De esta forma como apunta Deleuze el dispositivo no abarca todo el sistema, sin embargo, se bifurca creando otros dispositivos que lleguen a esas partes donde no consigue llegar. Por eso para alcanzar esas otras dimensiones la educación se divide de tal forma que construya al profesional, al político y al ser trascendente a partir de dispositivos particulares con discursos también particulares y saberes especializados.

En el primer caso lo que termina construyendo no es otra cosa que el *homo laborans*, como lo apunta de manera literal, lo prepara para el oficio o carrera, en este sentido, la construcción del profesional va a condicionar la dimensión política y la trascendente. La dimensión política está guiada por considerarse un ser libre, igual y dueño de algo. Ese algo puede ser un bien material o su fuerza de trabajo y va a ser esta posesión la que le dará la posibilidad de ser ciudadano. Así, el colombiano es un *homo laborans* con derechos y una fe cristiana, independientemente de su práctica religiosa, porque con la constitución de 1863, se da la libertad de culto.

Los individuos se forman desde esa configuración que estructura la constitución de 1863 en el capítulo IV artículos del 31 al 35. En ellos se describe a los que tienen el título o categoría de colombiano. En este orden de ideas, la nación se intenta construir a pesar de las diferencias que existe en la población y que es uno de los obstáculos en el alcance de esa meta. No solo son las diferencias ideológicas sino también las diferencias étnicas y culturales las que serán el palo en la rueda en el intento de construir un Estado y una nación unificada.

De allí, que con la Constitución de 1886, con el fin de legitimarla en el presente y poder transmitirla hacia el futuro, el concepto de Nación dice Castro-Gómez, es una “Comunidad

imaginada” de iguales, la cual es una poderosa idea de unificación, con la que se hace una construcción simbólica que ordena y sustenta las formas de identificación individual y colectiva en lo que se refiere a la construcción de ese nacionalismo (2008, pág. 20). Esa comunidad imaginada que plantea individuos iguales, se presenta como lo dijimos antes desde el concepto de patria, la cual, no era otra cosa que la institucionalización de los derechos y deberes de los hombres.

Por su parte, Benedict Anderson en su libro *Comunidades imaginadas*, afirma que la categoría “Nación” emerge como un nuevo nosotros, que está atado a un territorio políticamente delimitado. Además para el teórico irlandés el hablar en la modernidad de la nacionalidad, le da un valor de legitimidad de la vida política, y dice: “En efecto, la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo” (1993, pág. 19). Además, con el concepto de nación se traspasa el concepto de identidad individual a una identidad general.

En este sentido, Chenau dice que: “La identidad nacional no es solamente lo que une a la gente de una nación. La identidad está también construida por las ideas y opiniones de los demás [...] La identidad nacional es ahora parte de la política exterior” (2009, págs. 18-19). Al hablar de identidad vemos manifestada la homogeneidad de los hombres bajo el concepto o el discurso de identidad nacional. El carácter singular de la identidad se evapora en la construcción del todo llamado nación.

3.3. El trabajo y los derechos civiles como medida de inclusión en la esfera política.

El discurso de la productividad por medio del trabajo y el aporte que hacen todos los nacionales al progreso de la economía del país, se convierte en un dispositivo que mueve a los escritores de la época a exigir que sean tenidos en cuenta en la esfera política. Con la constitución de 1863, se da paso a los oficios liberales, y aunque no castiga la ociosidad, para no contradecir el

derecho a la libertad de cada individuo, si vigila a través de la policía a los vagos en los pueblos y ciudades.

En la Nueva Granada el sueño moderno del federalismo fue más el fruto de ambiciones regionales y de intereses encontrados de gamonales y caudillos, por otra parte –dicen los críticos– de sueños intelectuales sin originalidad. Consideraron la constitución de Rionegro como una de las más absurdas Cartas Constitucionales y llamaron a la actitud de los convencionistas que se habían reunido como un “incalificable infantilismo”⁴, al considerar que nada de lo que pretendieron hacer lo realizaron (Jaramillo Vélez, 1998, pág. 35).

Pero no todo como dicen los críticos de las ideas modernistas de los radicales fue malo, se inició en Colombia la construcción del ferrocarril, el país avanzó intelectual y materialmente, se estableció el telégrafo eléctrico, se fundó el primer banco comercial y se organizó la Universidad Nacional. Este fue uno de los periodos más brillantes para la intelectualidad, a su vez todo ese cambio de mentalidad propició en el país reformas educativas, fundación de escuelas normales y una ampliación en la cobertura escolar. Además, llegaron expediciones pedagógicas de Alemania que traían modelos desarrollados por la Ilustración en Europa (Jaramillo Vélez, 1998, pág. 36).

Una de las grandes críticas que se le hizo al periodo federal del país, es que estuvo en función de permitirle a las oligarquías de las regiones apropiarse de los territorios de los indígenas y de la iglesia. De esta forma dice Álvaro Tirado Mejía se descentralizó la guerra porque se evitó una confrontación a nivel nacional (Tirado Mejía, 1886, pág. 125).

Las voces que aparecieron aplaudiendo dicha constitución, tenían tanto el tinte defensor como contradictor y algunas veían los avances pero consideraban que no eran suficientes. Una de esas voces decía:

⁴ Indalecio Liévano Aguirre, Rafael Núñez. *Segundo Festival del Libro Colombiano*. Bogotá. 1960.

Aunque reconocía los progresos logrados con la nueva constitución, su interpretación lo llevaba a extender la igualdad al resto de la sociedad porque no solamente los hacendados, los capitalistas que prestan su dinero y los comerciantes producían renta. A ella también contribuían las demás clases de la sociedad que únicamente poseen sus facultades cuando estas le producen un valor en pago de su industria. En otras palabras contribuyen a ella con sus trabajos (Conde Calderón, 2009, pág. 276).

En este sentido la población desde su quehacer generaba dividendos para la economía del país. Ateniéndonos a lo que se plantea en la cita, encontramos que la igualdad de la que se habla está dada a partir de la esfera económica y más exactamente de la producción. Lo que nos lleva a pensar que el discurso del trabajo ha cumplido su fin, debido a que la exigencia que se realiza es a que se vea a todos los nacionales como sujetos que contribuyen a la economía del Estado.

Es así como se forma una sociedad productora de sujetos que a partir de su industria, van dando cuerpo a una organización social que dista de un orden político, en el sentido del tipo de hombres que la conforman y que forma. En estas prácticas no se creó un ciudadano con las características del espectador reflexivo. Al ciudadano-trabajador no le interesan los asuntos públicos porque está dedicado a trabajar para satisfacer sus necesidades, porque:

... el objeto o fin de la sociedad civil, era «... proporcionar a los ciudadanos todas las cosas indispensables para las necesidades, la comodidad y los placeres de la vida, y generalmente para su felicidad [para] que cada uno disfrute tranquilamente de lo suyo: y en fin defenderse juntos de cualquiera violencia exterior» (Conde Calderón, 2009, pág. 283).

La posibilidad política está encerrada en la esfera social y en las disposiciones que emana de esta esfera. Lo que lleva a que los individuos actúen y participen desde ese espacio en búsqueda del placer y la comodidad que brinda la dimensión económica de la vida. Solo a partir de esta dimensión se concibe como fin último de la política la felicidad y no la libertad. De esta forma, con la libertad de empresa o industria desde la cual se constituye el sujeto político, no hace imposible que a la larga, el desarrollo económico traiga el bienestar, lo que sí es seguro es que en ningún caso conduce a la libertad ni constituye una prueba de su existencia (Arendt, 2006, pág.

299). En este orden de ideas, no se fundó un espacio para la libertad, que sería el fundamento de la política, sino que se abrió el espacio para la sociedad moderna, donde las características de lo social, llevó a confundir los derechos civiles con la libertad política y se hicieron lo mismo.

Con lo cual, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública se convirtieron en la fuerza más importante que gobierna la sociedad democrática e igualitaria (2006, pág. 304). En este punto, la conformación de los derechos civiles o las libertades civiles desde la constitución, hicieron que el cuerpo político que gobernaba fueron los sociales y más específicamente los que tenían el control de la economía.

3.4. El ciudadano plasmado en las constituciones de 1863 y 1886: las limitaciones del ser político

En nuestro país, al igual que en otras naciones latinoamericanas, en el proceso de construcción del imaginario de la República, se tuvo que recurrir a viejas figuras e instituciones que habían venido funcionando en nuestro territorio desde la colonia. Se empezó entonces, a hablar de escenarios modernos desde las viejas instituciones establecidas en América Latina: “En Colombia, al igual que en los demás países latinoamericanos, la constitución de la República significó el advenimiento de instituciones formalmente modernas sobre un escenario profundamente tradicional” (Corredor Martínez, 1992, pág. 77).

Más allá de consolidar un proyecto de Estado, o de una República, lo que muestran ambas constituciones es la conformación de un Estado-nación, donde la burocracia era la forma de gobierno que se instauraría en el territorio colombiano. Esto se logró gracias al prototipo de

ciudadano que se construyó, que estaba delimitado desde el trabajo y se le otorgó los derechos civiles como fundamento de los derechos políticos.

En este momento veamos cómo se manifiesta el ciudadano en cada una de las constituciones. Empecemos por la de 1863. En esta el ciudadano, se confunde con el nacional, así queda planteado en el Capítulo IV. Colombianos y extranjeros

Artículo 31.- Son colombianos:

1. Todas las personas nacidas o que nazcan en el territorio de los Estados Unidos de Colombia, aunque sea de padres extranjeros, transeúntes si vinieren a domiciliarse en el país;

2. Los hijos de padre o madre colombianos, hayan o no nacido en el territorio de los Estados Unidos de Colombia, si en el último caso vinieren a domiciliarse en éste;

3. Los extranjeros que hayan obtenido carta de naturaleza;

4. Los nacidos en cualquiera de las Repúblicas Hispanoamericanas, siempre que hayan fijado su residencia en el territorio de la Unión, y declarado ante la autoridad competente que quieren ser colombianos (Estados Unidos de Colombia, 1863).

Vemos como se confunde nacionalidad con ciudadanía. Encontramos que en ella se tiene una visión cosmopolita que recoge y alberga con el título de colombiano incluso al extranjero que solicite la carta de ciudadanía. Sin embargo, el ser colombiano no daba la condición de ciudadano, para poder hacer parte del gobierno o tener cargos elegibles en los puestos públicos, se especifica y aclara en el Artículo 33.- “Son elegibles para los puestos públicos del Gobierno general de los Estados Unidos, los colombianos varones mayores de 21 años, o que sean o hayan sido casados; con excepción de los Ministros de cualquier religión” (Estados Unidos de Colombia, 1863).

Encontramos entonces, la restricción para acceder a la esfera pública en tanto participación en el gobierno. Aunque aquí no aparece la clasificación de lo económico como factor para realizar una campaña a los cargos elegibles, debemos recordar que quienes accedían a este momento eran

los comerciantes, industriales y prestamistas, es decir, los que poseían las condiciones económicas para hacerlo.

En la constitución de 1886, se mantienen elementos de la anterior, sin embargo, en esta se hace la distinción entre nacional y ciudadano de manera explícita en artículos diferentes. En el Título II que trata de los habitantes: nacionales y extranjeros, plantea las condiciones que poseen entre el artículo primero y catorce. Estos artículos guardan cierta correspondencia con la Constitución de 1863. Ya en el artículo 15 se plantea la cuestión de la ciudadanía: “Son ciudadanos los colombianos varones mayores de veintiún años que ejerzan profesión, arte u oficio, o tengan ocupación lícita u otro medio legítimo y conocido de subsistencia” (República de Colombia, 1886).

En esta Constitución es completamente clara la condición económica para ser considerado ciudadano, además de poner una edad mínima para ser considerado como tal. El Artículo 18, dice que: “La calidad de ciudadano en ejercicio es condición previa indispensable para ejercer funciones electorales, y poder desempeñar empleos públicos que lleven anexa autoridad o jurisdicción” (República de Colombia, 1886). Lo que quiere decir, que se requiere cumplir con los requisitos planteados en el Artículo 15 para poder elegir y ser elegido.

El Artículo 173, limita un poco más la acción política de los individuos al considerar que solo: “Los ciudadanos que sepan leer y escribir o tengan una renta anual de quinientos pesos, o propiedad inmueble de mil quinientos, votarán para Electores y elegirán directamente Representantes” (República de Colombia, 1886). Tenemos en este sentido que se coarta la posibilidad de los hombres a hacer parte de la esfera pública si la entendemos como participación en los asuntos del gobierno. Estos solo pueden ser manejados por quienes cumplan la condición de saber leer y tener la capacidad económica que se describe en el artículo.

Ahora bien, en una república democrática representativa, se plantea que los electores ceden o transfieren su poder a quien los representa, sin embargo, se encuentra en el Artículo 179, que “El sufragio se ejerce como función constitucional. El que sufraga o elige no impone obligaciones al candidato, ni confiere mandato al funcionario electo” (República de Colombia, 1886). Lo que implica que quienes eligen no poseen ningún tipo de derecho sobre su representante, convirtiendo al elector en un simple mecanismo electoral para llegar a los cargos públicos, además no existe la responsabilidad hacia el elector.

De esta manera, los que se encargaron de los asuntos públicos fueron unos pocos. Así se construyó en el territorio el tipo de Estado burgués que estaba en boga en Europa y que los intelectuales de estas tierras vieron como el paradigma político a seguir. Los hacendados, comerciantes y prestamistas se convirtieron en los caudillos políticos que la población seguía y elegía, a los cuales no se les podía exigir nada porque constitucionalmente no se podía hacer. Esta práctica creó un individuo carente de un verdadero espíritu político en la población. Lo que hizo que vieran en los caudillos, a los únicos capaces de realizar acciones políticas. Apareciendo entonces lo que en el primer capítulo anotábamos, siguiendo a Cristina Sánchez, la burocracia-nación, que termina siendo el gobierno de las élites.

Las élites criollas buscaban darle a la nación esa nueva identidad desde el ideal de blancura criollo, pues consideraban que tanto negros como indígenas, no poseían intelecto y no hacían prácticamente nada por darle una identidad civilizada al país, pues sus labores se limitaban exclusivamente a los trabajos rústicos como los del sector rural. Los negros después de la abolición de la esclavitud vivieron en resguardos alejados en las costas Pacífica y Caribe, y en algunas regiones en donde aún explotan la minería. Desde la perspectiva de muchos habitantes de la capital los negros aun: todos viven como animales de trabajo y sin alma (Palacios, 2002, pág. 18).

Se da una negación del Otro en las relaciones desarrolladas durante ese periodo. El discurso bajo el cual la élite criolla quería sembrar la semilla de la modernidad era: “Si en 1810 se produjo la emancipación política frente a España, en 1910 se debía producir la emancipación económica y espiritual de la nación” (Castro-Gómez, 2008, pág. 230). El discurso modernista hacía que las élites criollas despreciaran toda manifestación cultural de la masa popular, pues todas esas manifestaciones no estaban a la altura con lo que el país debía empezar a mostrar. Por eso toda manifestación de la cultura popular en la celebración del centenario fue totalmente olvidada al respecto dice Castro-Gómez:

La exhibición de 1910 quiso evitar, precisamente, que los saberes de la ‘masa profunda y amorfa’ opacaran la escenificación de la ‘alta cultura’ que las élites buscaban proyectar como imagen de un país civilizado. Ninguna manifestación de la cultura popular fue tomada en cuenta por los organizadores, interesados únicamente en ver su propia imagen reflejada en el espejo de la cultura europea” (2008, pág. 243)

El discurso se desplazaba del centro del país hacia la periferia, o sea, que los centros urbanos atomizaban el discurso gracias a la falta de educación de la población rural y campesina principalmente. Durante la conmemoración centenaria de 1910 se exaltó el legado de la madre patria y de los héroes para lograr la exaltación en la retórica nacionalista. Lo hispánico fue definido como el centro de cohesión, motivo por el cual durante las celebraciones se le iba a hacer un agradecimiento a la nación española por haber civilizado los territorios con su sangre, religión e idioma (Acevedo Tarazona, 2010, pág. 11).

En conclusión, vemos como en la práctica política que buscaba construir la nación se desarrollaron una serie de acciones que excluyeron, limitaron y crearon una subjetividad política a partir de las características de la esfera social. La población fue excluida de los asuntos públicos y se convirtieron en objetos electorales que legitimaban las acciones realizadas por la burocracia gobernante. El ciudadano que se configura es un ser obediente que ve en los jefes políticos a un

tipo de padre que le provee lo que necesita y al cual no puede juzgar. Esto se plantea desde la misma Constitución de 1886, lo que refleja que un ciudadano reflexivo no es el que conforma la nación colombiana.

Para ello, se echó mano de los catecismos, las catequesis, las escuelas, los discursos como dispositivos que fueron constituyendo una tipología específica de hombres que actuaron con unas características determinadas por las condiciones de la esfera social. De esta manera, siguiendo a Foucault, esos dispositivos se fundan desde los saberes y al mismo tiempo crean otros saberes. Es así como se bifurcan según Deleuze para llegar a los espacios donde en un comienzo no llegan y se apropian de ellos.

Desde las prácticas políticas desarrolladas durante el periodo de la conformación del Estado-nación, además de los dispositivos, se tomó la disciplina y con ella, el cuerpo se convirtió en el receptor del poder y llevado a la utilidad de la producción social. Es así como nace un arte del cuerpo que permite observar las fuerzas usables en una sociedad industrial, que apalanque la productividad de la nación. Por lo tanto, un sujeto político reflexivo está ausente en la formación de un ciudadano. Es de aclarar que ese espíritu crítico se manifiesta en los que forman la élite social y política. Así que el pueblo o la nación no tuvieron acceso a una libertad concreta, sino a lograr esa condición a través del trabajo, lo que no es otra cosa, que a mantenerse dentro del ciclo de la necesidad y la satisfacción de la misma. Ello originó el surgimiento del *homo laborans*, como sujeto político, desde los derechos civiles, donde la fuerza productiva de su cuerpo le daba la posibilidad de ser ciudadano en la medida en que contribuía a la economía del Estado y elegía a los que gobernaban al pueblo.

4. Conclusiones

Después del recorrido que hemos hecho en el intento de mostrar cómo se configuró el ciudadano en Colombia, se puede afirmar que fue producto de una serie de fenómenos, dispositivos y prácticas políticas que tuvieron como fuente Europa y Norte América. Además, podemos aseverar que el tipo de hombre que se formó no fue un ser político, sino un individuo para las dinámicas de la producción. Es decir, un hombre que tuvo en el trabajo un mecanismo para llegar a la ciudadanía.

Señalamos que en Hannah Arendt hay una antropología que es el marco de su pensamiento sobre *pluralidad* y *acción*. Debemos destacar que para Arendt el tema de la política es el que guía su trayectoria como filósofa. En efecto, ella busca un ámbito específicamente humano en el mundo, desde donde constituirmos como hombres en positiva convivencia. Con esto, Arendt quiere erradicar la dominación de unos sobre otros como forma común de coexistencia. De allí que el tema central de su reflexión filosófica sea la condición humana, como forma de detectar los hilos que mueven la existencia colectiva y sus causas, que para Arendt no son otras que las condiciones de posibilidad de la libertad.

La libertad se convirtió en la autora en el problema específicamente humano que se debe buscar desde la política, a través de un gran esfuerzo capaz de instaurarla como fundamento del orden social. Desde la libertad, que no se da naturalmente a los hombres, es que se puede fundar un orden verdaderamente humano entre todos. Pero, para ello, tiene que haber un espacio para alcanzarlo, ese espacio es para Arendt, el espacio de lo político. Lo político es, entonces, para esta autora, el espacio para el ejercicio de la libertad que, en cuanto tal, es producto de la invención del ser humano por sí mismo. Esa es, para Arendt, la condición humana propiamente dicha, ya que lo específicamente humano, la libertad, se realiza exclusivamente en ese espacio de la política.

El interés de Hannah Arendt es por saber o comprender a cabalidad el significado y las consecuencias del devenir humano, pero como seres libres y políticos. Es en el marco de esta reflexión que ella va encontrando conceptos tales como: pluralidad, acción, poder, nacimiento y república, entre otros.

En la reflexión arendtiana hay una crítica al individualismo liberal, que nos trajo la idea del hombre amo y señor del universo que abrió paso al dominio industrial. Este dominio hizo del empresario el modelo de hombre a seguir. El cual dice Arendt, volcó su confianza en sus solas fuerzas e instauró el imperio de su voluntad a todo dar, realizándose, primero, como dominador del mundo natural y, después, como productor de un mundo social humanizado según parámetros de dominación.

Todo esto es permitido porque ya se ha tornado la política en una empresa privada. Es frente a esta privatización de la política, que emergida con fuerza en la modernidad, que Hannah Arendt pone como punto de partida de su reflexión el concepto fundamental de pluralidad. Ya sabe la autora que el ser humano tomado en abstracto, como algo aislado, mirándole solo su racionalidad, es una ficción de la ideología liberal. La condición humana es la de ser hombres en plural. Hay que aprender a ser humanos, sería el grito arendtiano, ya que la sociedad es una madeja de relaciones sociales que cada vez más agrega nuevos comienzos con nuevas cosas y mensajes plenos de significados que se gestan a través del tiempo. El sentido de la vida es para Arendt, un advenimiento y una realización en un espacio político, plenamente humano, mediado social y culturalmente. El espacio de lo político no se da, pues, desde el hombre solitario sino, siempre, entre hombres, o sea, intersubjetivamente.

En *La condición humana*, Hannah Arendt desarrolló el tema de la reproducción social y allí distinguió entre *labor*, *trabajo* y *acción*. A las dos primeras, labor y trabajo, las relacionó con el

mundo objetivo; a la última, la acción, la relacionó con el mundo intersubjetivo. Según esta autora, labor y trabajo pueden darse en aislamiento, ya que a través de ellas el hombre se enfrenta a un entorno no humano, o sea, al mundo objetivo de las cosas. La acción, en cambio, solo acontece en el espacio constituido por “entre hombres”, *inter-hominis*.

De aquí pasa Arendt a señalar que el ser humano es siempre *ser en común*, lo que le da la característica a lo humano de no ser algo prefijado, algo así como una esencia, o punto fijo de llegada. Lo humano deviene de sí mismo en pluralidad, en sociedad de individuos que permanentemente siendo, en común, construyen, inventan, renuevan lo humano como algo abierto, siempre nuevo y dado a posibilidades impredecibles en insospechadas.

Al llegar a estas ideas, Arendt encuentra en el lenguaje el medio que mantiene unido al tejido social y a las sucesivas generaciones entre sí. Lo humano será siempre para ella espacio en común, es decir, público, sustentado en generaciones donde cada presente histórico es solo un eslabón de una cadena sin fin.

Pero, con estos pasos teóricos, Hannah Arendt no desconoce la emergencia de la individualidad en la historia. Así, si para ella la Edad Media fue la etapa histórica de la comunidad, por ejemplo, en cuanto al sujeto estaba anclado a su estamento, gremio u oficio, en la modernidad, por el contrario, con la llegada del Estado-nación, la Revolución Industrial y los Derechos del Hombre, se afianza el valor del individuo, de la virtud individual. El sujeto modelo es ahora el hombre aventurero, ese que a partir de su propia experiencia individual y guiado por el afán de riqueza y poder, se autoafirma en su individualidad dentro del marco de la compañía plural con otros hombres. Este marco plural con ese modelo de individuos virtuosos desde su propia potencialidad, origina la muchedumbre, el hombre masa con mentalidad de rebaño.

Ella articula sus conceptos diciendo que solo desde el espacio en común, construido por individuos, seres orgullosos de su personalidad, pero capaces de *acción*, es que puede emerger el discurso como instrumento del pensamiento libre, nunca unánime. La unanimidad para la filósofa alemana no es ya pensamiento libre sino mera servidumbre.

El lenguaje es el que permite a los hombres, dice Arendt, construir la esfera pública en la que han de participar libremente y en la que libremente deliberarán también sobre los asuntos públicos de su incumbencia. Pero el espacio público no le cae a los hombres como un maná, sino que para Arendt es producto de la acción libre donde los individuos participan y debaten en cuanto tienen algo que decir y proponer como partes del espíritu público; donde todos son pares. En el espacio público, dice Arendt, es donde devenimos *alguien* y no simplemente *algo*. La pluralidad siempre contendrá para ella la acción libre y concertada como baluarte de lo propiamente humano y nunca dado de antemano.

En muchos pasajes de su obra Arendt se esfuerza por clarificar y sustentar que la pluralidad refleja la condición política de lo humano, en tanto la acción que despliegan los hombres tiene como principal logro la construcción y preservación de un espacio público para las decisiones de la vida en común. Ahora bien, esta acción es colectiva, pues se trata de seres que actúan en común en un marco de igualdad pero también de distinción.

La acción humana no viene sola, ella es enfática en señalar que sin los otros, que son iguales, vale decir libres, no hay acción. Es esta acción la que permite superar el mundo natural del que viene el hombre al hacerse cargo del nacimiento de asuntos que a todos concierne y que de todos depende: una sociedad justa, libre, participativa, humana. Solo participando de las decisiones en común, el individuo se siente responsable por los resultados de la acción. Arendt entiende lo público de ese espacio como aquello que es común a todos.

Con todo ello, la filósofa alemana nos quiere decir que la acción es la condición política en la que cada quien accede a sí mismo mediante el ejercicio de su libertad, de su igualdad, su diferencia y su responsabilidad. Sin libertad, no hay organización política sino muchedumbre, masificación humana. Dentro de esta concepción arendtiana, la política encuentra justificación y finalidad en la capacidad humana de debatir, concertar y actuar. Estos tres elementos vienen a ser para la autora el eje de la pluralidad.

Arendt admira críticamente la condición política que nos llega con la modernidad. Es de admirar, dice, que las revoluciones (económica y política) hayan puesto a la orden del día la participación política y la actitud crítica ante los procesos sociales, pero es radical en su crítica a otras cosas que desfiguran y ocultan la condición política como el énfasis que la modernidad pone en los intereses privados y la no solución de la cuestión social.

Como consecuencia entonces, del análisis arendtiano nos queda la conciencia sobre la verdadera realidad de la condición política como oportunidad y desafío para analizar el pasado político de nuestro pueblo y enrumbar el futuro desde la perspectiva del valor de la pluralidad y de la responsabilidad colectiva en la búsqueda de un mundo mejor.

La perspectiva teórica arendtiana nos ilustra la forma de refutar, bajo este sustrato antropológico de condición política, toda forma de discriminación humana. El reconocimiento, la tolerancia y el respeto a nuestra condición de ser en común y la conciliación, constituyen la tarea siempre actual de la noción de pluralidad, del discurso y de la acción que nos dejó Hannah Arendt.

Ella concede un enorme valor al discurso y la acción, considerándolos coexistentes y mutuamente relacionados. Por eso, para la autora, la acción política surge desligada de la violencia, e incluso, es, precisamente su superación. La acción produce lo nuevo mediante el lenguaje, el cual alcanza la comunicación *inter-hominis* como principio de publicidad y ley de la pluralidad.

Esto, en términos prácticos, significa que la política o como le gusta decir a Arendt, la condición política, tiene como fundamento la negociación de intereses, mediante el debate, la persuasión, la interpretación de sentidos, el consenso y la capacidad de juzgar. La consecuencia de todo este proceso es, para Hannah Arendt, el *poder*.

De allí que Arendt señale como características del poder, además del acuerdo libre, lo que llama la promesa mutua de asegurar permanencia a lo acordado y a permanecer juntos en el compartir de las responsabilidades, lo cual evita que se instrumentalice el poder para fines y objetivos particulares y que con ello aparezca o vuelva la violencia. El poder así tomado desde la perspectiva arendtiana es acción común concertada que expresa convergencia de voluntades orientada por los caminos de la reflexión y de la fuerza de ese poder común, que ya no tiene necesidad de la violencia. Es la manipulación y la instrumentalización del poder para fines particulares lo que abre el camino a la violencia.

Para Arendt la violencia siempre surge cuando la conciencia colectiva se debilita; es entonces cuando las armas se dan como necesarias y eficaces para que haya obediencia lo cual ya no nos muestra una colectividad, sino una muchedumbre doblegada y mancillada. Hannah Arendt se mueve entre la superación del totalitarismo, para ella el mal político de la época, y la búsqueda de lo más excelso de la política ejercida en un espacio público capaz de canalizar intereses contrapuestos, y conciliarlos, a través del debate argumentado y la conciliación consensuada. Todo ello en el escenario o reino de lo público rasgo característico y distintivo de lo que los hombres construyen por y para sí mismos en defensa de lo que le es común a todos.

En resumen, tal como lo sustenta en *Sobre la revolución*, Arendt indica que el origen de lo político está en el ejercicio libre y voluntario del debate y la deliberación. Pero tal ejercicio solo es posible en un marco construido por los hombres que es la constitución, ámbito donde habita lo

propriadamente político y la calidad de ciudadano que se ha de tener. La constitución cuando es producto de la voluntad libre de todos es apreciada por los ciudadanos como parte esencial de su vida colectiva.

La acción política es para la autora una especie de segunda naturaleza, y su pilar viene a ser la acción concertada. Así las cosas, la constitución no es algo autoritario, sino que emana del poder concertado de todos. Recordemos que Arendt hace eco de esa diferenciación que ya hacía el sociólogo alemán Max Weber entre poder y autoridad, donde la autoridad logra la obediencia sin contar con la voluntad de los implicados; mientras que el poder, entendido a la manera de Arendt siempre la reclama.

Es así como la política tiene como esencia la libertad. Pero es una libertad mundana, que se hace concreta en el discurso y la acción. La política “lejos de estar relacionada con la justicia [...] era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados”. (Arendt, 1974, p.52) Esa esfera es la plaza pública, donde se daban cita los hombres libres, que no buscaban gobernar y menos ser gobernados, porque ese era el espacio para estar entre pares.

La capacidad de hablar y actuar permite que los hombres se muestren desde su singularidad y puedan distinguirse unos de otros. Es en esa singularidad donde se configura la pluralidad del mundo que se homogeniza con la pretensión de orden. En el caso de los actos humanos, más que conocerlos, Arendt propone comprenderlos. Solo así, los hombres pueden verse como lo que son y no como objetos, es decir, que cuando las acciones de los hombres se llevan al plano del conocimiento científico, terminan siendo cosificadas.

Pues bien, esta concepción la toma la autora desde la experiencia griega, sin embargo, ella observa que con la modernidad aparece un fenómeno que termina pervirtiendo la política. Ese fenómeno es lo social.

Con este fenómeno, se empieza a hablar de la nación-estado, y no de la ciudad-estado. Aparece el presupuesto moderno de las generalizaciones, a partir de los conceptos y las categorías construidas por las ciencias abstractas. La esfera pública comienza a ser dominado por la burocracia y la tecnocracia, con lo cual se desarrolla una administración económica de dicho espacio. Además, empieza la regulación de las acciones de los hombres a través de las normas, estos no tienen una manifestación espontánea en el espacio político, se les obliga a actuar de una forma determinada, todos deben guiarse por las directrices que la sociedad crea en pro de los fines para la humanidad. La homogeneidad creada por medio de la obediencia a las normas hace que cada hombre sea de acuerdo a la conducta establecida, eliminando la diversidad de opiniones, dando paso a una opinión general, y desde esta configuración no hay distinción entre uno y otro, surge la uniformidad llamada sociedad.

Entonces el ciudadano lo configuramos como el hombre que actúa teniendo en cuenta la existencia de otros en el mundo que comparten, propendiendo por mantenerlo porque es allí donde la libertad humana se hace perceptible. Su actuar entonces involucra las facultades mentales superiores: pensar, juzgar, comprender, dando forma a un sujeto reflexivo que llena de sentido la experiencia que tiene con quienes lo rodean y con el mundo.

Este no es el tipo de ciudadano que se forma en el país después de la independencia de España. Lo que se formó fue un *homo laborans* que a partir de su fuerza productiva accedió al espacio público, gracias a las ideas liberales traídas de Europa, y sobre todo a una sociedad liberal

que instauró un Estado de derechos donde el trabajo tomó el mismo carácter. Esto se desarrolló gracias a la introducción en el territorio de los modelos sociales europeos.

Con la independencia no se dio la libertad como la planteamos desde Arendt, sino un nuevo modelo de producción. De tal forma que dentro de ese modelo económico, lo social desde la estrategia biopolítica planteó y dio respuesta a los problemas sociales que surgían como parte del proceso de industrialización. (Díaz, 2008, p.54) La fuerza de trabajo que había quedado luego de la independencia, se reclutó para la producción industrial y el Estado. El problema era entonces, cómo formarlos para el nuevo sistema económico y las necesidades de un Estado republicano. Por lo cual, la biopolítica formó lo social, en tanto que gestionó la vida de los pobladores del territorio, organizándolos en función del modo de vida capitalista. Para esa gestión se realizaron unas series de políticas que buscaban la invención de un ciudadano, que no fue otra cosa que la *simbiosis homo laborans* y hombre masa.

El hombre moderno más que un ser político devino en un *homo laborans*-hombre masa, donde la utilidad fue el valor ético y moral de los individuos necesarios para la sociedad capitalista naciente. Tenemos entonces que el ser político quedó anclado desde las características de la esfera privada, donde la necesidad y la felicidad fueron los bastiones que guiaron las acciones de los individuos. Es así como el trabajo fue una de las dos formas que tuvieron los individuos en el país para ser ciudadanos, la otra fue la violencia manifestada en la guerra.

La instrumentalización de la violencia en la conformación del Estado, sustituyó o configuró una forma de poder distinto. Esa forma de poder se convierte en dominio no solo a través de la violencia sino también por medio de la normalización de los hombres. El hombre neogranadino experimentó unas relaciones de poder donde prevalece el dominio y el control. Diferente al poder como lo entendemos en este trabajo, donde el poder político es la capacidad de construir o crear

un espacio donde los hombres puedan mostrar su libertad, no a dominar a los otros, o de una clase social sobre las demás.

De esta manera, los sujetos tuvieron dos formas para acceder a la calidad de ciudadanos: el trabajo y la guerra. En lo que respecta al trabajo, se convirtieron en mano de obra productiva y al mismo tiempo en consumidores para el modelo capitalista, de esta forma tomaron un cierto carácter político en la medida en que contribuían al desarrollo económico del país. En lo correspondiente a la guerra, los que participaban en ellas al triunfar, asumían el control del Estado y por lo tanto reivindicar sus derechos y sus intereses.

El Estado se convirtió en una fábrica de ciudadanos cuando llegó la Regeneración propuesta por Núñez. Las prácticas políticas del Estado, consideró que había una semilla viciada que debía ser regenerada. Por lo tanto, los sujetos que habitan el territorio no son ya ciudadanos, sino que deben ser producidos como tal. (Melgarejo, 2008, p.300) Esa producción hace homogéneo a los sujetos, llevándolos a actuar y pensar de una sola forma: el hombre masa.

Para la construcción de ese ciudadano se recurrió a distintos dispositivos como: el catecismo y la catequesis de los pobladores de la nación que no tenían acceso a la escuela como mecanismo de poder. Y la escuela para quienes tuvieron acceso a la misma. Se hizo uso de una institución colonial como la iglesia para formar el espíritu del ciudadano que requería la república fundada. Durante ese periodo, aparecieron los saberes modernos en las prácticas de las políticas públicas: códigos de policía, decretos que reglamentaban la educación, el trabajo y la ociosidad. Además de la medicina como saber preponderante que constituyó un saber sobre el cuerpo y generó una máquina de producción y consumo para la sociedad naciente.

De allí, que se creó a un *homo laborans*, un trabajador como sujeto político a semejanza de la visión eurocéntrica, en vez del ciudadano reflexivo que como lo anotamos a lo largo de este trabajo es un ser político concreto y activo.

Por otra parte, en las constituciones de 1863 y la de 1886, se nota la exclusión de la mayoría de la condición política. Las mujeres no eran consideradas ciudadanas, no tenían derecho a elegir y ser elegidas, los ciudadanos solo eran los varones mayores de veintiún años que supieran leer y escribir, y además tuvieran una condición económica determinada. Y para completar la exclusión y el dominio sobre los demás, los representantes no tenían ningún deber con quienes los elegían.

Estas características del Estado solo se fundan en una comunidad de *homo laborans*-hombre masa, que están preocupados por satisfacer sus necesidades, y no en una comunidad de hombres reflexivos que estén preocupados por su libertad.

En este orden de ideas, el *homo laborans* como sujeto político observa la ley como algo obligante, es decir, como coercitivas en la medida que prohíbe su actuar. Mientras que el ciudadano reflexivo no se siente obligado sino comprometido con la ley, porque es él quien la crea para dirigir sus acciones y la de todos los miembros de la comunidad. El *homo laborans* tiene una relación heterónoma con el mandato, el hombre político es un ser autónomo.

Para terminar, después de observar cómo fue la construcción o la invención del ciudadano en el país luego de la independencia, consideramos que a partir de ese momento se construyó una subjetividad que ha permanecido en el tiempo. Y entonces surgen preguntas como: ¿es el trabajo y la violencia el enclave de un colombiano apático al bien común, y por ello, dado a transgredir la ley porque no se siente partícipe de ella? ¿Las ocupaciones productivas de los ciudadanos colombianos y esa subjetividad de *homo laborans* le permitirán en algún momento de la historia transformar su realidad?

Este problema puede superarse cuando se entienda que la libertad política no está determinada por la ley o las instituciones del Estado, sino por la presencia de los hombres y mujeres en ese espacio público-político que permite que se reúnan para hablar de los asuntos que le competen a todos, y de esa forma dar nacimiento al mundo donde es posible que cada uno muestre quien es.

Por otra parte, es necesario lograr que la esfera privada no siga tomándose la esfera pública con investigaciones técnicas que homogenizan a los individuos y que con el trabajo de los medios de comunicación forman una sola visión del mundo llamada: opinión pública. Solo en la medida en que se diferencie y se tome consciencia que lo que aparece como espacio público no lo es, los colombianos podrán actuar y ser ese ciudadano reflexivo que es capaz de pensar y pensarse, juzgar y juzgarse, en aras de preservar el mundo de la vida y el espacio de la libertad.

Asumir que la política no es cuestión de unos profesionales del discurso de las pantallas de televisión, de las emisoras radiales o las redes sociales, sino que la política es cada una de las acciones que se realizan en el espacio creado para ello, es un paso importante en la formación de un verdadero ser político. Ese que es capaz de introducir cambios en el mundo a partir de algo nuevo.

El llamado es a diferenciar las esferas en las cuales se mueven hoy en día los hombres, a saber: la casa, el trabajo y el espacio público. Los discursos actuales hacen ver el trabajo como un espacio público, pero que lo sea, no quiere decir que sea político. En el espacio de la empresa se está condicionado por unas exigencias que todo empleado debe cumplir, allí hay una relación de mando-obediencia; lo mismo sucede en la casa. Por lo tanto, lo que hay que crear es el espacio público-político para que los hombres muestren su ser y así la libertad no sea una mera teoría sino una realidad fenoménica de los colombianos.

Referencias

- Acevedo Tarazona, Á. (2010). El primer centenario de Colombia (20 de julio de 1910). *Credencial Historia*, 10-14.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- Arendt, H. (1955). *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- Arendt, H. (1981). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós.
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt una filósofa de la Natalidad*. Barcelona: Herder.
- Castro-Gómez, S. (1998). Latinoamericanismo, modernidad y globalización. Prolegomenos a una crítica poscolonial de la razón. En S. Castro-Gómez, & E. Mendieta, *Teorías sin disciplina* (págs. 169-205). México D.F.: Porrúa.
- Castro-Gómez, S. (2008). Señales en el cielo, espejos en la tierra: La exhibición del centenario y los laberintos de la intrerpelación. En S. Castro-Gómez, & E. Restrepo, *Genealogías de la colombianidad* (págs. 222-253). Bogotá D.C.: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chenau, J. M. (15 de junio de 2009). *Impresiones sobre la colombianidad*. Recuperado el 24 de octubre de 2011, de Slided revista digital: www.slidedepot.com
- Conde Calderón, J. (2009). *Buscando la nación: ciudadanía, clase y tensión racial en el caribe colombiano, 1821-1855*. Medellín: La carreta editores E. U.
- Corredor Martínez, C. (1992). *Los límites de la modernización*. Bogotá D.C.: Cinep.
- Deleuze, G. (1990). *¿Qué es un dispositivo? En Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Díaz, D. (2008). Raza, pueblo y pobres: las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962). En S. Castro-Gómez, & E. Restrepo, *Genealogías de la colombianidad* (págs. 42 - 69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Estados Unidos de Colombia. (1863). *Constitución política*. Obtenido de Alcaldía Mayor de Bogotá: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Normal.jsp?i=13698>

- Foucault, M. (1984). *Cómo se ejerce el poder*. Obtenido de <http://www.unizar.es/deproyecto/programas/docusocjur/FoucaultPoder.pdf>
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquest Editores.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad*. México D.F.: Siglo XXI.
- García Lozano, J. C. (2005). Más allá de lo social: una lectura de Hannah Arendt a treinta años de su muerte. *Papel político*, 261-281.
- Grau, J. (1824). *Catecismo político*. Bogotá D.C.: Imprenta de la república.
- Gualdrón, R. M. (2007). ¿Juzgar o actuar? *Al margen* 21-22, 120-150.
- Hilb, C. (2007). Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. *Al margen* 21-22, 329-355.
- Jaramillo Uribe, J. (2001). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá D.C.: Alfaomega Colombiana S.A.
- Jaramillo Vélez, R. (1998). *Colombia: La modernidad postergada*. Bogotá D.C.: Argumentos.
- Mallo, S. (12 de Junio de 2010). *Democracia, ciudadanía y participación: nuevos sujetos sociales*. Obtenido de Biblioteca virtual Omegalfa: www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/democracia...sociales.
- Martínez Posada, J. E. (2010). *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Melgarejo Acosta, M. d. (2008). Trazando las huellas del lenguaje político de la regeneración: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional. En S. Castro-Gómez, & E. Restrepo, *Genealogías de la colombianidad* (págs. 278-307). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Muñoz, M. T. (2002). El ciudadano y su condición pública un acercamiento a la concepción arendtiana de espacio público. *Devenires III*, 239-264.
- Navarro Díaz, L. R. (2010). *Entre esferas públicas y ciudadanías*. Barranquilla: Uninorte.
- Palacios, M. (2002). *Entre la legitimidad y la violencia Colombia 1875-1994*. Bogotá D.C.: Norma.
- Pearce, J. (1990). *Colombia dentro del laberinto*. Bogotá: Altamir ediciones.
- Quesada, M. J. (2004). *La filosofía y el mal*. Madrid: Síntesis.
- República de Colombia. (1886). *Constitución política*. Obtenido de Alcaldía Mayor de Bogotá: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Normal.jsp?i=7153#2>
- Ricoeur, P. (1991). De la filosofía a lo político. *Debats*.

Sánchez Gómez, G. (2008). *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Punto de lectura.

Sánchez Muñoz, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

Tirado Mejía, Á. (1886). *El Estado y la política en el siglo XIX*. Bogotá D.C.: El Áncora.