



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Programa de Doctorado en Filosofía

Una mirada a la migración internacional en América Latina desde la perspectiva de la libertad política en Hannah Arendt

**Tesis para optar al grado académico de
Doctor en Filosofía con Mención en Filosofía Moral y Política**

**Alumno: Luis Horacio Franco Gaviria
Director de tesis: Raúl Villarroel Soto**

Julio de 2015

Resumen

La presente tesis tiene por finalidad analizar la migración internacional en América Latina, desde la perspectiva de la libertad política de Hannah Arendt, dentro de un contexto de globalización y desarrollo humano, donde Chile emerge como un referente de la inmigración en la región. Desde esta perspectiva, el fenómeno migratorio tiene características complejas de analizar y Los estudios actuales sobre la migración internacional en América latina, desde diversas áreas del saber, han arrojado cifras y datos que si bien permiten describir los avances y desafíos frente al fenómeno, no advierten la pérdida de los espacios de aparición donde los hombres ejercen su libertad política. La propuesta de esta tesis es que el análisis del fenómeno migratorio se dirija filosóficamente hacia la crítica social que pone en el centro del debate público la creciente explotación abusiva de la fuerza de trabajo que sobre los inmigrantes recae, pues a los cerca de 34 millones de inmigrantes latinoamericanos que están fuera de su país, no se les ve como a seres humanos sino como *animales laborantes* que han de elevar la productividad de las empresas y aumentar sus ganancias en un mundo que cada vez les es más ajeno.

Agradecimientos

Mis más sinceros agradecimientos al Doctor Raúl Villarroel Soto por haber aceptado dirigir esta tesis y por las valiosas sugerencias y oportunos comentarios. A María José López por sus sugerencias. Agradezco a todas las personas que en diferentes instancias escucharon mi propuesta y aprobaron mi iniciativa. Agradecimientos muy especiales a todos mis profesores del doctorado, de quienes aprendí mucho. No puede dejar de agradecer a mi Esposa Sonia y a mis hijos Ana Victoria y José Tomás, los que en medio de su paciente espera, entendieron que esta tesis era también para ellos.

**UNA MIRADA A LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES EN AMÉRICA
LATINA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA LIBERTAD POLÍTICA EN**

HANNAH ARENDT.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	1
El problema	1
Preguntas orientadoras	4
La importancia de este estudio	5
Consideraciones preliminares	7
Objetivos	14
Objetivo general	14
Objetivos específicos	14
Los capítulos	15
CAPÍTULO I APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE LIBERTAD POLÍTICA EN HANNAH ARENDT	18
1.- Libertad y libertad política.	19
2.- Los territorios propios de la libertad política	28
3.- Los no-territorios de la inmigración	39
4.- Los espacios de aparición de la libertad política	45
5.- Labor, Trabajo y Acción. Una distinción elemental.	50
5.1 Labor	53
5.2 El Trabajo	60
5.2.1 Los inmigrantes como trabajadores laborantes	65
5.3 La Acción	69
5.3.1 Derrotar al Homo faber y al animal laborans desde la migración. Un desafío temerario	76

6.- El desafío de mantener los espacios de aparición	80
7. La Pluralidad como condición pre-política de la libertad política	83
7.1 Pluralidad, Migración y reconocimiento	94
7.2 Igualdad	98
7.3 La diversidad.	107
8. La Natalidad como el gran componente de la libertad política	111
CAPÍTULO II LOS DOS GRANDES ENEMIGOS DE LA LIBERTAD POLÍTICA: IMPERIALISMO Y TOTALITARISMO	114
1.- El Imperialismo	115
2.- Totalitarismo	126
2.1 El hombre masa y la preparación del totalitarismo en el poder	128
2.2 El movimiento totalitario como forma de organizar las masas	133
2.3 El totalitarismo en el nuevo orden mundial y los Derechos Humanos	138
3.- La violación a los derechos humanos. Un fenómeno imperceptible	141
3.1 La visión Crítica que tiene Hannah Arendt de los Derechos Humanos	145
4.- Los Derechos Humanos desde el ámbito Los Derechos Humanos desde el ámbito de la ética: La visión de Amartya Sen.	151
5.- El principio de responsabilidad colectiva. Una forma de entender las migraciones en la nueva civilizaciones.	155
6.- La hospitalidad como único derecho universal.	157
CAPÍTULO III. LA MIGRACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN	166
1.- Ciudadanía y desarrollo humano	166
2.- Los derechos civiles, políticos y sociales. La visión clásica de ciudadanía de T.H. Marshall	168
3.- Algo más sobre Ciudadanía. Un análisis más contemporáneo	176
4.- La ciudadanía flexible. Una respuesta integradora desde Seyla Benhabib al problema de los inmigrantes	183
5.- Los derechos públicos y los intereses privados. Hannah Arendt y la respuesta a Charles Frankel	185

6.- Desarrollo humano y migración	189
6.1 El desarrollo socio-humanístico y las críticas al desarrollo económico.	191
6.2 El desarrollo social integral.	195
6.3 Capitales del desarrollo	198
7.- La migración: Obstaculizador o potenciador del desarrollo global y local.	202
8.- Del desarrollo como acumulación: La crítica de Morin a la economía como paradigma del desarrollo.	205
9.- Los derechos del ciudadano y la vulnerabilidad de los inmigrantes	208
10.- A propósito del texto “Nosotros los refugiados”	212
11.- La matriz migratoria y la población migrante más vulnerable	217
CAPITULO IV LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL EN AMÉRICA LATINA.	225
1.- Chile como un nuevo referente.	225
2.- Una lectura de la realidad actual. De la pluralidad formal a la pluralidad real: Ni parias ni advenedizos	243
2.1 La figura de los parias conscientes y los advenedizos en la obra de Arendt	244
2.2 Los advenedizos	246
3.- Repensando la Conciencia del migrante frente al Deber como Ciudadano	250
3.1 Algunos matices de la solidaridad	254
4.- Una mirada de Contexto a la Libertad política de Hannah Arendt	257
4.1.- Los desafíos que la libertad política le plantearía a una nueva ley migratoria en Chile.	257
4.2 Algunas críticas al borrador de la nueva ley migratoria y la desatención a las recomendaciones de la ONU	268
5.- Frente al fenómeno migratorio: ¿En qué condiciones queda la libertad política en América Latina?	271
5.1 El “giro copernicano” que la migración internacional en América latina necesita	273
CONCLUSIONES	276
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	284

Introducción

El problema

Los estudios actuales sobre la migración internacional en América latina, desde diversas áreas del saber, han arrojado cifras y datos que si bien permiten describir los avances y desafíos frente al fenómeno migratorio, no advierten la pérdida de los espacios de aparición donde los hombres ejercen su libertad política. Esto trae como consecuencia el menoscabo del respeto por los derechos humanos, la superficialización de la vida humana y la explotación del inmigrante como fuerza de trabajo, al tiempo de retroceder en discusiones tan importantes como la igualdad que debe existir entre los ciudadanos sin importar su procedencia y el respeto a la diversidad como potenciador del desarrollo humano.

De este modo, la migración es un fenómeno complejo que viene siendo estudiado desde múltiples dimensiones y disciplinas; es así como sociólogos, historiadores, científicos políticos, economistas, juristas y más recientemente antropólogos y psicólogos, han aportado abundante información que hoy parece insuficiente, pues más allá de la complejidad y gracias a la globalización, el boom migratorio plantea nuevos y urgentes desafíos a los Estados, Gobiernos, sociedad civil, ciudadanos de a pie y en general, a todo aquel que desee conocer y comprender aún más la condición humana de quienes se han arrojado al mundo y han abandonado su lugar de origen para instalar su residencia en otro destino. De los 231 millones de migrantes, según la división de población del Departamento de Asuntos económicos y sociales (Desa) de la ONU, cerca de 34 millones son latinoamericanos, es decir, un 15% de una diáspora que ya no solo emigra hacia los Estados Unidos y Europa, sino que lo hace, además, hacia cualquier lugar que le permita mejorar sus ingresos, lograr estabilidad laboral y ejercer su libertad. Sin embargo, Esta evidente necesidad está siendo aprovechada por muchas empresas transnacionales para explotar esa mano de obra que, calificada o no calificada, la gran mayoría está dispuesta a hacer lo que sea con tal de que el proyecto migratorio sea exitoso, entendido como el no tener que volver a su país de origen sin haber logrado su objetivo.

Filosóficamente, el análisis del fenómeno migratorio debe dirigirse hacia la crítica social que pone en el centro del debate público la creciente explotación abusiva de la fuerza de trabajo que sobre los inmigrantes recae, pues a los cerca de 34 millones de inmigrantes latinoamericanos que están fuera de su país, no se les ve como a seres humanos sino como *animales laborantes* que han de elevar la productividad de las empresas y aumentar sus ganancias en un mundo que cada vez les es más ajeno. Paralelo a la industrialización de los mercados, las empresas y las economías, hoy se ha comenzado a hablar de la “Industria migrante” ya que cada uno de los Estados gasta millones de dólares en controles, vigilancia, seguridad, retornos, expulsiones y repatriaciones que a la postre crea empleo y despierta un sentido de pertenencia territorial enmarcado en la urgente necesidad de proteger al Estado de los extranjeros. En este contexto y para el autor de esta tesis, los aportes de Hannah Arendt como teórica política, como filósofa y como migrante, son invaluable, pues la mirada a la migración internacional en América latina, desde la filosofía de Arendt, permite pensar que seguirá habiendo personas interesadas en defender los espacios de aparición, el dialogo entre humanos y la libertad política como máxima expresión de la condición humana, hoy amenazada por la expansión del mercado y la excesiva acumulación de capitales. Se debe aclarar que para Arendt el tema de la migración y en particular, la migración en América latina no fue central en sus reflexiones, sin embargo, muchos de los conceptos trabajados por ella y extrapolados para esta tesis, permite ver en la filosofía de Arendt una utilidad atractiva que da para seguirse explorando el fenómeno migratoria desde una perspectiva filosófica más amplia.

Así, la presente tesis plantea que la migración internacional en América latina debe ser materia de estudio también de la filosofía y postula el desafío de que esta disciplina aporte nuevas categorías de análisis y nuevos conceptos orientados hacia una visión más humana que apunten al desarrollo integral del individuo. La motivación central de esta apertura de la filosofía hacia el fenómeno migratorio, obedece a la necesidad de suplir los vacíos conceptuales existentes y a una crisis de teorías que se encasilló en los aportes del funcionalismo, los enfoques históricos estructurales y los post estructurales. De esta manera la postmodernidad ha promovido en el fenómeno migratorio, la relativización de la realidad social que oculta el vacío existente y, en este sentido, la abundancia de cifras y

datos da como resultado una serie de estudios parciales e inconexos que requieren de una disciplina que agrupe los diagnósticos acrílicos que no son discutidos en profundidad. Esta crisis teórica tiene, entre otras, las siguientes consecuencias: La desatención por parte de los Estados, el aprovechamiento inadecuado del capital de trabajo por parte de las grandes empresas, la invisibilización de los derechos humanos, la desaceleración de las posibilidades de desarrollo humano, la pérdida del potencial filosófico, crítico y reflexivo y, tal vez, la más importante, la pérdida de los espacios de aparición donde los hombres ejercen su libertad política y consolidan las relaciones humanas, pues entre ellos se tejen las historias de vida que en cualquier momento pueden ser vistas, leídas y documentadas como cualquier otra obra de arte, lo que significa que los espacios de aparición son espacios de construcción de vidas e identidades, de historias e innumerables conflictos. “Las relaciones no solo son entre autores, sino entre protagonistas, narradores y actores que pueden darle más vida a la historia individual hasta convertirla en una narración para la humanidad”. (Arendt, 2005a, p. 213)

Un abordaje filosófico al fenómeno migratorio permitirá entonces, entre otras cosas, la resignificación de lo que ya se ha dicho, la inclusión de nuevos conceptos que adviertan la pérdida para la condición humana (fundamentalmente las condiciones que tienen que ver con la pluralidad, la natalidad y la libertad política) y la creación de nuevas categorías de análisis que renueven los enfoques funcionalistas, histórico-estructurales y postestructurales que la sociología ha ofrecido hasta el momento y con los que se han creado visiones dominantes en el estudio de las migraciones, como las relaciones microsociales (Funcionalismo), la tensión entre oferta y demanda que determinan la inclusión o la exclusión de las personas, las asimetrías salariales, las remesas como factor de desarrollo (Histórico-estructurales) y el transnacionalismo (postestructurales), que opera de forma particular y que consiste, según la OIM (2010) en “prácticas transfronterizas que trascienden, por tanto, el espacio nacional como punto de referencia básico para actividades e identidades”.

Preguntas orientadoras

El cruce entre la filosofía y la migración puede permitir entender la movilidad de las personas no como un problema sino como un derecho del que deben gozar todos los individuos y que hace parte de la dinámica misma del ser humano. En este sentido son muchas las preguntas que surgen, como por ejemplo: ¿Cuál es el impacto de la migración internacional en América latina en la pérdida de los espacios de aparición donde los hombres ejercen su libertad política? ¿Cuáles son los desafíos racionales que este fenómeno le impone a la filosofía? ¿Puede la filosofía llenar los vacíos conceptuales existentes en los estudios migratorios en América latina? ¿Cuál es la conexión que existe entre la migración internacional en América latina y el desarrollo humano? ¿Por qué es importante la perspectiva de los derechos humanos para el examen de la migración internacional en América latina? ¿Cuáles son los aportes reales del concepto de libertad política a los actuales estudios migratorios? ¿Más allá de la asimilación y la adaptación impuesta a los inmigrantes, logrará América latina y en particular Chile avanzar hasta los niveles de integración y respeto a la diferencia? ¿Cómo reconocer en la inmigración un fenómeno de oportunidades y no de amenazas? ¿En las condiciones actuales de la migración internacional en América latina, donde Chile asoma como un nuevo referente, en qué queda la libertad política, el respeto a la diversidad, la igualdad de los seres humanos y el reconocimiento de los otros? ¿Desde la perspectiva de la pluralidad: qué necesita Chile para avanzar desde la teoría y el formalismo hasta la aplicación? ¿Será posible, desde los intereses particulares de las personas que migran, crear un interés universal como la construcción de las condiciones para una ciudadanía universal? ¿Podrá la filosofía, desde la migración, encontrar los límites de la ciudadanía?

Estas son algunas de las preguntas que la migración en América latina plantea y que con mayor o menor urgencia, requieren de una respuesta clara para que las distintas sociedades que componen la región puedan sentarse a dialogar y crear las condiciones para que la migración no sea un problema y si una oportunidad para cada una de las sociedades receptoras. Por supuesto, frente a un fenómeno tan complejo, no hay respuestas absolutas y si, alternativas razonables, no concluyentes, para la humanización de la migración

internacional en América latina, siempre en la perspectiva de aportar nuevas luces para el entendimiento del fenómeno y la intervención política requerida para el resguardo de la condición humana de los migrantes.

La importancia de este estudio

Mirar la migración internacional en América latina desde la perspectiva de la libertad política de Hannah Arendt le permite al autor de esta tesis abrir el debate hacia la necesidad de que este fenómeno no se vea como un problema y sí como una oportunidad, para lo cual se requiere de un diálogo amplio con la ciudadanía, de un compromiso político por parte del Estado mediante la creación de una ley migratoria justa, plural y de respeto al otro; pero, por sobre todo, de un especial énfasis en la cooperación internacional que proteja eficazmente los Derechos Humanos de todos los migrantes sin importar su origen. Dentro del proceso de investigación para esta tesis, se constató que existe una multiplicidad de esfuerzos por comprender aún más el fenómeno migratorio y por establecer estrategias de protección al migrante, sin que esto se traduzca en algo efectivo, ya que los esfuerzos siguen siendo aislados. En este sentido, al Estado le correspondería articular las voluntades que tanto los académicos, las universidades y algunas organizaciones, por citar algunos casos, hacen para humanizar un proceso que tiene que acercar y potenciar a todos los seres humanos libres, dialogantes y con capacidad de acción. La pregunta es: ¿Qué tipo de Estado puede promover la libertad política y la capacidad de acción de las personas, desatendiendo la libertad y el derecho que tienen las personas de moverse y fijar residencia en el lugar que ellos crean pueden ayudar más y desarrollar más su condición humana? Evidentemente, no pueden ser los Estados asimilacionistas y homogenizadores, pues, gracias a los permanentes cuestionamientos por parte de organizaciones internacionales, racionalmente ya no es posible defender el viejo sistema frente a los nuevos modelos “multiculturales”. Will Kymlicka (2007), en su texto *Las odiseas multiculturales*, menciona la proliferación de organizaciones intergubernamentales dispuestas a apoyar estos nuevos modelos y a criticar y sancionar con fuerza a los Estados que se aferran al sistema “asimilacionista” y “exclusionista”.

Si bien es cierto que cada vez hay más organizaciones no gubernamentales, académicos, políticos y “ciudadanos de a pie” que claman por un mayor respeto a la diversidad, como también más y frecuentes seminarios y foros internacionales que planteen los desafíos de la internacionalización de la cultura y el respeto al otro diferente, también es verdad que todos estos esfuerzos, en muchos casos aislados, no han logrado el impacto deseado y, por el contrario, el efecto ha sido inversamente proporcional; es decir, sociedades cada vez más cerradas y dispuestas a proteger los vestigios culturales que siguen brindando identidad. Desde esta perspectiva el fenómeno migratorio no solo origina nuevas tensiones, dadas las asimetrías entre movilidad de mercancías y movilidad humana, por ejemplo, sino que pone en tela de juicio los argumentos con los que hasta ahora se han defendido los Estados-nación. Y no es que el fenómeno migratorio sea la única causa del debilitamiento de los viejos sistemas, pero sí un factor fundamental para que hoy se plantee una re significación de la cultura, la política, el derecho, la ciudadanía, y la pluralidad, entre muchos otros conceptos.

Al mismo tiempo, hay que recordar que el desprecio por la vida humano y el tratamiento a los hombres como seres “*superfluos*” comenzó, según Arendt, cuando millones de seres humanos *fueron dejados sin Estado* y se les negó “*el derecho a tener derechos*”, es decir, se les negó el derecho a pertenecer a una comunidad política y a ser reconocidos como miembros de esa comunidad. Se trata de una situación desastrosa que comenzó, no con la expulsión de los hombres de su propio territorio, sino con la invasión europea en África y la transgresión a su cultura, leyes y límites morales y que hoy se sigue replicando en todo el mundo; no con la vehemencia del imperialismo continental, pero sí con la sutileza manipuladora de los mercados y las políticas que poco a poco se fueron poniendo al servicio de la “*avaricia saqueadora de las clases burguesas*”. Este problema, el más desalentador del siglo XX, según Arendt, comenzó con la carrera por África y derivó en la declinación del Estado-nación y el fin de los derechos del Hombre.

El panorama para las migraciones internacionales en la actualidad, es gris; sin embargo, lo que se puede lograr desde la perspectiva política de Arendt, es la reivindicación de los espacios públicos donde los hombres puedan ejercer su *libertad política* y lo que ella implica [Natalidad y pluralidad (igualdad y diversidad)]. En textos tan

importantes como *Orígenes del Totalitarismo* de 1951, *La Condición Humana* de 1958, *Entre el pasado y el Futuro* de 1961, *Eichmann en Jerusalén* de 1961, *Sobre las Revoluciones* de 1963, *Sobre la Violencia* de 1970 y *La Vida del Espíritu* de 1978, entre otros, se puede notar que el hilo conductor de su preocupación y rechazo por la dominación es el sentido “positivo” de la libertad como respuesta a los movimientos totalitarios y una lucha contra el movimiento que buscó y sigue buscando la total superficialización de los hombres laborantes. La lucha por la libertad política es la lucha por el reconocimiento de la condición humana en aquellos individuos que han decidido fijar su residencia en otras tierras y que, con sus acciones decididas y a veces temerarias, superan las barreras territoriales de los espacios de aparición.

Consideraciones preliminares

Para facilitar la comprensión de la propuesta planteada en esta tesis, se sugiere tener en cuenta algunas consideraciones.

La primera tiene que ver con los aportes conceptuales que Hannah Arendt le hace al estudio de la migración, que sin proponérselo como tema central de sus reflexiones, recogió el ambiguo legado del cosmopolitanismo kantiano expresado en “*el derecho para todas las naciones*” y hace una reevaluación del ensayo “*La Paz Perpetua*” (1795) donde se expresa que *el derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad*. Dicha hospitalidad no es entendida solamente como bondad o generosidad sino como un derecho que pertenece a todo ser humano en la medida que sea partícipe de una comunidad mundial. Sin embargo, el derecho de hospitalidad se limitó a comunidades políticas territorialmente demarcadas y creó una barrera entre los miembros de la comunidad y el extranjero. Esto implicó que el derecho de hospitalidad se tuviera que desplazar hacia un no-territorio para regular las relaciones entre los ciudadanos y los no-ciudadanos, así como también la relación entre los derechos civiles y los derechos humanos. Hospitalidad significó en Kant *el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro*. Sin embargo, el siglo XX se encargó de contradecir tal definición y es Arendt la que aportará nuevas luces sobre los

derechos humanos y “el derecho a tener derechos”, pues la preocupación de Kant no estuvo del lado de los oprimidos o de los perseguidos, sino más bien, del lado del poder hegemónico europeo y sus posibilidades de entrar en contacto con otras tierras que les permitiera apropiarse de las riquezas de los pueblos menos avanzados y así, aumentar su capital económico.

Siguiendo la reflexión desde la filosofía y los antecedentes de la actual problemática de la migración, Arendt insiste, durante gran parte de su obra, que muchas de las causas del totalitarismo estuvieron en el colapso de los estados nación en Europa y el consecuente desprecio por la vida humana. Con el imperialismo, dirá Arendt en la segunda parte de los *Orígenes del totalitarismo* (2006), millones de seres humanos fueron dejados sin Estado, lo que a su vez significó dejarlos sin derechos. Los reparos de Arendt a los derechos humanos radican en que estos surgen por las acciones humanas dentro de una comunidad política y no por la pertenencia que tienen los individuos a la humanidad, creando así millones de refugiados, extranjeros, migrantes, deportados, parias, apátridas; todos ellos expulsados de su propia tierra. Esos “otros”, los que viven sin certeza, son una gran masa laboral que obedece a una estructura neoliberal y de mercado y no a un derecho que tiene que ver con la libertad de decidir a dónde ir. El mito que se ha tejido en torno al migrante es que su decisión migratoria descansa en una estrategia cultural y que se apoya en la idea de una mejor calidad de vida para la familia, cuando lo que realmente existe es una estructura que precipita la migración y desmiembra a la unidad familiar. La precarización laboral a la que se exponen los migrantes no genera desarrollo ni para su familia ni para su país de origen, lo que implica que frente a la decisión migratoria no todos ganan, pues los costos sociales y culturales son más altos que las posibilidades de empleo y de ingresos económicos. Esto se podrá ver con profundidad cuando se vea la relación de la migración con el desarrollo humano y teniendo en cuenta que en la decisión migratoria no todos salen de su país de origen en las mismas condiciones. Los más vulnerables son aquellos que salen con Voluntad y sin recursos, pues su deseo es más fuerte que las posibilidades reales y eso los lleva a emprender el viaje en cualquier condición y a aceptar propuestas con consecuencias insospechadas. Por supuesto, no es el caso de los que salen con voluntad y con recursos o de aquellos que, a pesar de no querer salir de su país, los recursos les permite una buena estadía en otros países. También están

los que tienen que salir y no tienen con que sufragar sus gastos; estos, regularmente son los refugiados, acogidos por el ACNUR (Oficina del alto comisionado de naciones unidas para los refugiados) y para el caso de Chile, por la Vicaría. Por supuesto, dependiendo de las condiciones con las que el migrante ha dejado su país, dependerán las condiciones inicial de admisión en el país receptor.

Desde esta perspectiva, una segunda consideración que también involucra a Arendt y su postura frente al fenómeno migratorio es que este proceso debe elevarse a una dimensión política, ya que la mayoría de los Estados lo abordan desde lo administrativo y lo policial, lo que trae como consecuencia la arbitrariedad de los funcionarios de turno que, en aeropuertos, centros de salud, colegios, municipalidad, entre otras instituciones, actúan sin criterio y con una indolencia que evidencia, por una parte, la desatención del Estado receptor y, por otro lado, la falta de un marco normativo claro y de control por parte de las autoridades hacia estos funcionarios. Por ejemplo, el Estado de Chile, está regulado por el decreto de ley 1.094 de 1975 con el que se modificaba el decreto de ley N° 69 del 27 de Abril de 1953, las modificaciones hechas apuntaron al control, supervisión y vigilancia de los extranjeros en Chile y a las visaciones correspondientes. En 1984 se aprobó un nuevo reglamento para extranjería donde la constante era la misma: Fortalecer los procesos administrativos y policiales que permitieran controlar la entrada de extranjeros al país, especialmente, de aquellos que pudiesen ser una amenaza a la soberanía. En esa categoría de amenaza se encuentra la migración intrarregional y, por sobre todo, la migración fronteriza; esto se acelera ya que desde la década de los 80 y 90 el Chile comenzó a mostrar una recuperación macroeconómica, lo que lo transformó en un referente de crecimiento muy atractivo para sus vecinos. Lo cierto es que desde 1953 hasta hoy, cuando se cursa un nuevo proyecto de ley migratoria, los tecnicismos son los mismos: Control, visación, documentación, permisos, sanciones, multas, denuncias, prohibiciones, impedimentos, policía, Seguridad nacional, ministerio de defensa nacional, migrante, extranjero, solvencia económica del migrante, entre muchos otros términos que borran por completo la idea de que son seres humanos, personas, individuos, hombres y mujeres que salen de su país con el objetivo de instalarse en otros territorios, confiados en que por lo menos el derecho universal a la no hostilidad pueda protegerlos. En el desarrollo de esta tesis se verá que no siempre es así y que por el contrario, son más los inmigrantes que

durante el proceso comprueban que la seguridad es para los Estados, las fronteras, las instituciones y no para las personas.

Si se revisa el tema desde la dimensión empresarial el panorama resulta más desalentador, pues muchas de las empresas transnacionales que operan en la región han llegado a un nivel de instrumentalización del fenómeno migratorio, al grado de acuñarse el término de “*industria de la migración*”, para referirse a la migración como una pieza más del engranaje productivo. En la última propuesta de ley migratoria que ingresó al congreso en octubre de 2013 bajo el gobierno del presidente Sebastián Piñera, se dejó ver la intención que el Estado y algunas empresas chilenas tenían frente a la posibilidad de explotar la mano de obra extranjera con los menores costos para el país; fue así como se planteó la posibilidad de que algunos inmigrantes, gozando de permisos especiales, pudieran venir por temporadas a trabajar y luego regresar a su país de origen. Por otro lado y, aunque no progresó la idea, algunos empresarios quisieron elevar la cuota de extranjeros en las empresas con más de cien trabajadores de un 15% a un 25%, todo porque son personas que no buscarían sino trabajar, producir, rentabilizar su viaje, pues muchos de ellos han dejado al lado, la idea de ejercer sus derechos y, de forma silenciosa, se van convirtiendo en objeto de explotación; ya que muchos invisibilizan la violación a los derechos humanos con tal de seguir adelante con su proyecto migratorio. La alternativa, legalmente aceptada por el Gobierno para aumentar la cuota de inmigrantes en sus empresas ha sido la subcontratación y las empresas multi Rut. Así, El tono en el que fue redactado el documento daba cuenta de un extenso diálogo entre los Ministerios del Interior, del Trabajo y de Hacienda, sin tener en cuenta a otros actores relevantes de la sociedad civil o los aportes que tanto los Ministerios de Educación y Protección Social podían hacerle a la nueva ley. Si bien el documento fue retirado del congreso, el panorama no es muy auspicioso aún en el sentido neoliberal de privilegiar los mercados y la productividad de las empresas por encima de la dignidad humana.

Socialmente el panorama no cambia y por el contrario va empeorando con la llegada de más extranjeros. Normalmente la primera ola migratoria de un determinado país es bien recibida o por lo menos no con tanta hostilidad, ya que son mano de obra calificada

y de clase social media y media alta, pues los más pobres no son los que se arriesgan a cruzar la frontera si no han recibido algo de información positiva para emprender la aventura. El “problema” comienza cuando una segunda ola migratoria se aventura a salir de su país de origen con la promesa de mejorar sus condiciones laborales y materiales. Su objetivo, trazado desde las necesidades particulares, los hace el grupo más vulnerable, pues salen, como muchos de ellos manifiestan, “al rebusque”. Desde esas condiciones de vulnerabilidad y dispuestos a hacer lo que sea con tal de lograr el objetivo, se construyen los imaginarios colectivos donde los inmigrantes son sinónimo de: Narcotraficante, tráfico de personas, prostitución y delincuencia. Por lo mismo, en esta tesis, el foco estará puesto en este grupo de inmigrantes “criminalizados”, que salen de su país “con voluntad y sin recursos”, pues aquellos que salen con voluntad y recursos o sin voluntad pero con recursos, cuentan con un respaldo económico que cambia la percepción de la gente en el país receptor hacia el inmigrante que puede ser llamado “inversionista”. Una cuarta categoría sobre la que se dirá poco en esta tesis, pertenece al grupo de inmigrantes que salen sin voluntad y sin recursos; ellos generalmente son los refugiados; es decir, aquellos que han sido expulsados de su país por condiciones adversas como: Guerras, terremotos, hambrunas, represión política y que, por lo general, cuentan con ayudas internacionales que les brinda la oportunidad de reasentarse en un nuevo país. El ACNUR (Oficina del alto comisionado de naciones unidas para los refugiados), encabeza el sin número de organizaciones internacionales concentradas en este grupo específico. Habrá que insistir entonces que son los que abandonan su país con voluntad y sin recursos, el grupo más vulnerable al que esta tesis se va a referir y cuyas implicaciones afectan directamente la libertad política, la dignidad y el desarrollo humano, lo que es aprovechado, se insiste, por las grandes empresas para bajar los costos de producción y elevar sus ganancias. ¿Quién los protege?

Internacionalmente, Chile ha adherido a pactos, protocolos y ratificaciones que protegen entre otros, los derechos humanos, económicos, sociales y culturales. Como ejemplo, el pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales fue firmado por Chile el 16 de Septiembre de 1969 y ratificado el 10 de febrero de 1972; sin embargo, y pese a la voluntad de los países firmantes de cumplir con la mayoría de los artículos, cada país tiene sus excepciones que contradicen su postura, pues los pactos internacionales

están redactados en un lenguaje que no es adoptado por muchos de los países firmantes. El pacto citado tiene en el preámbulo términos como familia humana, dignidad, persona, ser humano libre y en su articulado aparecen conceptos como hombres y mujeres, pueblos, comunidades, cooperación internacional, bienestar general, costumbre, reconocimiento, garantía de las libertades políticas y económicas, entre muchos otros términos que distan mucho del trato real que los inmigrantes en América latina tienen y la postura de control y vigilancia que Chile adoptó en época de dictadura y que aún no modifica.

En este complejo contexto y habiendo identificado los diferentes lenguajes utilizados frente al mismo fenómeno, es que surge una tercera consideración y tiene que ver con la necesidad de poner especial atención sobre un hecho poco usual en la filosofía, pero que a su vez se constituye en un reclamo que la misma Arendt le hace a la disciplina y que en esta tesis se adopta con agrado. Se trata de una mezcla, por un lado, entre la preocupación ético-política y la utilidad de las reflexiones que entorno a las minorías se pueden derivar y, por otro, los sentimientos y pensamientos que se entretajan desde la contingencia. Por supuesto, Arendt estaba pensando en el pueblo judío y la sociedad Alemana y desde esta tesis se piensa en los inmigrantes como minorías y las sociedades receptoras o de acogida como mayoría. En ambos casos, guardando las proporciones, la razón y los sentimientos chocan frente a dos alternativas que a los inmigrantes se les presenta al tratar de superar las primeras fuerzas de exclusión impuestas por la sociedad receptora: parias conscientes o advenedizos. Para recordar, los parias conscientes fueron aquellos que más allá de su condición de judío por cultura, defendieron su judeidad como algo dado y que no podía ser de otra manera, mientras que los advenedizos, acomodados a las nuevas condiciones sociales y culturales, desarrollaron un espíritu de conveniencia con tal de lograr mejores condiciones de vida material. Estas dos “figuras” analizadas por Arendt en varios de sus textos, no solo han servido para el estudio de la migración judía, sino para comprender la naturaleza del dilema al que se enfrentan las personas que deciden o tienen que fijar su residencia en otro país.

Para comprender los desastres de la contingencia, dirá Arendt, hay que ligar el pensamiento a la historia, a la narrativa de cada persona y pensar que cada condición finita que se teje con otra, crea una infinita red de posibilidades que se constituyen en la

esperanza del mundo, de cada individuo que no solo puede nacer sino renacer en la medida que conserve su libertad, tanto la individual o interna como la libertad política o aquella que se da en los espacios comunes o de aparición. Esa es la luz que Arendt arroja con fuerza sobre esta tesis, la denuncia permanente por una libertad política cada vez más amenazada y restringida, primero por el imperialismo, luego por el totalitarismo y ahora, por el capitalismo que opera con estrategias pseudo-totalitarias adoptadas por las grandes empresas y los Estados que buscan al hombre masa, descrito por Arendt como un hombre aislado del mundo público, sin más preocupaciones que sobrevivir y con la peligrosa condición de no pensar. Ese es el hombre ideal, productivo, laborante, entregado a la suerte del mercado o el Estado que quiere explotar sus capacidades físicas, no de pensamiento y creatividad, para el aumento de “capitales superfluos”. Este pseudo-totalitarismo ha sido silencioso y ha crecido de la mano de un sistema neoliberal que ha depositado la confianza en el poder regulador del mercado.

En este contexto el fenómeno migratorio es una gran herramienta para la ambición desmedida de las grandes empresas, ya que el inmigrante es un ser humano que, al abandonar su territorio de nacimiento, pierde su condición de ciudadano y con ello buena parte de sus derechos y el interés por sus deberes, así como también, el reconocimiento de su individualidad y la pérdida de las acciones concertadas “entre” los hombres. Tal como las mercancías y los capitales van y vienen, los hombres tras el sueño de una mejor vida van y vienen, imposibilitándose de esta manera para establecer relaciones duraderas que les permita una acción concertada que resista a las políticas alienantes del mercado.

Muchas cosas cambiaron con la modernidad y solo la memoria de los que pudieron hablar, comenzó a advertir de los peligros que se venían con el desarrollo tecnológico, la aparición de las fábricas, la burguesía interesada por primera vez en la relación entre lo económico y lo político, la creación de artefactos para la guerra y por último, el odio, la ira y la impotencia de ver como la condición humana se escapaba de las manos. En este punto, la memoria puede ayudar a reconstruir lo que se ha perdido para que la movilidad humana sea un acto de libre elección y no un acto condicionado por las necesidades individuales y del mercado.

Ahora bien, la humanidad está muy lejos de que la salida de las personas de su país de origen sea por el pleno uso de la libertad; por el contrario, son las necesidades y las urgencias de mejores condiciones laborales y materiales las que fortalecen los espacios privados y aíslan a los hombres de los espacios comunes, pues lo que los mueve son sus intereses particulares y no el bien común, aquello que podría desactivar el dispositivo de las decisiones totalitarias para aumentar la productividad de los individuos y la rentabilidad de los mercados, permitiendo entender, de una vez por todas, que la libertad, la igualdad, el respeto a la diversidad y el desarrollo humano no dependen únicamente del crecimiento económico, pues existen otras dimensiones que deben acompañar a lo económico, como lo social, lo político, lo biológico y lo moral.

Objetivos

Objetivo general

La presente tesis tiene por finalidad analizar la migración internacional en América Latina, desde la perspectiva de la libertad política de Hannah Arendt, dentro de un contexto de globalización y desarrollo humano y teniendo como referente el boom de la inmigración a Chile en la última década.

Objetivos específicos

1. Revisar y caracterizar el concepto de libertad política en la obra de Hannah Arendt y su manera de enfrentar desde este concepto las nefastas consecuencias del totalitarismo.
2. Reconocer en la pluralidad y la natalidad dos conceptos fundamentales para la creación de los espacios de aparición donde los hombres ejercen su libertad política.
3. Analizar los territorios conceptuales de la migración en el contexto de la globalización y el desarrollo.
4. Analizar los problemas políticos de la migración internacional en América Latina y las implicaciones que tiene para el desarrollo de la libertad política, teniendo como referente el boom de la inmigración a Chile en la última década.

5. Contribuir desde la filosofía política de Arendt a la reflexión crítica y la resignificación de la migración internacional en América Latina.

Los capítulos

En el primer capítulo se encontrarán una aproximación al concepto de libertad política, heredada de los dos principios ontológicos de la política: *La pluralidad* (Arendt, 2010a, p.43), entendida como el “*entre*” que se da entre iguales, por un lado y diversos, por el otro; y *La natalidad*, como el inicio que da vida a cada ser y lo hace libre para comenzar algo nuevo. Ambos principios inherentes al ser humano, permiten que algo nuevo acontezca en el mundo, pues se trata de un mundo que no puede ser pensado de forma determinista con un orden de leyes, sino por el contrario, como un espacio abierto y cambiante que todos los seres humanos pueden compartir. Por lo mismo, tanto la pluralidad como la natalidad, en la obra de Arendt, serán condiciones ontológicas y pre-políticas a partir de las cuales se podrá construir la vida política como espacio de libertad. A partir de este constructo teórico se pondrán en evidencia las asimetrías que existen entre los ciudadanos, libres e iguales y los inmigrantes, que en su condición no son ni libres ni iguales en comparación a las personas que habitan su propio territorio. En este sentido la libertad política no solo es la bandera de lucha para los ciudadanos que se encuentran en desventaja en su propio país, sino para los no-ciudadanos cuyo punto de partida está mucho más bajo que el de los ciudadanos.

Siguiendo con la aproximación conceptual, se mostrará desde Arendt la jerarquía que ella plantea de la vida activa entre *Labor, Trabajo y Acción*. El resultado de dicha jerarquía permite dejar de lado la dimensión ontológica para entrar en una dimensión antropológica o de experiencia humana, pues como lo expresa Arendt (2005b) en su texto *De la Historia a la Acción* “La vida activa no es solamente aquello a lo que está consagrada la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente, porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades...” (p. 89). Desde esta perspectiva, la acción toma el lugar que en los griegos tenía la contemplación y se convierte en principio de libertad. Así, la acción “es como un recordatorio siempre

presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo nuevo y ese comenzar algo nuevo no es otra cosa que la garantía de la libertad en la tierra” (Arendt, 2005b, p.107).

En el segundo capítulo propuesto para esta tesis, se abordarán dos conceptos claves entregados por Arendt fundamentalmente en su texto *Orígenes del Totalitarismo*; ellos son: el Imperialismo y el Totalitarismo, los que en función de esta tesis serán abordados como los dos grandes enemigos de los espacios de aparición y por ende de la libertad política. El imperialismo continental, según Arendt, se convirtió rápidamente en un ambicioso juego de poder económico, su origen se dio cuando el Estado-nación ofreció un mercado limitado para las pretensiones de crecimiento económico y por lo mismo había que buscar nuevos mercados y nuevos consumidores, con lo que no solo se aseguraron los objetivos del imperialismo y la venta de lo producido, sino la sobrevivencia económica sin aspiraciones políticas. Por supuesto, el expansionismo no solo fue para las mercancías, sino también, para las políticas de control y vigilancia de las mercancías y de los hombres, que no muy convencidos aun del ascenso de lo económico a lo político, podían generar un peligro a las políticas de expansión, lo que implicó una educación homogenizante a los hombres para estandarizar sus criterios, sus deseos y sus gustos. Una vez hecha la tarea sería cuestión de ejercer un fuerte control sobre esa masa que se había quedado sin criterios y por ende, sin ninguna posibilidad de amenazar el expansionismo. De esta manera surge el Totalitarismo, encargado de borrar, a través de su dominación totalitaria, los límites entre lo público y lo privado. La pérdida de los espacios públicos de comunicación y libertad configura el sistema totalitario. Históricamente primero está la alienación de los hombres a través del trabajo industrializado y luego la dominación total de donde se desprenden los movimientos y las organizaciones totalitarias cuyo objetivo consiste en eliminar los espacios de aparición donde los hombres expresan su libertad política.

En el tercer capítulo se contextualizan los conceptos expresados en los dos primeros capítulos; para ello, hay que preguntarse por las estrategias que hoy el mundo empresarial y de los negocios utiliza para seguir sirviéndose de esta cantidad de hombres masa, buenos laborantes pero ajenos a su condición humana. La respuesta resulta tan múltiple como compleja, pues en un mundo donde la producción se privilegia por encima de lo humano,

todo vale con tal de seguirse sirviendo de la capacidad laboral de las masas. Lo más efectivo sin duda, una vez el hombre ha sido expulsado de su condición humana, será expulsarlo, además, de su propio territorio, del país que, en condición de ciudadano, le reserva algunos derechos que podrían protegerlo del mercado y las perversas intenciones del capitalismo. Desde esta perspectiva de los hombres arrojados al espacio del no-territorio, toda la discusión que se ha dado entorno a la ciudadanía y los derechos del ciudadano, quedan circunscritos a los nacidos en su propio territorio; es decir, reservado para aquellas personas que por su condición de ciudadanos se les reconoce y se les identifica como miembros de la comunidad política. A partir de los derechos del ciudadano, estas personas logran un desarrollo humano que no solo potencia sus capacidades sino su libertad política; mientras que para los no-ciudadanos, es decir, los inmigrantes, lo que queda es un “desarrollismo”, es decir, una falsa idea de desarrollo que aspira a un cambio que va desde condiciones precarias de vida a otras condiciones de mejor vida material; o sea, se privilegia la dimensión económica en desmedro de otras dimensiones como la social, política, biológica y moral.

Finalmente, en el cuarto y último capítulo de esta tesis se aborda el tema desde la realidad nacional, pues Chile en la última década ha recibido muchos más extranjeros que nacionales en el exterior y de conservarse esta tendencia, Chile será un país receptor, lo que implica enormes desafíos económicos, políticos, culturales; entre otros, pero, por sobre todo, los desafíos sociales, pues se plantea la necesidad de una sociedad más pluralista, inclusiva y con un profundo respeto a la diferencia. La pluralidad, como quiera que sea entendida, ha hecho parte del discurso presidencial de los últimos mandatarios, pues desde el propio Ricardo Lagos, pasando por Michelle Bachelet y Sebastián Piñera, han hablado de una sociedad más pluralista e inclusiva, sin que esto se traduzca en algo real y concreto; por el contrario, existe una tendencia de discriminación hacia el “otro que me recuerda quien soy”. Estas malas prácticas de la sociedad chilena, que acorralan a los miles de extranjeros que ven en Chile una gran oportunidad para mejorar sus condiciones de vida, han hecho de Chile, un país de tránsito, lo que implica que, mientras los inmigrantes no tengan la confianza de encontrar las condiciones para establecerse definitivamente, seguirán pensando en la posibilidad de emigrar a otro país y en consecuencia, ahorrando todos los esfuerzos y el compromiso con el desarrollo integral del país.

Capítulo I Aproximaciones al concepto de libertad política en Hannah Arendt

Hannah Arendt no solo heredo de Aristóteles buena parte de su filosofía, también su estilo rico en distinciones. Por lo mismo, al intentar abordar la obra de Arendt, teniendo como referente el contexto de las migraciones en América latina, es preciso entrar en el juego de las delimitaciones, las demarcaciones y las distinciones conceptuales con lo que se va aclarando poco a poco el panorama sobre el cual se desea investigar. La libertad y la libertad política es una primera distinción que permitirá saber que se está diciendo cuando en esta tesis se hable de libertad política. Esta distinción Arendt la explicita en su texto responsabilidad y juicio, pero proviene de todo un trabajo hecho en defensa de la libertad política y un reclamo a la libertad interior o filosófica. Otra distinción importante en Arendt, es la que hace entre labor, trabajo y acción. Esta le permite invertir la jerarquía de los antiguos que privilegiaron el mundo de la contemplación por sobre el mundo de la acción, precisamente donde se encuentran los hombres valientes que abandonan el mundo privado para ejercer su libertad política. Desde aquí se podrá establecer cuáles son los espacios negados a la migración y donde es que esta gran masa de hombres queda entrampada.

Por otro lado, y más que una distinción, se verá como a partir de la modernidad el desbordado desarrollo científico y tecnológico y el aislamiento de los hombres, como una estrategia pre-totalitaria que busca debilitar el poder que los hombres tienen cuando “entre” ellos logran que fluyan las ideas y las acciones, ha traído, entre otras consecuencias, el desbordado crecimiento económico y un afán de acumulación sin precedentes que no terminará hasta cuando haya acabado con el mundo y con los hombres. Los primeros en la lista, sin duda, son los inmigrantes, hombres y mujeres expulsados de su propio territorio por la necesidad y cuyo sueño se diluye en la ilusión de encontrar mejores condiciones de vida en otro país, lo cual resulta del todo improbable, pues como se verá, en condición de inmigrante, más trabajo no significa más calidad de vida. Por el contrario, representa el aislamiento total de los espacios de aparición y el desinterés por los asuntos públicos. Los inmigrantes que han decidido abandonar su país de origen, sin los recursos necesarios, no solo se han quedado sin su patria, sino también sin espacios de participación. 4. En un

cuarto punto de este primer capítulo se hablará de la pluralidad como pre condición para la libertad política. Este concepto a su vez, se articula desde la igualdad y la diversidad, dos ejes fundamentales para que los inmigrantes se integren a la nueva sociedad de destino y no simplemente se asimilen, pues el asimilacionismo, por definición, niega toda posibilidad de diversidad. Así, el pluralismo se plantea como un desafío para los Gobiernos, quienes tendrán que dejar de hablar de pluralidad, en términos formales, para pasar a una pluralidad real. Al final del primer capítulo y desde el concepto de “natalidad”, se podrán mostrar las reales implicaciones que para la migración en América Latina, tiene la pérdida de los espacios de aparición y por ende de la libertad política ¿Qué pasará con los espacios de aparición y la libertad política de los hombres si la población migrante sigue aumentando como es su tendencia?

1.- Libertad y libertad política.

En el artículo *¿Qué es la libertad?* Publicado en el libro *Entre el pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Arendt advierte que preguntarse por la libertad parece ser una empresa sin esperanza, pues es tratar de entender algo así como la cuadratura del círculo. Así, dice Arendt (1996), la libertad resulta ser un espejismo y, por lo mismo, la mente tendrá que hacer un enorme esfuerzo para poner en orden todos sus elementos que saldrán a la luz según las exigencias de las propias experiencias (p.155). Esto significa, de algún modo, que la idea de libertad se disuelve en el pensamiento mismo, por lo que para Arendt, ese tipo de libertad que depende más del pensamiento que de la acción y que Arendt describe como libertad interior, presenta serios inconvenientes; entre otros: el aislamiento de los hombres de los asuntos que importan a la *polis*, la inutilidad del pensamiento sin acción, la imposibilidad de construir espacios comunes para los hombres, el desinterés por el bien común o la acosmia que la libertad interior puede producir. Este libertad, tan defendida por la filosofía en todas las épocas, en Arendt no tiene tanta relevancia como la libertad que se da en un espacio común de aparición, allí donde los hombres confluyen a exponer sus individualidades, donde la palabra y la acción atestiguan la libertad de los que se atreven a compartir esos espacios, pues no quieren quedar entrampados en una situación interior, de pensamiento y voluntad, sino salir a un campo que se construye *entre* los hombres y se renueva desde ahí. Es decir, no en términos de

Isaiah Berlin, quien habló de la libertad positiva y la libertad negativa, sino en sus propios términos, se encuentran dos conceptos de libertad: el primero se refiere a la libertad interior que corresponde, como ya se ha dicho, al campo interno de la mente humana que está gobernada por la razón y la voluntad. Esta libertad, dice Arendt (2010a) en *La vida del Espíritu*, se ubica en un terreno pre-político; mientras que el segundo concepto de libertad, corresponde a la *libertad política*, la que se brinda en el espacio construido *entre* los hombres y precisa, entre otros elementos, de la acción y la política.

Desde esta primera aproximación, se entiende que la primera se resguarda en lo más profundo de cada ser sin que nada ni nadie le exija ser atestiguada, mientras que la segunda, es decir, la libertad política, está cada vez más restringida por las condiciones de un mundo con sociedades que no quieren hombres libres, pensantes y de acción, sino laborantes, productivos y desconectados de cualquier posibilidad de acción conjunta, pues la cadena productiva de las empresas con un enfoque mecanicista solo necesitan piezas ensambladas y no conectadas. Es así como, desde las condiciones seudo-totalitaristas del capitalismo desbordado, la estrategia no solo apunta a la restricción y posterior eliminación de los espacios de aparición, donde los hombres expresan su individualidad, sino a la promoción de la movilidad humana, dadas las posibilidades de controlar su mundo privado y cerrar el paso a los espacios públicos. Una primera consecuencia favorable a las empresas es la alta productividad de aquellos seres que empujados por la necesidad, no tendrán otra idea que la satisfacción de las mismas.

La razón por la cual Arendt ubica la libertad filosófica o interior en un espacio pre político, tiene que ver con que la autora considera que dicha libertad queda atrapada en el mundo de las necesidades del hombre, necesidades que no son del todo materiales pero que el espíritu requiere para su tranquilidad, permitiéndoles retirarse del mundo de las apariencias para hallar seguridad en la voluntad y los propios pensamientos; una voluntad que se transforma en el carácter del *sí mismo* y la identidad individual. Dice Arendt (2010a):

Con todo, precisamente esta individuación originada por la voluntad es la que da lugar a nuevos y serios problemas relativos a la idea de libertad. El individuo, modelado por la voluntad y consciente de que podría ser distinto de cómo es (El carácter, a diferencia de la apariencia corporal o de los

talentos y habilidades, no es dado al yo [self] al nacer) tiende siempre a afirmar un “Yo-yo mismo” ante un indefinido “ellos”: Todos los demás que yo, como individuo, *no soy*. En efecto, nada hay más espantoso que la idea de libertad solipsista; el “sentimiento” de mi estar aparte, de mi aislamiento con respecto a todos los demás, se debe a la voluntad libre, nada ni nadie puede ser responsable de ello, excepto yo mismo (p.429)

Esta libertad individual, puesta al mismo nivel de las necesidades del mundo privado, favorece a las empresas que están buscando trabajadores con este perfil, pues se trata de un tipo de hombre, que bajo condiciones especiales y creadas para tal fin, permite que estas empresas aumenten su capacidad productiva. Se trata, entonces, de una libertad que depende de una voluntad que solo se refiere a ella misma en términos de lo que debería ser y alcanzar, marcando el claro camino de la autodestrucción individual, política y social, ya que frente al desamparo por una soledad excesiva, la libertad interior solo sirve a los individuos que viven fuera de las comunidades, en un constante dialogo entre un yo y un yo mismo. Muchos de esos hombres que viven fuera de la comunidad son migrantes; es decir, hombres y mujeres que han salido de su país de origen y que en su mayoría no saben, al momento de iniciar su proyecto migratorio, que es efectivamente lo que están dejando atrás y los costos de arrojarse a un mundo globalizado que requiere con urgencia de seres humanos solos, desconectados de cualquier proyecto común, productivos y rentables; migrantes que tras la búsqueda de su propio objetivo terminan sirviendo a un sistema deshumanizado y perverso, del cual, aun no se conocen las reales consecuencias. Por lo pronto, los migrantes tienen el perfil ideal para alimentar el sistema que terminará destruyéndolos.

Desde este contexto, Arendt conserva la esperanza de que la libertad individual no solo le sirva a los hombres para decidir qué hacer con su propio yo, sino para pensar con seriedad en el destino de la humanidad. Si esto es así, habrá que decir que la libertad interior sirve de preparación para el mundo político, el mundo de la *polis* y, en ese sentido, las reflexiones que se dan en “solitud” deben preparar el camino hacia la libertad política, es decir, hacia el espacio común donde los hombres muestran y comparten sus individualidades, además de mostrar su inteligencia y desarrollar su voluntad, pues siguiendo a Montesquieu, citado por Arendt (2010a) en *La vida del Espíritu*, la libertad política “Solo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”(p.433). Lo que se encuentra aquí es una extraña mezcla de

la voluntad con los deberes que obligan a los hombres a seguir ciertas leyes en procura de una seguridad brindada únicamente en la comunidad política, a partir de las relaciones que allí se establecen más que en las leyes o las normas divinas. Dichas relaciones requieren de un hombre preparado en *solitud* para la pluralidad implicada en la convivencia con otros hombres, ya no para el diálogo con el yo mismo sino con aquellos que atestiguaran su libertad. Se rescata también de Montesquieu la estrecha relación de la libertad con el hacer, con la acción misma que estará determinada por la voluntad y al mismo tiempo por el poder emanado de las acciones conjuntas.

La libertad política, entonces, prepara a los hombres para la acción y hacer que las comunidades funcionen; en Montesquieu se convierte en el motor o principio de inspiración para la construcción de la comunidad política deseada. La virtud para la república, el honor para la Monarquía, la moderación en la aristocracia y el temor en la tiranía, son algunos ejemplos de principios inspiradores que se requieren para que las comunidades funcionen como tal. Este vacío que se produce entre la libertad interior y la libertad política, llamado por Arendt el *Abismo de la libertad*, es el paso de la nada a la acción, “Sabendo [los hombres] que todo lo que hicieran podría haberse quedado igualmente sin hacer y creyendo, también, con claridad y precisión, que una vez algo está hecho no puede deshacerse” (Arendt, 2010a, p.441). Sin embargo, siendo que el principio inspirador funciona para la construcción de una comunidad política: ¿cuál puede ser el principio inspirador de los migrantes que han dejado su país de origen; es decir, han quedado sin una comunidad política que los motive y los inspire? El fenómeno migratorio desactiva el dispositivo inspirador para la construcción de las virtudes y los valores morales que invitan a los hombres a actuar en comunidad y en este sentido la migración es la nada a la que muchos hombres quedan sometidos sin que hasta ahora alguien pueda hacer algo por ellos, pues cuando se habla del fenómeno migratorio, se piensa en la decisión que alguien tomó inspirado en la necesidad de mejorar sus condiciones de vida. En este proceso los países, tanto el de origen como el país receptor, no se involucran ni se comprometen en la protección de aquel ser humano que por las circunstancias que sean, no solo está abandonando su comunidad, sino que está renunciando a los derechos otorgados en cuanto ciudadano en su país de origen.

Históricamente, hasta la primera guerra mundial, los viajes internacionales de las personas gozaban de cierta libertad en el sentido de que los pasaportes y los permisos no eran necesarios para atravesar las fronteras; de hecho hubo gobiernos, como el de Argentina, que ofreció a los europeos pasajes en barco gratis, nacionalidad inmediata y tierras para quien las trabajaran. Argentina necesitó en el siglo XIX gente que poblara sus tierras, que ayudaran a la industrialización del país y que explotara el oro que poseía. Pero fue la primera guerra mundial la que hizo que los países se fijaran en la migración, no para apoyar a las personas o promover la movilidad con seguridad, sino para ejercer control sobre sus fronteras. En lo sucesivo, las guerras y los conflictos hicieron que el único interés de los Estados por el fenómeno migratorio fuera el de vigilar sus fronteras y protegerse de los enemigos. Así, dice Solimano (2013), los tiempos de la migración libre, pasaron a ser parte del pasado. En adelante, los países ricos y desarrollados no dejarán de utilizar estrategias de selectividad para diferentes categorías de migrantes, donde los privilegiados serán aquellos que posean habilidades, educación y comprobada experiencia para aportar al desarrollo del país receptor, mientras que los pobres y trabajadores estarán, permanentemente, sometidos a la exclusión. Esta selectividad creó la categoría de los indocumentados, de aquellos que siguen burlando los controles para ingresar a otro país a trabajar de forma irregular, lo que traerá nefastas consecuencias para la imagen del migrante y el trato, a veces hostil, por parte de la policía local, los gobiernos y los ciudadanos que, impregnados de una mala publicidad, ven también en el inmigrante una amenaza a todo lo establecido. Entendiendo que el foco de los países, por supuesto, no estaba en la condición humana de los migrantes sino en su origen y en el aporte a los sistemas productivos, es que se evidenciaron políticas severas como la muralla de 2.200 millas construida por los EE UU para evitar la entrada de mexicanos a su territorio.

Muchos son los académicos que también, de forma conservadora, se han manifestado a favor de sociedades cerradas, por el temor de perder su identidad étnica y cultural. El norteamericano Samuel Huntington (1927-2008) fue uno de los que se pronunció a favor del *establishment* del país del norte. Si bien el artículo y posterior libro *El choque de las civilizaciones* del año 1996 fue inspirador para políticas de seguridad en el pentágono, el texto más citado y leído por defensores y detractores fue *Quiénes somos: Los desafíos a la identidad nacional americana* de 2004. El texto se centra en la discusión

de la identidad nacional y la amenaza que constituye la inmigración latinoamericana a gran escala. Abrir las fronteras a este tipo de inmigrantes es correr el riesgo de tener un país dividido, con dos culturas y dos lenguas. El riesgo de que tanto latinoamericano llegue a su país en busca del sueño americano, puede acabar con este sueño, pues Huntington considera que los latinos son una etnia de poca ambición y poca lucha, dispuestos a conseguir lo que desean a cualquier precio, incluso, a pensar que el robo es un medio adecuado para lograr el objetivo. Los críticos lo han acusado de xenófobo, racista y etnocentrista, sin embargo y muy a pesar de su postura tan rígida frente al inmigrante, ha inspirado y sigue inspirando a los gobiernos que tienen dentro de su agenda de seguridad el tema de la migración. (Chile es uno de ellos).

Por lo mismo, la fuerza del concepto de libertad política que Arendt quiere transmitir y que es inspiración para esta tesis, está en las infinitas probabilidades de acción concertada entre los hombres y la imposibilidad de que dichas acciones vuelvan atrás. Por lo mismo, la libertad de los migrantes debe ser además política para que se exprese en un espacio de aparición y no quede atrapada en la intimidad, pues nada resulta más renovador y a la vez exigente que la explicación, la justificación o la fundamentación de algo que apareció como una idea compartida en el “entre” de los hombres, porque: “nada hay más espantoso que la idea de libertad solipsista; el “sentimiento” de mi estar aparte, de mi aislamiento con respecto a todos los demás, se debe a la voluntad libre, nada ni nadie puede ser responsable de ello, excepto yo mismo”(Arendt, 2010a, p. 429). Por supuesto, la responsabilidad de los Estados no se puede reducir a la vigilancia de sus fronteras o el cuidado de su cultura; debe, además, hacer libres a sus ciudadanos, elevando en ellos la capacidad de debatir y discutir con seriedad y verdadero interés los asuntos públicos, con independencia a la sociedad en la que se encuentren. Este es un gran desafío que los gobiernos no han enfrentado, pues significa enfrentarse a la resignificación de la ciudadanía cuya identidad y pertenencia está ligada al territorio. Significa, por supuesto, enfrentar el dilema de Estados nación con fronteras cerradas o sociedades abiertas que le permita a todos los sujetos ser ciudadanos por el hecho de ser seres humanos, sin que por ello estén obligados a la no territorialidad; situación contraria a la libertad política que en esta tesis se defiende.

Es así como la libertad política, que se muestra en un principio contraria a la libertad interior, irrumpe en la conciencia de los hombres para evitar que estos se aíslen del mundo y se conviertan en seres irrelevantes para la sociedad, pues la libertad filosófica sirve como refugio a aquellos que no encontraron un lugar en el mundo y por lo tanto, afirma Arendt (1996), carecieron de una condición mundana; la que todos consideraron, casi hasta mediados del siglo XIX, como el requisito para la libertad. De este modo, continúa la autora “Los argumentos más persuasivos para la superioridad absoluta de la libertad interior se pueden encontrar aún en un ensayo de Epicteto, que empieza por determinar que es libre aquel que vive como quiere” (1996, p. 158-159).

Epicteto, dice Arendt (1996), demuestra que el hombre es libre si tiene dominio de lo que se presenta a su alcance y por lo mismo, lo exterior es marginado en la medida en que cada hombre lo considere conveniente; sin embargo, los hombres no sabrían nada de la libertad interior, si antes no tienen la experiencia tangible y mundana de ser libres en los espacios de aparición. “Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en relación con nosotros mismos” (p.160) En consecuencia, Arendt le otorgará mayor importancia a la *libertad política* que a la *libertad interior*, pues la primera implica opinión, identidad, compartir entre otros, atestiguar la libertad, hacer y actuar concertadamente entre diferentes, mientras la segunda aísla a los hombres y los hace vulnerables frente a los asuntos de la polis. En el contexto de la migración y si se siguiera la idea de Epicteto, la libertad implícita en la movilidad humana significaría la auto marginación, pues la condición de estar por fuera del territorio conlleva la pérdida de dominio en el escenario público, así la libertad interna pueda quedar intacta.

Sin embargo, no se puede olvidar que para pasar de la libertad interior (terrenos de dominio) a la libertad pública o política (terrenos de incertidumbre), no solo se requiere de un espacio determinado o de la presencia de los otros, sino que, además, de la valentía de desprenderse de las necesidades y el arrojo de dejar el mundo privado, refugio de muchos con alma de esclavos, aferrados a la vida y a las comodidades de un pensamiento que no se expresa y por lo mismo no se compromete. Así, la idea de la libertad política como palabra

y acción le darán todo el sentido a la existencia de la *polis*, pues allí se asegura la grandeza de los hechos y la memoria de los hombres; es en definitiva, el espacio de la libertad, con la constante presencia de los otros que igualan sus condiciones en los espacios públicos. Según Arendt (2007a)

Es evidente que esta libertad [política] conlleva el elemento del riesgo, del atrevimiento; que daba a la voluntad del hombre libre abandonar el hogar, que era no solo el lugar en que los hombres estaban dominados por las necesidades y la coacción, sino también, y en estrecha conexión con ello, el lugar donde la vida era garantizada, donde todo estaba listo para rendir satisfacción a las necesidades vitales. Por lo tanto solo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía alma de esclavo quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande [...] Esta convicción de que solo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar la vida jamás ha desaparecido del todo de nuestra conciencia; y lo mismo hay que decir del vínculo de lo político con el peligro y el atrevimiento en general. (p.73)

De esta manera, Arendt reconoce en la valentía una de las pocas virtudes de la política, pues no solo implica la aparición en un espacio común y la coexistencia con otros, sino el alejamiento de la vida privada para irrumpir en el mundo público donde se mezclan las historias y las narraciones que han de asegurar su continuidad en la *polis*, como el lugar de la memoria establecido entre hombres libres e iguales que no solo tienen la capacidad de conservar su hogar, sino de establecer los límites entre el mundo público y privado, dejando lo político para la *polis*, como el espacio donde se asegura la grandeza de los hechos humanos.

Es en la *polis* y no en otro lugar donde se mezclan la libertad y la política. En este sentido, dice Arendt (2007a), “política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (79); es decir, la política es el espacio donde los individuos expresan su libertad, donde los unos hablan con los otros y buscan ser comprendidos. Una expresión será siempre ambigua si no se tiene la certeza de que ha sido captada por los otros que a su vez ajustan continuamente sus niveles de comprensión a la realidad. El mundo es posible comprenderlo si es que hay algo en común entre los interlocutores. Eso común, que actúa como un elemento mediador entre los hombres, permite vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros, creando una diversidad en los hablantes y una conexión permanente con la realidad cambiante. Este es el contenido

auténtico de la política, una libertad que se atestigua con la presencia, la comprensión y el diálogo permanente en el espacio creado para tal propósito.

Claramente el énfasis de la libertad política está en la acción, objetiva y exterior y no en la libertad interna o filosófica, típica de los filósofos como Epicteto y del cristianismo en general, pues ella misma insiste en que: “Parece seguro que el hombre no hubiera conocido nada de la libertad interior si no hubiera primero experimentado la condición de ser libre como una realidad tangible, mundana. Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de sus opuestos en nuestra relación con otros, no en la relación con nosotros mismos” (Arendt, 1996, p. 160).

Para Arendt es más que obvio que la libertad política caracteriza todo tipo de relación humana; no se trata de la suma de individuos libres, sino de la relación en comunidades políticas determinadas y donde todos tengan el mismo interés de libertad; en el entendido que cualquier tipo de relación entre los hombres que no esté transversalizada por este interés, no dejará de ser una relación regida por el mercado y las necesidades propias del mundo privado, escenario que como ya se ha dicho, no es el propicio para garantizarle a los hombres su libertad. Una libertad en un mundo privado, queda privada del escenario público, el que será ocupado sin escrúpulos por el totalitarismo, como una fuerza capaz de subordinar la libertad política para luego hacerla desaparecer del mundo público.

La mirada renovadora que propone Arendt frente a la política y la libertad, implica un cambio radical en la mirada que se tenga de las leyes, dado que tradicionalmente las leyes han estado para controlar a las personas y republicanamente la función es la de proporcionarle a los hombres la libertad política y la posibilidad de crear el espacio para que los individuos aparezcan; en definitiva, las leyes no están para la dominación sino para fomentar el espacio público y el desarrollo de la libertad política.

Así, la *libertad política* se distingue de la libertad filosófica al ser claramente la cualidad del *yo puedo junto con otros* y no del *yo quiero*; y en la medida en que es poseída por los ciudadanos más que por los hombres en general, sólo puede manifestarse en las comunidades. Insiste Arendt en que la *libertad política* no es un fenómeno que dependa de

la voluntad sino de la palabra y la acción puestas en una escena común, con el objetivo de “dar existencia a algo que no existía antes” y por lo mismo libre de motivaciones y de fines; así, la fuerza de la libertad dependerá de las circunstancias cambiantes del mundo y de lo que los hombres puedan construir según ciertos principios. “La libertad está libre de la razón y de la voluntad y ahora está lista para actuar, ni antes ni después, porque ser libres y actuar, es la misma cosa. (Arendt, 1996, p. 165).

2.- Los territorios propios de la libertad política

Con lo anterior se configura una distinción importante en la obra de Arendt y consiste en identificar los espacios pre políticos de los propiamente políticos, con lo cual se comprende lo que significa verdaderamente la libertad política y los territorios que ella ocupa. En este sentido, ya se había mencionado la valentía como una de las virtudes que tienen aquellos que abandonan su mundo privado [prepolítico] y son capaces de salir a los espacios públicos [políticos], construidos para el ejercicio de la libertad, pero el punto central de la libertad política y no de la libertad como tal, es que la preocupación de la libertad política es por los espacios donde los hombres pueden aparecer y actuar libremente y no por la libertad de cada individuo y, en ese sentido, la consonancia con la preocupación de la política es total, “pues la política se ocupa del mundo y no de los individuos” (Arendt, 2008b, p.142). Por lo mismo resulta absurdo pensar que el mundo se cambia cambiando a los individuos, dándoles otra forma de pensar o de actuar, cuando lo que debe cambiar en las instituciones y organizaciones son las leyes y estatutos que regulan los espacios donde los hombres se reúnen. Pero ese mundo, estructurado por los hombres, requiere de un legislador, en cuyo caso, su ejercicio no resulta ser político sino prepolítico; de este modo, dice la autora: Los griegos “pensaban que para la fundación de la *polis* es necesario en primer lugar un acto legislativo, pero el legislador en cuestión no era ningún miembro de la *polis* y lo que hacía no era de ningún modo “político”” (Arendt, 2007a: 79) como tampoco lo son aquellos instrumentos que la *polis* requiere para su protección, ya sea porque su subsistencia esté amenazada por la presencia de otros grupos o porque ellos amenacen a otras comunidades para someterlas. Tanto la violencia, como cualquier otra forma de sometimiento quedan por fuera de los territorios de lo verdaderamente político y por ende, lejos de ser interpretadas como un acto de libertad, pues tanto lo político como la

libertad política se circunscriben al dialogo establecido entre los hombres en un espacio protegido por las leyes o la fuerza, sin que estos últimos se constituyan en actos de libertad.

En el intento por despejar los caminos hacia los territorios de la libertad política, donde se establecen diálogos diversos entre hombres iguales, los griegos crearon un espacio de máxima libertad llamada “Academia”. Creada por Platón en el jardín de olivos en honor al héroe Academos, este espacio permitió la reunión de unos pocos interesados verdaderamente en el conocimiento, a través del cual encontrarían la libertad, pues saber, entender y comprender para luego expresar y argumentar resultaba ser el mejor ejercicio para la libertad. La aspiración griega era que este espacio dedicado al conocimiento y al cual accedían unos pocos, se convirtiera en el sustituto del mercado y el ágora para que fueran muchos y no pocos los hombres libres. Por supuesto, ni en la antigua Grecia y en ninguna parte del mundo sucedió que la libertad política fuera algo tan común a los hombres; por el contrario, y muy a pesar de la democratización del conocimiento y la expansión de las universidades, esta última no se constituyó en una herramienta para la libertad política, primero, porque en un principio el hombre académico debía desligarse del mundo de la *polis*, así como los ciudadanos libres del mundo de las necesidades y, segundo, porque mucho tiempo después, la academia atiende con mucha fuerza a los intereses del mercado y a las necesidades de movilidad social que hoy se plantea como una necesidad de los individuos.

El presupuesto griego de que la libertad académica y la libertad política correrían en paralelo, fue defendido por Platón en su idea del Filósofo Rey, pero se diluyó rápidamente por la contradicción que la expresión misma encierra, pues la academia no pretendía educar para la *polis* ni preparaba a los hombres para la política; los preparaba para las artes, para hablar con la verdad, para la ciencia y los alejaba del mercado, sembrando en ellos una indiferencia hacia el mundo de la *polis*, es decir, hacia la política. La academia significó en la antigua Grecia el espacio para los pocos, que aunque era un espacio público no era para todos los hombres libres y por supuesto, esta relación entre los pocos y los muchos crearon un dominio oligárquico que lesionó la convivencia de los hombres de acción, quienes por principio debían ser hombres libres e iguales. Este punto se desarrollara con mayor detalle más adelante, pero hay que recordar que la libertad política

se da entre iguales y evita todo tipo de dominación, lo que sugiere una forma de relacionarse sin depender de las órdenes de los pocos o las acciones de los muchos; Así, los territorios prepolíticos de la libertad política quedan delimitados a la administración de la vida en paz y el resguardo y defensa de la *polis*, “ Es evidente que lo político en su conjunto descende al nivel en que la [*polis*] la política corresponde al mantenimiento de la vida; se convierte en una necesidad que, por un lado, se opone a la libertad y por otro constituye su presupuesto” (Arendt, 2007a, p. 83-84). Las acciones eminentemente políticas se convierten en acciones para el resguardo de la vida y las instituciones que aseguren el ejercicio de la libertad. Esta degradación de la política al resguardo de la vida, producida por la relación platónica entre los pocos y los muchos generó un efecto apolítico en la filosofía y la libertad de cátedra de las universidades condujo, penosamente, al ámbito donde los unos no hablan ni dialogan con los otros.

De esta manera, la relación entre política y libertad entre los filósofos antiguos, fue una relación de medios y fines; o dicho de otra manera, la libertad era el fin de la política. “Si entendemos por política todo aquello necesario para la convivencia de los hombres y para posibilitarles –como individuos o como comunidad- una libertad situada más allá de lo político y lo necesario, estaremos justificados para medir el grado de libertad de un organismo político según la libertad religiosa y académica que tolere, esto es, según la extensión del espacio no político de libertad que contiene y sostiene” (Arendt, 1997:85) Este nuevo paralelismo que se presenta entre la vida cristiana y la vida académica con la vida de la *polis*, termina creando un espacio para los pocos dentro de los espacios públicos, quienes rechazan de plano lo público al considerar que allí solo se da una simple apariencia. Son los académicos por un lado y los religiosos por otro, los que rechazan el mundo de la apariencia, al considerar que lo propio de la bondad y las virtudes de los hombres deben ocultarse, para conservar el dominio y la regulación de los asuntos humanos. Desde esta perspectiva Epicteto tendría razón al tratar de demostrar que el hombre es libre si tiene dominio de lo que se presenta a su alcance.

De este modo, el carácter anti político de la libertad que consiste en ver la libertad como un fin que se alcanza por medios políticos fuera del ámbito de la política, fue reinterpretado por San Agustín a partir del cual la libertad será de los muchos, los que no

necesitan preocuparse de los temas del gobierno o del ordenamiento político, pues para eso están los pocos y esa será su responsabilidad, asumida no por el miedo a ser gobernados por los peores, sino porque los asuntos políticos no solo deben determinar la vida de los pocos sino la de los muchos, es decir, la política abre sus espacios hasta donde la libertad misma puede llegar.

Con esta reinterpretación de lo político y la ampliación de sus espacios, la libertad ya no será más su fin y si su sentido, lo que implica una relocalización tanto de lo político como de la libertad, mezclándose de tal manera que el sentido de la política será entonces la libertad. La afirmación concluyente de que el sentido de la política es la libertad, para los antiguos podía ser obvia, sin embargo hoy en día requiere de una explicación, sobre todo por el contexto en que la política misma ha entrado en desgracia y parece haber perdido su sentido “¿Tiene, pues, la política todavía algún sentido?”

Convertir la afirmación en pregunta tal como lo plantea Arendt (2008b) permite detallar algunas implicaciones y delimitar aún más los terrenos de la libertad política (ya inseparable la una de la otra), pues para los griegos la política es sinónimo de libertad, pero a partir de la modernidad, se encuentran diferencias importantes, dado que la política no es más el medio a partir del cual la vida se preserva y se protege, pues con experiencias tan nefastas como las guerras recién vividas en el siglo XX se podría afirmar que cada guerra ha matado buena parte de la política y la ha ido despojando de su objetivo y su sentido: “La falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida” (Arendt, 2008b, p.146). Sin embargo, lo único que la puede salvar de ese callejón, es una especie de milagro, no en el sentido religioso del término sino desde una “improbabilidad infinita”, entendida como la posibilidad de que siempre ocurra algo inesperado, imprevisible e inexplicable; es un nuevo comienzo que por su ocurrencia cotidiana se oculta el carácter de milagroso y extraordinario, pero no deja de serlo si es que en este juego de “improbabilidades infinitas” siempre exista un alguien que permita que ocurran estos hechos y por lo mismo el milagro ya no es solo que la política tenga o conserve algún sentido, sino que además, su único sentido sea la libertad de los hombres expresada en la posibilidad de una nueva acción, de un nuevo comienzo. Dice Arendt (2008b):

Esta idea de que la libertad es idéntica a comienzo o, hablando otra vez kantianamente, a espontaneidad nos resulta muy extraña porque es un rasgo característico de nuestra tradición de pensamiento conceptual y sus categorías identificar libertad con libre albedrío y entender por libre albedrío la libertad de la elección entre dos alternativas dadas – dicho toscamente: entre el bien y el mal – y no simplemente la libertad de querer que esto o aquello sea así o así. Esta tradición tiene naturalmente sus buenos motivos [...] extendida ya desde la antigüedad, de que la libertad no solo no reside en la acción y en lo político, sino que, al contrario, únicamente es posible si el hombre renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo político. (p.149)

Siguiendo a Arendt y para efectos de esta tesis, la libertad se debe conservar en el espacio de lo político, pues si el sentido de lo político es la libertad, es aquí donde se deben esperar “milagros”, precisamente donde los hombres de acción logran asegurar la vida sin que sea su fin, pues el sentido de la política va más allá de las tareas que tiene un Estado de conservar la vida, bien desde el monopolio de la fuerza o desde el rigor de las leyes. Por supuesto, el espacio privilegiado para la libertad es la *polis*, pero los hombres que allí habitan deben ser hombres libres; primero liberado de sus necesidades (Esta sí puede ser función del Estado) para luego poder vivir sin la dominación de las necesidades o de otros y segundo para el establecimiento de la igualdad que posibilita la libertad, pues “Quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina, pero nunca más libre” (Arendt, 2008b, p.153)

Dicha Igualdad, que hace aparecer la diferencia, plantea una relación horizontal que rompe la jerarquización que nos lleva al dominio. No se trata de igualitarismo, solo es un piso para decir que entre iguales podemos reconocer la diferencia y por lo mismo, advierte Arendt, que no es ni la igualdad ante la ley ni la ley para todo, sino más bien, el derecho que tienen todos los hombres de la actividad política en el sentido de poder hablar los unos con los otros, no para ordenar ni para obedecer, sino para hacer; así, en la antigua Grecia, quienes carecían de igualdad en la palabra, también la carencia se reflejaba en la acción. Por supuesto, esta igualdad no tiene que ver con la igualdad ante la ley y se delimita a un espacio compartido con sus iguales. Dice Arendt (2008b):

Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo en un espacio. Quien abandona su *polis* o es desterrado pierde no solo su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales. Pero para su vida y el cuidado de su existencia este

espacio de la libertad era tan poco necesario o indispensable que constituía más bien un impedimento. Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Solo que así se acaba con la libertad. Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, el ágora, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significaba que ya no había libertad política. (p. 154)

Esta libertad política, con un espacio de aparición donde los hombres dialogan entre iguales, toma como modelo algunas prácticas políticas de Grecia y Roma, pues vale recordar que para muchos de los griegos la libertad era interior; sin embargo, lo que sí fueron capaces de advertir, es que la libertad comienza más allá de las necesidades materiales y la violencia de los Estados. Quienes han proclamado que la libertad de los hombres debe ser sacrificada en el altar del desarrollo histórico, son aquellos Estados totalitarios que piensan que la libertad es un obstáculo y que por lo mismo debe ocultarse de los espacios públicos, a espaldas de los hombres para que no puedan hablar entre ellos. Para tal fin, la coacción recibida desde adentro pero también desde afuera, es el arma utilizada por el totalitarismo para la supresión de la libertad, pues estos regímenes no se conformaron con aniquilar la libertad de expresión, sino la espontaneidad de los hombres. Según Arendt (2008b):

Únicamente cuando se le hurta su espontaneidad al neonato, su derecho a empezar algo nuevo, puede decidirse el curso del mundo de un modo determinista y predecirse. La libertad de expresión, que fue determinante para la organización de la *polis*, se diferencia de la libertad de sentar un nuevo comienzo, propia de la acción, en que aquella necesita en mucha mayor medida de la presencia de otros. Ciertamente tampoco la acción puede jamás tener lugar en el aislamiento, ya que aquel que empieza algo solo puede acabarlo cuando consigue que otros le ayuden. (p. 161)

En ese sentido el espacio de lo político y la libertad política no pueden separarse, pues una separación permite [Como efectivamente sucede desde la modernidad] que el espacio público sea un espacio social y de productividad no individualizada, mientras la libertad política queda reducida a un espacio privado, silenciado y aislado, que efectivamente no logra atestiguar ante la presencia de los otros y por lo mismo queda subordinada a la necesidad. En este sentido, “lo que la edad moderna esperaba de su Estado y lo que este ha cumplido sobradamente ha sido que los hombres se entregaran libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida “feliz” (Arendt, 2008b, p.174) Lo que se lamenta es que esta concepción del espacio público aparece siempre con referencia al mundo moderno y cuando se remonta al mundo de los antiguos, se vuelven a mezclar participación con

gobierno y gobierno con libertad, lo cual resulta, nuevamente, una concepción restringida de la política y también de la libertad, ya que son los “pocos” que tras el monopolio de la violencia, han terminado amenazándolo todo. Dirá Arendt (2008b):

Finalmente el Estado se organizó como fáctico “poseedor de la violencia”, dejando de lado si el fin perseguido era la vida o la libertad. En cualquier caso, la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa que amenaza no únicamente a la libertad sino también a la vida (p. 178)

La denuncia que Arendt hace del colosal crecimiento de la violencia y los instrumentos que permiten tal objetivo, es la invasión del espacio público que debía estar reservado al encuentro entre hombres de diálogo, dispuestos a discutir con las palabras asuntos que les permitiera crear algo nuevo. Por el contrario, el nuevo progreso ha permitido la aniquilación del espacio público con las características ya descritas, pues allí donde los hombres se encuentran se genera poder y “El poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia. De ahí que parezca que poder y violencia son lo mismo, y en condiciones modernas éste es efectivamente el caso” (Arendt, 2008b, p. 178). Sin embargo, no solo no son lo mismo, sino que son, por naturaleza opuestos y por lo mismo, son los medios violentos los que salen a controlar el poder que se genera en la unión de los hombres en los espacios públicos. Ahora bien, continúa Arendt: “Allí donde la violencia, que es propiamente un fenómeno individual o concerniente a pocos, se une con el poder, que es posible entre muchos, se da un incremento inmenso del potencial de violencia” (Ibíd. 178)

Ahora bien, la tradición contó su propia historia, donde efectivamente el origen de la política está en la violencia, como el punto cero a partir del cual se estructura la comunidad política, pues el miedo de perderlo todo, hasta la vida, nos lleva hacia una experiencia política que surge como la gran solución para contrarrestar el miedo; sin embargo, no se puede olvidar, según Hobbes, que el Estado ahora es quien administra ese miedo y puede resultar más letal que el hombre en estado de naturaleza, pues es precisamente desde la lógica de confrontación y lucha de poder, que se originan los estados totalitarios denunciados por Arendt, ya que demuestran una visión monoteísta de la política, cuando existen otras formas de ver y entender la política y por tanto la libertad.

Para efectos de esta tesis, la política en Arendt es un tema que intenta una mirada más allá de lo institucional, que sin negar la presencia de la violencia, invita a pensar la política de otra manera, más plural y diversa, lejos del monoteísmo de la violencia, la tiranía de las necesidades y el ejercicio legislativo; una mirada más amplia sin fines determinados y con un respeto profundo por la libertad. No obstante, la ecuación de menos violencia más libertad política no es tan simple, pues originariamente se ve determinada además por las necesidades de la vida. Lo contradictorio es que en la mayoría de los casos para liberarse de las necesidades de la vida, los hombres han tenido que emplear la violencia e incluso han tenido que recurrir al sometimiento de otros hombres y pueblos. Esto indica, que incluso para liberarse de las necesidades o la idea de ello han invocado los hombres el uso de la violencia, lo que significó que para poder vivir en paz y para poder atender a las otras necesidades, la violencia tenía que ser de dominio público y no del ámbito privado; es decir, la violencia es un medio que garantiza la productividad de los hombres en sociedad y a mayor productividad, mayores serán los mecanismos y los instrumentos de seguridad.

La violencia entonces, ha tomado el puesto público del poder y por lo mismo, ambos términos están, equivocadamente, asociados al desarrollo político de los pueblos, cuando lo que realmente queda de esta catastrófica confusión es que el poder, engendrado en el espacio de confluencia de los hombres, se diluye, ya que cada quien cede el espacio a los instrumentos de violencia para dedicarse, de manera privada a la productividad y la labor que asegure la vida en unos términos medianamente dignos, pues incluso, en el ámbito privado queda algún espacio para la violencia, aunque inofensiva para los Estados y mínima para el aparataje de la violencia pública.

La distinción hecha por Arendt entre poder y violencia es crucial para seguir con la delimitación de los terrenos propios de la libertad política y sin tener que hacer mayores esfuerzos, se puede entender que la libertad política, en los espacios de aparición donde los muchos se encuentran, genera poder, mientras que la violencia queda entre los pocos, aquellos [burgueses] que después de la modernidad se han encargado de naturalizar la violencia al interior de los espacios políticos y los terrenos de la libertad, sin que sea algo

propriadamente político o pertenezca a los territorios de la libertad política, ya que no existe nada más opuesto al poder y a la libertad política como la violencia, pues esta última queda marginada de la esfera de la política en la medida en que cada ser político es poseedor de la palabra; así, en la antigua Grecia, cada poseedor de la palabra se convierte en un ser político o ciudadano, preocupado por los asuntos de la *polis*, allí donde confluyen los que con la palabra rechazan todo tipo de violencia con el fin de vivir fraternalmente, actuar en conjunto y formar una gran familia, con seres capaces de hablar y encauzar las acciones de los hombres gracias a la capacidad persuasiva.

Contrario a lo que muchos filósofos han querido mostrar, Arendt deja a la violencia por fuera del espacio de la política ya que no solo ha desplazado el poder de los hombres en dichos espacios, sino que se ha encargado de romper permanentemente la posibilidad de reparación del “entre”, pues se trata de un espacio que amenaza internamente el monopolio de la violencia de los Estados.

Lo que busca Arendt en definitiva, es darle otro sentido a la libertad política en un Estado. Que la política no se plantee como la conquista de un territorio y el sometimiento de los individuos al interior, sino más bien como el espacio donde los individuos aparecen espontáneamente y con un sentido performativo; es decir, con una libertad política que se ejerce y dura lo que dura la acción misma, sin que ella persiga un único fin.

Siguiendo un poco la idea que Montesquieu tiene de la política y los principios que la inspiran, se puede decir que la libertad inspira a lo político; le da sentido, lo que implica una dinámica que supera el deseo de lo establecido por la “naturaleza” o por la esencia de las cosas que indica una permanencia inmutable a pesar de los cambios económicos, sociales, culturales y políticos. No puede ser, como Platón lo entendió, que el mejor gobierno sería el más inconvencible, negando las diversas formas que desde la ciudadanía surgen y fortaleciendo la tensión que se da entre gobernantes y gobernados. Por lo mismo, Dice Montesquieu “La grandeza de las leyes en una sociedad libre consiste en que nunca nos dicen lo que debemos hacer, sino únicamente lo que no debemos hacer” (Arendt, 2008b, p.100) dejándole a los individuos la plena libertad de acción a partir del orden legal.

Son las leyes las que permiten la libertad y no su coerción; es decir, las leyes como condición prepolítica dan cuenta de la diversidad y la pluralidad de los hombres, la promueven y la resguardan. En consonancia con la idea que tuvo de las leyes y que Arendt recoge en sus textos, la libertad inspira la acción de los hombres en el orden político, aunque cambien los sistemas y los gobiernos. De perderse la fuerza en el orden inspirador, la validez del propio principio cambia y la forma de gobierno llega a su fin.

De todas las formas de gobierno estudiadas por Montesquieu, la que ha durado más ha sido la República y la razón es que la República y no la monarquía o la tiranía, basó su gobierno en el amor por la igualdad; una igualdad que reconoce la diversidad de los ciudadanos y el aporte de ellos al sistema político. Es en el amor a la igualdad donde surge el factor vinculante entre los individuos y las estructuras de un gobierno representadas en sus normas y sus leyes; así: “La experiencia fundamental de la igualdad encuentra una expresión política adecuada a las leyes republicanas, mientras que el amor hacia ellas, llamado virtud, inspira las acciones dentro de las repúblicas” (Arendt, 2008b, p. 102) Por su parte, en relación a las monarquías y a las tiranías, afirma que: “La experiencia fundamental de las monarquías, así como de las aristocracias y otras formas de gobierno jerárquico, es que somos por nacimiento diferentes los unos de los otros y que, por tanto, luchamos por destacarnos, por hacer manifiesta nuestra distinción natural o social”(ibíd. 102) Mientras la República trata de armonizar estas diferencias dadas en el nacimiento, considerándolas como el factor determinante de la pluralidad. A partir de la construcción de dicho espacio se puede entender que la igualdad es la base para el reconocimiento de las diferencias, aquellas que cada hombre puede mostrar y poner al servicio del orden político y de su libertad atestiguada, comparada y compartida con los otros. Cuando la fuerza y la virtud de cada hombre inspiran sus acciones dentro de los espacios políticos y de libertad, ambas se convierten en el principio inspirador donde cada hombre brinda lo mejor de sí, sin tener que entrar en la disputa de marcar las diferencias y destacarse en medio de las tensiones que se presentan. En la República los hombres conviven, no se enfrentan en la distinción que la naturaleza les entrega, ya que actúan juntos, en un espacio común. Para Arendt (2008b).

“aparece como la única posibilidad humana en la cual la fuerza de la naturaleza, puede convertirse en poder. Es por ello que los hombres, quienes, a pesar de su fuerza permanecen esencialmente impotentes en el aislamiento, incapaces siquiera de desarrollar su fuerza, establecen el espacio de existencia en el cual pueden ellos mismos y no la naturaleza, ni Dios ni la muerte, tener poder” (p.104)

De toda la reflexión que se pueden hacer en torno a la importancia de permanecer juntos y compartir las fuerzas y las virtudes en un espacio común, se desprende que los espacios de lo político se constituyen en la seguridad de los hombres, la que les permite minimizar los niveles de miedo ante la posibilidad de una muerte violenta, una guerra o una lucha de poder en la cual, al final de cuentas todos podríamos perecer. El miedo queda por fuera del espacio político y por ende, no puede ser principio de acción humana y sí su negación, en tanto que su efecto no es otro que anular la fuerza de uno con la de otro. De esto se aprovecha el tirano, para someter y dominar a los súbditos. En definitiva, mientras la repartición sea de fuerzas y no de miedos, mientras prevalezca la igualdad y no la impotencia, la República como orden político tendrá mucho más futuro que cualquier tiranía, ya que:

“Las tiranías están condenadas al desastre porque destruyen el estar juntos de los hombres: Al aislarlos entre sí buscan destruir la pluralidad humana. Las tiranías se basan en la experiencia fundamental en la cual estoy completamente solo, que es la de estar indefenso (tal como definió Epicteto en una ocasión la soledad), incapaz de recabar la ayuda de mis congéneres” (Arendt, 2008b, p. 105)

Desde esta mirada la libertad política de los hombres, que le da sentido a lo político, debe estar por encima del Estado, las comunidades, los gobiernos y las instituciones, pues cuando esta proporción se invierte aparecen los totalitarismos para aprovecharse de la *miseria política* y la soledad de los individuos; y no es que Arendt niegue la realidad de la historia misma, lo que busca es mostrar otra forma de entender la política y una manera riguroso de delimitar los territorios de la libertad política, edificada por los hombres en un mundo real pero alejada de la violencia, la dominación, las necesidades y el ejercicio legislativo; y aunque parece contradictorio, lo que quiere mostrar es la recuperación y defensa de un espacio perdido en el quiebre de la modernidad y que dejó a la humanidad con una libertad política comprometida y frágil, amenazada por el triunfo del hombre laborante y trabajador para quienes la pregunta por la libertad está de más en un contexto de producción, ganancia y rentabilidad.

Por lo mismo, frente a las sombras mismas de la modernidad y la postmodernidad, preguntarse por la libertad política no puede ser para aumentar la erudición de los académicos, sino para que las personas se tomen en serio la tarea de recuperar los espacios perdidos y, aunque resulte extremadamente difícil, no desfallecer en el intento ya que esto significaría borrar las huellas de lo verdaderamente importante en el transcurso de la humanidad, como es la defensa del espacio propiamente humano donde los hombres se expresan y se valoran, crean y discuten, se identifican y reconocen; es, por decirlo de alguna manera, su propio espacio, compartido por aquellos que han logrado hacer de la acción y la palabra, cualidades imprescindibles para la condición humana.

3.- Los no-territorios de la inmigración

Como lo señaló Arendt en la segunda parte de los Orígenes del totalitarismo y como bien lo ha comprobado la humanidad en los últimos años, nada es más peligroso que “la abstracta desnudez de ser nada más que humano” y no contar con más protección que la declaración universal de los derechos humanos; derechos que, por lo demás, han sido incorporados en las diferentes constituciones del mundo con lo que han terminado protegiendo a los ciudadanos de las propias comunidades políticas; esto es, a aquellos hombres y mujeres que pueden gozar de la libertad política en el sentido de poder aparecer en los espacios creados para tal fin. Si bien los inmigrantes conservan su libertad, los alcances de la misma, como ya se ha dicho, es su propio interior, pensamientos que no se expresan y que terminan por aislar a los hombres de los espacios donde se debaten los temas de interés común. Aunque los derechos humanos emanan de derechos “naturales” y por lo mismo inalienables, ha de entenderse que perder el territorio es quedar excluido de todo tipo de derecho. Esto ha llevado a muchos a buscar la naturalización o nacionalización a cualquier precio. El drama no está solo en abandonar su país o quedar excluidos de la comunidad política receptora, sino la pérdida del derecho a tener derechos; expresión de Hannah Arendt que no significa otra cosa que el reclamo a los Estados por el reconocimiento del derecho de todo ser humano con el mismo origen nacional y que deja a los extranjeros sin ninguna protección. Esto transformó a los Estados nación en instrumentos de la nación y no en el imperio de los derechos de todo. Para Arendt, Hitler grafica plenamente la perversión del estado moderno que valora más a los hombres por su

pertenencia a la comunidad que por su condición humana. Lo que critica Arendt del Estado moderno es que allí pertenencia significa territorialidad, condición legal, protección al ciudadano cuyos derechos se dan por nacionalidad y no por los aportes reales al desarrollo de un grupo humano, sin importar su origen. Así, dice Arendt (2006):

...solo los nacionales podían ser ciudadanos, [ya que] solo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen. Los discursos interpretativos de los tratados de la sociedad, pronunciados por políticos de países sin obligaciones respecto de las minorías, hablaban en un lenguaje aún más claro: daban por supuesto que la ley de un país no puede responsabilizarse de las personas que insisten en tener una nacionalidad diferente. Por eso admitían – y tuvieron rápidamente la oportunidad de demostrarlo en la práctica con el aumento del número de apátridas- que había quedado completada la transformación del estado de instrumentos de la ley en un instrumento de la nación; la nación había conquistado al Estado; el interés nacional tenía prioridad sobre la ley mucho tiempo antes de que Hitler pudiera declarar “justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán” (p. 395)

Los inmigrantes, dependiendo de la época, el país o las circunstancias, han sido también llamados parias, no-ciudadanos, extranjeros, minorías, refugiados, entre muchos otros calificativos que han servido, por lo demás, como bandera de lucha a partir de los cuales han logrado, poco a poco, el reconocimiento de algunas libertades y el respeto de algunos derechos civiles, políticos y sociales. Sin embargo, la protección brindada por otro cuerpo político ajeno al de su origen, no ha igualado las condiciones de protección del que debería gozar todo ser humano. Kant (1795), en *la paz perpetua*, expresó que “el derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad” Dicha hospitalidad no es entendida solamente como bondad o generosidad sino como un derecho que pertenece a todo ser humano en la medida que sea participe de una comunidad mundial. Sin embargo, (habrá que decirlo nuevamente) el derecho de hospitalidad se limitó a comunidades políticas territorialmente demarcadas y creó una barrera entre los miembros de la comunidad y el extranjero. Esto implicó que el derecho de hospitalidad se tuviera que desplazar hacia un no-territorio para regular las relaciones entre los ciudadanos y los no-ciudadanos.

En estas circunstancias los extranjeros Podrán pensar y exponer sus ideas, pero cada exposición de sus ideas y opiniones será una forma de exponerse y arriesgarse a no lograr la aceptación de la sociedad receptora, máxime cuando no se tiene la cultura de la

diversidad y se piensa que las otras culturas son una amenaza. Así, por más que se asimilen no dejarán de ser la minoría, los extranjeros o los inmigrantes que mirados en forma despótica y con desconfianza, no pararán su lucha por la igualdad, la libertad y el respeto a sus derechos, en tanto que seres humanos y personas que aceptan las normas y las leyes de la nueva comunidad política, al tiempo de aportar mucho a su desarrollo.

No obstante la tensión establecida por el fenómeno migratorio, que ha puesto en entre dicho la importancia del Estado nación como promotor de la libertad política, la identidad de los pueblos y la legitimidad de los derechos humanos, el enemigo número uno de los inmigrantes está precisamente en quienes la promueven. Se trata de los mercados internacionales que sacando provecho de los que han quedado por fuera de su territorio y que harán hasta lo imposible por naturalizarse, sin que esto garantice el pleno goce de sus derechos; pues la tensión se origina con la llegada de los refugiados, apátridas, inmigrantes a otras tierra y continúa con la imposibilidad de desembarazarse de los recién llegados, no invitados, que conscientes de la pérdida de su territorio, no van a querer perder su libertad y su dignidad. Así pues que, la lucha por la inclusión será contra el Estado y la sociedad que intentan o la asimilación o la expulsión. Dicho con Arendt (2006):

Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. Repentinamente ya no había un lugar en la tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. Esto, además, no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de que la humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerrada y estrechamente organizadas se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones. (p. 416-417)

El panorama de la migración y el trato hacia el migrante no sería tan severo si los tratados internacionales se respetaran y no se les permitiera tantas excepciones que a la postre terminan reemplazando lo pactado. A manera de ilustración, Chile ha firmado 47 tratados internacionales para proteger, acoger y respetar a los inmigrantes en su humanidad y diversidad, sin que esto se traduzca en algo real, pues las modificaciones que Chile introdujo a estos tratados, buscan reforzar su seguridad y la de sus ciudadanos, lo que significa que la preocupación no es por el “otro” sino por los suyos, por su territorio, su

cultura y su política. Se trata de un país, que como la mayoría de los países en América latina, aplica medidas proteccionistas que reproducen “el equilibrio de poder” y no avanza hacia nuevas políticas internacionales como la expuesta por Keohane y Nye (1988) que plantea la interdependencia de los Estados para su desarrollo y protección. Desde la interdependencia hay que entender que la seguridad y el progreso de las naciones está en directa dependencia de lo que pasa con los otros Estados y no exclusivamente de lo que cada país haga por cuenta propia, con lo cual se podría superar el estadocentrismo decadente y debilitado frente a la internacionalización de los mercados, la política y la cultura. La interdependencia modificó la política mundial y represento un paso adelante de políticas como “el equilibrio de poder” que salvaguardaba el derecho de los Estados a la guerra. En esta medida, esta nueva política no solo modificó el escenario internacional, sino que avanzó, sin mucho éxito, hacia la idea de integración centro-periferia que suponía una lógica de dependencia mutua y sin fuerzas externas.

No obstante ser una idea que en su origen contempló una integración de los Estados en todas sus dimensiones, finalmente se avocó a lo económico y algunos difusos esfuerzos políticos y sociales. Las asimetrías en la distribución de los recursos económicos, más allá de la fuerza militar, sigue determinando el grado de poder de cada uno de los países. Por supuesto, aquí el poder no es la fuerza de los hombres (o los países) cuando actúan concertadamente, sino “la capacidad que un Estado tiene para doblegar la voluntad de otro Estado, de determinar su crecimiento y controlar sus resultados” (Keohane y Nye, 1988, P. 25)

Otra asimetría que se desprende de la primera, es la que se da entre los bienes y los capitales que se han movido con mucha más libertad que las personas. Este trato a los migrantes transformó las relaciones sociales en relaciones entre objetos (bienes y dinero) deshumanizando de esta manera el proceso productivo. *El fetichismo de las mercancías*, como diría Marx, va a consistir en que las mercancías aparentan tener voluntad propia con lo que desplazan el papel subjetivo de las personas; esto implica que sea más fácil tratar con objetos tales como los bienes y el dinero que con las necesidades, esperanzas, identidades culturales, y conflictos sociales que lleva inevitablemente la llegada de seres

humanos a través de la inmigración. Andrés Solimano (2013) por su parte, llamará a este fenómeno “la paradoja de las personas en la globalización”, ya que:

Vivimos en un mundo de grandes asimetrías entre la movilidad de las personas y del capital y entre la movilidad internacional de “trabajadores del conocimiento” y trabajadores manuales. A pesar de que la globalización debe aumentar la libertad de elección de las personas, incluyendo, por cierto, la elección de en qué país y ciudad del mundo vivir y trabajar, es una paradoja que la movilidad internacional de personas sea más restrictiva que la movilidad de bienes, capital y dinero (p. 33-34).

En el plano de las migraciones internacionales en América latina, la interdependencia podría evaluar las implicaciones, tanto para los países de origen como para los receptores, de lo que significa este flujo de personas para los gobiernos y las sociedades involucradas. Las políticas tendrían que ser diseñadas de forma bilateral o multilateral, para lograr dar cuenta, no solo de los intereses de todos los actores, sino de las asimetrías que se dan entre los bienes de capital y las personas, pues estas últimas, en el terreno de la globalización, se encuentran relegadas a un segundo plano cuando tendrían que ser el centro de la globalización en aras de tener una migración más humana y justa. La importancia de atender este tema desde políticas internacionales en América latina puede reducir las disparidades entre los países vecinos (migración sur-sur) y la que se sigue presentando entre el sur y los países desarrollados, ya que los fuertes incentivos económicos de muchos de los países del norte, a pesar de la crisis del 2008, siguen generando fuga de talentos y mano de obra calificada, sin que exista una verdadera retribución que compense el dejar a los países del sur sin su gente con mayor escolaridad y más capacitada. Las políticas migratorias, para que sean efectivas deben atenderse desde las necesidades bi y multi laterales de la región, creando incentivos para el desarrollo profesional y humano que conduzca a un equilibrio entre las capacidades y las oportunidades de los migrantes latinoamericanos. Al respecto se debe mencionar, además, la incapacidad de los países de origen para retener, en buenas condiciones laborales, a sus profesionales, lo que implica una responsabilidad mayor frente a la diáspora que afecta o beneficia a los países de la región. Lo complejo del fenómeno migratorio en América latina es que los países no se hacen cargo de los inmigrantes, porque no son sus ciudadanos, pero tampoco de aquellos que han decidido dejar su país para probar suerte en otros destinos,

porque descomprime un poco el descontento social y el resentimiento que genera un país que no protege a los suyos. En términos de Solimano (2013), se piensa que:

En efecto, la emigración ofrece una salida, en el sentido figurativo y literal del término, a las personas con malos empleos (o sin empleo), bajos salarios y escasas expectativas de progreso material y cultural. La emigración tiende a evitar, muchas veces, expresiones de descontento social, polarización política, desestabilización, que conduce al populismo y el autoritarismo. Sin embargo, esta paz social, obtenida a través de la emigración de los nacionales tiene un precio...El éxodo del capital humano implica perder, al menos en parte, la contribución que hacen estas personas al desarrollo nacional del país que los vio salir. (p.37)

Sin embargo, la no-territorialidad de los inmigrantes implica una pérdida mayor que supera el hecho de quedarse sin un espacio físico, sin un trabajo o un modo de sobre vivir; es, a su vez, la pérdida de identidad, la pérdida de sus redes sociales y de apoyo con las que cuenta para seguir adelante con sus proyectos, reduciendo de esta manera el abanico de posibilidades para su desarrollo humano, por lo que la lucha para integrarse a su nueva sociedad, puede significar un esfuerzo de muchos años sin un éxito garantizado, pues hay elementos culturales y psicológicos que pueden jugar en contra.

El migrante, con el tiempo, va perdiendo las redes de apoyo en su país de origen, al grado de llegar a sentirse extranjero también en su “propio” país, pero a su vez, por más tiempo que pase en la sociedad receptora, no logrará sentirse perteneciente a ella. El fenómeno de la no pertenencia y del no territorio, genera problemas de salud mental. En Chile, por ejemplo, los inmigrantes que más consultan al psicólogo son aquellos que no superan los 4 años de residencia y los motivos van desde Reunificación familiar, Integración, desarraigo, familias mixtas (extranjeros casados con chilenos), dificultades legales, pérdida de sentido, percepción de éxito y fracaso, hasta el tema de las redes de apoyo.

En términos humanos, el no-territorio produce en cada persona que abandona su país una migración interna que no es otra cosa que la huida del mundo hacia el anonimato de su propia intimidad; es el silencio, la inactividad, la pereza frente a las acciones conjuntas dada la pérdida de sentido. Ahora el inmigrante se siente inmigrante, sin tierra y sin un lugar común que le devuelva el significado de la vida y del espacio público.

Por lo mismo, la lucha por la libertad política se debe orientar en dos sentidos: el primero debe estar dirigido a evitar el no-territorio de los inmigrantes y el segundo, a recuperar los espacios de aparición donde la contingencia de los hombres por igual los fuerce a ejercer la libertad de expresión y de acción. Así, desde Arendt, existe la notable posibilidad de que los espacios de aparición no necesariamente se construyan desde territorios y comunidades determinadas sino desde espacios creados por los hombres, donde ellos mismos sean los arquitectos de sus propias historias y donde no importe su lugar de nacimiento sino su disposición a renacer (crear) cada vez que lo requiera. Sin la contingencia humana, la acción carecerá de un nombre y de una identidad en el mundo de aparición que, por la incapacidad de identificar a “Quién” lo hizo o lo dijo, se puede caer en la más baja categoría humana: La masa.

4.- Los espacios de aparición de la libertad política

En Arendt (2005a) la visión de espacio público proviene de la “tradición republicana”. Para ella el espacio público, en las condiciones de la modernidad, es un tesoro perdido, pues con el auge de lo social, “los límites de lo privado y lo público no solo se borraron sino que cambiaron su significado” (p.61). Como resultado de esta transformación, los procesos económicos que estaban confinados al ámbito privado, es decir del hogar, se convirtieron en asuntos públicos; ahora, lo público se reduce a un intercambio de mercancías y la búsqueda de beneficios particulares, haciendo desaparecer la preocupación común por la res publica, como uno de los efectos destructivos de las fuerzas arrasadoras del mercado. Esta pérdida ha hecho que los hombres ya no actúen sino que compartan sus productos; Sin embargo, para Arendt (2005a) está claro que el espacio de las necesidades pertenece al mundo privado y el de la libertad política al espacio de aparición, común a todos los hombres y en donde conviven la libertad, la permanencia y el honor, en oposición a la necesidad, la futilidad y la vergüenza que como tal deben ocultarse (p.88). Así, la libertad política encarnada en cada hombre se atestigua públicamente, esto significa que puede ser vista y oída por todos y constituye la realidad misma de todo lo que aparece entre los hombres; es la desindividualización misma de los sujetos que se brindan la realidad en cada aparecer. La libertad que se expresa y aparece ante los demás no puede ser otra cosa que el momento político capaz de transformar

incluso hasta las emociones y los sentimientos humanos que se reservan en la intimidad, pues los espacios de aparición son la negación misma de la introspección. Al respecto, Arendt (2005a) considera que “la introspección no es el estado de reflexión de la mente humana sino el puro interés cognitivo de la consciencia en su propio contenido” (p.303). Es la certeza producida en el mundo privado ya que lo producido no es interferido por nadie más que el productor; sin embargo, la certeza de la introspección no puede dar cuenta de la realidad mundana compartida con otros seres, que arrojados al mundo, lo que hacen es confirmar sus sentimientos y su capacidad de pensar y de juzgar.

Así, cada acto humano aparece ante los demás y el aparecer de la libertad es la palabra y la acción, pues “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano... Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando la persona está *con otras*, ni a favor ni en contra, es decir, pura contingencia humana”(Arendt, 2005, p. 209). Por supuesto, la contingencia humana se revela en un mundo común, que no es idéntico a la tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres, sino más bien, el espacio creado por los hombres donde se unen y se separan al mismo tiempo. “La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así”; sin embargo, frente a la pérdida de la contingencia humana, existe la posibilidad de que los hombres se pongan a favor o en contra y hagan la guerra o empleen la violencia para lograr los objetivos. Esto implica que la pérdida del poder para relacionarse o separarse trae como consecuencia que el lenguaje ya no revele nada más allá de la propaganda para engañar al enemigo o deslumbrar a los amigos.

Lo que la libertad política pone en juego en el mundo de aparición es el carácter mismo de la condición humana, pues cada discurso revela las capacidades individuales de los interesados en un asunto común y en cuyo caso, el *inter-est* que se comparte con las personas, logra relacionarlos y constituir para cada grupo de interés una realidad mundana. Lo interesante de esta realidad mundana, es que no es territorialidad, no está mediada por nada físico o material, sino por las historias que se cuentan, se escriben y se leen. Así, El espacio de los asuntos humanos está consolidado por las relaciones humanas que existen

donde quiera que los hombres de acción u hombres libres existan, pues entre ellos se tejen las historias de vida que en cualquier momento pueden ser vistas, leídas y documentadas como cualquier otra obra de arte, lo que significa que los espacios de aparición son espacios de construcción de vidas e identidades, de historias e innumerables conflictos y, aunque todos comenzamos a construir nuestra propia historia en el mundo de aparición, esta logra un carácter objetivo que en algún momento deja de ser solo de la persona. “Las relaciones no solo son entre autores, sino entre protagonistas, narradores y actores que pueden darle más vida a la historia individual hasta convertirla en una narración para la humanidad”. (Arendt, 2005, p.213)

Este ejercicio tan simple de juntarse y separarse de los demás es la revaloración de la vida activa, despreciada por la filosofía desde la antigüedad por el sobre dimensionamiento de la vida contemplativa y que tiene por consecuencia la mundanidad de las acciones y de la libertad misma, ya que todo lo que se hace en el mundo común, se hace “en presencia de” y “con” los demás. El sentido que tiene el mundo común para los hombres, tiene que ver con el espacio de construcción espontánea y permanente, no garantizado ni determinado por la “Naturaleza Humana” de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por su propia dinámica que tiene la variedad de perspectivas y discernimiento que se origina en el nacimiento de cada hombre y termina con su muerte.

Concebir la ciudadanía desde esta perspectiva ayudaría a superar la tensión entre los de adentro y los de afuera, los que gozan de derechos y los sin derecho, entre ciudadanos y extranjeros. La propuesta de concebir sociedades más abiertas o flexibles se escuchan desde Etzioni hasta Seyla Binhabib y serán tema de análisis cuando se arribe a la discusión propiamente de la ciudadanía. Por ahora lo que se va configurando desde Arendt, es la posibilidad de que los hombres se encuentren y se reconozcan entre iguales en un espacio creado para tal fin, lo que significa que el reconocimiento supera lo legal y lo material, para trascender hasta las acciones humanas.

Todo esto significa ir en contra de la convicción de que las cosas que fabrica el hombre son más duraderas que las acciones que ellos mismos emprenden o la creencia del *animal laborans* de que la vida es el bien más elevado de todos los bienes. Juzgar las

acciones públicas por su utilidad, romper con la articulación que el sentido de realidad humana exige, es “atrofiar” el espacio de aparición que se da de manera más extrema en una sociedad de laborantes, más que en una de productores. En su aislamiento, “no molestado, ni visto, ni oído, ni confirmado por los demás, el *homo faber* no solo está junto al producto que hace, sino al mundo de cosas donde añadirá sus propios productos” (Arendt, 2005, p. 234) El predominio de la sociedad laboral y de trabajo no tiene por ideal la creatividad ni el encuentro de los hombres en un espacio público para debatir asuntos de la *polis*, sino la productividad, la labor y la sobrevivencia.

De esta manera, los espacios de aparición permiten que los hombres se revelen ante los demás y ante sí, lo que les permite saber “¿Quién es?” entre los hombres. Por supuesto, la defensa de los espacios de aparición por parte de Arendt refleja una preocupación constante por las posibilidades reales del totalitarismo en las sociedades modernas, pues el interés de este movimiento no es otro que la despersonalización y la desindividualización de cada hombre. Es, en otros términos, un atentado a la individualidad y a la identidad humana.

Desde esta lógica, atentar contra los espacios de aparición es atentar contra la libertad política, máxima expresión de la condición humana y del disfrute pleno de los espacios de aparición. Lo que se pone en riesgo con la homogenización de las personas en sociedad, es la pérdida de las motivaciones que le dan el sentido a lo político y la lucha por lo verdaderamente humano. La metáfora del desierto la utiliza Arendt para graficar lo que puede pasar con el mundo y con el hombre en esta carrera desenfrenada por la industrialización y el enriquecimiento desmedido. No solo agota los recursos naturales, sino que destruye la capacidad de albergar la vida humana. Por otra parte grafica nuestra creciente enajenación del mundo, entendiendo Arendt por ello nuestra “doble huida de la tierra hacia el universo y del mundo hacia el yo” (Arendt, 2008b, p. 35) y en donde la filosofía, el amor y la amistad aparecen como un oasis en medio de tan sombrío panorama. Habría que agregar, en palabras de J. Kohn, en el prólogo del texto *La promesa de la política*, que “el mal que destruye al mundo- la reducción de los hombres plurales a un solo hombre masa- que apareció en el bolchevismo y el nazismo y que, para Arendt nunca abandonó el mundo desde entonces, constituye el trasfondo frente al cual ella escribe”, es

decir, el trasfondo de su preocupación, pues el desierto que nos rodea impide la individualidad de los hombres para relacionarse en un mundo público.

Desde esta perspectiva cree Arendt (2005a) que la trascendencia de los hombres no puede depender de lo que fabrica, construye o destruye; es decir, la grandeza no está en el hacer o el destruir, sino en el ser con los demás. “Solo el vulgo aceptará que su orgullo derive de lo que ha hecho. Por esta aceptación, dichas personas se convierten en “esclavos y prisioneros” de sus propias facultades y comprenderán, si en ellas queda algo más que la pura y estúpida vanidad, que ser esclavo y prisionero de uno mismo no es menos amargo y quizás más vergonzoso que ser el siervo de algún otro” (p. 236)

Tal vez, de la única manera que los hombres no conviertan el mundo en un desierto, por no decir en su propio infierno, será que termine por entender que él mismo está por encima de lo que hace, o deja de hacer, que lo que le da sentido a la vida es su propia posibilidad de crear en los propios espacios de aparición; y aunque el hacer cosas, no es una forma propiamente política y poco o nada ayuda a la protección de los espacios de aparición, tampoco es una forma *antipolítica*. Este es el caso de los hombres laborantes o trabajadores, que sin hacer algo en contra de la libertad política, tampoco la promueven, precisamente porque son seres que se aíslan del mundo y solo sobreviven en un desierto cada vez más árido.

Con la crítica arendtiana a la modernidad y los hombres laborantes, y guardando las proporciones de lo que Arendt vio en aquella época, no es difícil pensar que los hombres laborantes de hoy son los que han huido de su pluralidad hacia su propio interior o que sin más, son los inmigrantes que piensan que la materialidad lo es todo y por lo mismo, el sentido está en lo fabricado.

5.- Labor, Trabajo y Acción. Una distinción elemental.

Para comprender el carácter mundano de la *libertad política* en la obra de Arendt, es necesario entender la jerarquía que se da en la antigüedad entre la vida activa y la vida contemplativa y la posterior inversión que Arendt hace de estos dos ámbitos de la vida humana, pues no sólo busca recuperar la dignidad de la política como una acción humana en el espacio público, sino también, mostrar la utilidad de la filosofía en la *polis*. Esto permitirá de paso reforzar el argumento arriba expuesto, en el sentido de que la *libertad política* se da entre hombres (pluralidad), distintos e iguales y que goza de un espacio y un tiempo determinado por la doble condición de la pluralidad, como un *entre* que se construye y dinamiza desde la vida misma y escapa del determinismo de la naturaleza, por un lado y del absoluto creado desde la razón por el otro.

Cuando Arendt, en la entrevista con Gunter Gauss (1964), afirmó que no quería ser filósofa y que prefería ser una teórica de la política, lo que buscaba con esto era adoptar una vía experimental para la filosofía en consonancia con la política; pues ella jamás, o por lo menos su obra no lo refleja, intentó hacer una separación de dos mundos como bien lo hicieron los griegos a partir de Platón y buena parte de la tradición occidental, como si pensar significara desaparecer del mundo real y tomar distancia con lo común que puede tener el mundo para los hombres. La burla de la criada Tracia cuando Tales de Mileto, quien por mirar al cielo se olvidó de ver lo que hay en la tierra, ejemplifica perfectamente el distanciamiento de los filósofos con los espacios de aparición. Arendt por su parte, cuando recuerda la torpeza del pensador ausente [desconectado], comienza a buscar la fórmula para acabar, por un lado, con la torpeza del pensador cuando interviene en la *polis* y por otro lado, acabar con la distancia entre el mundo de los hombres y el construido para los *pensadores profesionales*, claramente apolíticos y amundanos, como si pensar se tratara de una prerrogativa de pocos, cuando, realmente, dice Arendt, es una característica de los hombres que viven en un mundo plural. Dejar las cosas en el tono apolítico, significa que la libertad de pensamiento es la libertad que tiene cada hombre de retirarse o alejarse del mundo, cuando de lo que se trata es de reivindicar la libertad de movimiento, de expresión

y de acción como la forma de los hombres que se mueven, dialogan y actúan y tiene el coraje de moverse y potenciarse en espacios públicos como una condición indispensable para la acción.

El riesgo de la apoliticidad es ver cómo cada individuo se retira del mundo; sin embargo, en el otro extremo del camino también se encuentra un peligro que no es menor, como la tendencia a creer que todo lo público es político y que en aras de evitar la retirada del individuo a su propio espacio privado, se ha querido convertir lo privado en público. El esfuerzo de Arendt para tratar de devolverle la dignidad a la política se concentra en delimitar su alcance para que allí se desarrolle y viva la libertad de los hombres. En este sentido, la política debe resguardarse, además, de la economía como simple acumulación de riquezas, pues se sabe que la economía en sus orígenes fue una dimensión que permitió ordenar lo doméstico y administrar los bienes escasos en el hogar; aquellos que, en términos de Arendt, no permiten el ejercicio de la libertad política, pero que una vez superada esa etapa de las necesidades se puede entrar al mundo común en el cual los hombres libres quieren vivir.

Por lo mismo, la distinción entre labor, trabajo y acción, permitirá entender que los dos primeros niveles están resguardados para la sobrevivencia del individuo y de la especie, como también para la construcción de un hogar para el hombre y la fabricación de objetos que perdurarán en el tiempo, mientras que el tercero, es decir, la acción, será el espacio por excelencia en el que los hombres pueden desarrollar su libertad política y escapar del mundo privado donde están las necesidades de los individuos.

Arendt, cuando escribió *la condición humana*, (1958) invirtió la jerarquía de los filósofos griegos y puso la vida activa por encima de la vida contemplativa. Lo que hizo fue crear una estructura para poner a la acción por encima de la labor y del trabajo ya que consideró que la acción es concebida como una praxis revolucionaria que no se subordina a ningún fin ulterior. Dicho de otra manera, si la labor y el trabajo son formas subordinadas, todos aquellos que dediquen la plenitud de su vida a estas formas, serán seres subordinados.

Por lo mismo, la crítica que Arendt hace a Marx es que la lucha proletaria no fue una lucha por la libertad, pues de la misma manera como el *animal laborans* fue excluido en la antigüedad de la esfera pública, el *homo faber*, en la modernidad, es excluido de la vida política; y, de esta manera, al trabajador no le quedó más que la posibilidad de relacionarse con los otros a través de los productos fabricados en el aislamiento. En esta línea afirma Arendt (2005a) que:

Históricamente, la última esfera pública, el último lugar de reunión relacionado al menos con la actividad del *homo faber*, es el mercado de cambio en el que exhibe sus productos. La sociedad comercial, característica de las primeras etapas de la época moderna o del comienzo del capitalismo, surgió de esta ‘conspicua producción’ con su concomitante apetito de universales posibilidades de trueque” (p.185).

Desde esta perspectiva, continúa Arendt (2005a):

la actividad pública en una sociedad de mercado no es más que el intercambio de productos y sus mayores valores son los de las máquinas que elevaron la productividad de los hombres y le fueron arrebatando poco a poco su humanidad. Dicho en otras palabras, los valores, a diferencia de las cosas, actos o ideas, nunca son los productos de una específica actividad humana (p. 187).

Ni Marx, ni la introducción de la maquinaria, fueron capaces de eliminar el hecho de que el hombre se viera obligado a trabajar para vivir, de que el trabajo fuera, por tanto, no una actividad libre y productiva sino ligada inextricablemente a las necesidades que acarrea el simple hecho de estar vivo. En palabras de la autora, “El gran logro de Marx fue hacer del trabajo el centro de su teoría, pues el trabajo era exactamente aquello respecto de lo cual había desviado su mirada toda la filosofía política una vez que ya no osaba justificar la esclavitud” (Arendt, 2008b, p. 117). Con Marx, la tradición del pensamiento político occidental se rompió y el resultado de este proceso condujo a la reinterpretación de todas las actividades humanas, como actividades de la labor y del trabajo. “Lo decisivo [en la obra de Marx] no fue la emancipación política de la clase trabajadora y la igualdad de todos que, por primera vez en la historia, incluye a los trabajadores domésticos. Lo decisivo fue más bien la consecución de que a partir de ahora la labor como actividad humana dejó de pertenecer al espacio estrictamente privado de la vida: la labor [y el trabajo] se convirtió en un hecho público político de primer orden” (Arendt, 2007c, p. 26)

En síntesis, parece que Marx, al igual que muchos otros filósofos, olvidaron la distinción entre labor y trabajo, con lo que fueron dejando por fuera las características que las distinguió en la Antigüedad y en la modernidad. En la Distinción de la labor con el trabajo, dice Arendt, se encuentra de nuevo el tiempo, concepto fundamental para entender mejor en su obra, la vida activa y la articulación entre labor, trabajo y acción.

5.1 Labor

En el primer capítulo de *La Condición Humana*, Arendt expresa que las tres actividades fundamentales de las condiciones básicas del hombre en la tierra, son la labor, el trabajo y la acción. La primera de ellas, la más básica o elemental y que corresponde al proceso cíclico de la vida misma, está definido como: “Actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida” (Arendt, 2005a, p. 35).

La idea de que la condición humana de la labor es la más básica de las acciones humanas, no es una idea nueva y proviene del desprecio que los griegos tenían del *animal laborans*, no como artesano sino como esclavo. En Grecia la esclavitud estaba instituida por la necesidad de mantener la vida misma, lo que significa que los esclavos de la labor lo eran por las necesidades vitales, donde su cuerpo era el instrumento. En este sentido y a diferencia de la visión que los historiadores modernos tienen de la esclavitud, no se trataba de la explotación o de un trabajo barato en beneficio del dueño, sino más bien de excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre. Efectivamente, los griegos percibieron la presencia del “*animal laborans* como la especie animal más elevada que puebla la tierra, capaz de laborar con su cuerpo, diferente al *homo faber* que trabajan con sus manos”. (Arendt, 2005a, p. 110).

La importancia que tiene la distinción entre aquellos que trabajan con el cuerpo y los que trabajan con sus manos; es decir, entre el *Animal laborans* y el *homo faber*, permitió en la modernidad y posteriormente a Marx, calificar la productividad e improductividad de los laborantes y a partir de allí, la reivindicación de los laborantes como una especie que se distingue de los demás animales, pues vale recordar que la producción es el paradigma de la época. Una buena forma de distinguir los términos, insiste Arendt, es el tiempo de duración de lo producido y el resultado final de su acción y no la acción misma, donde las diferencias no parecen muy notorias. Dice Arendt (2005a)

Parece que la diferencia entre labor y trabajo que nuestros teóricos tanto se han obstinado en olvidar y nuestros idiomas tan tercamente en conservar, se convierte simplemente en una diferencia de grado si el carácter mundano de la cosa producida -su lugar, función y tiempo de permanencia en el mundo- no se tiene en cuenta. La diferencia entre un pan, cuya "expectativa de vida" en el mundo es apenas de más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero. (p.108)

Así pues, si solo observamos al sujeto en su labor o en su trabajo, no podremos captar la gran diferencia entre el que labora y el que trabaja, pero si la observación se orienta hacia lo resultante, las diferencias frente a lo producido serán evidentes, lo que implica, desde sus orígenes, actividades bien diferenciadas. En el rigor de la distinción misma, Arendt (2005a) observa que el concepto de tiempo que está detrás de cada una de estas actividades es fundamental para terminar de entender la articulación de la labor y el trabajo con la vida activa y la gran diferencia que tendrán con la acción (p.110). Vale recordar que los productos del trabajo permanecen, son duraderos, hasta el grado que una mesa o cualquier cosa producida artificialmente por el *homo faber*, podrá trascenderlo en el tiempo, brindándole estabilidad y solidez en un proceso que supera lo simplemente vital al hombre. Por su parte la labor es fútil y solo aseguran la sobrevivencia humana, con la inestabilidad de aparecer y desaparecer sin dejar huella alguna.

La gran confusión de términos que se produjo en la modernidad y a la que Marx no escapó, se debió en gran medida a la idea de que el *animal laborans* puede elevar su productividad en beneficio de la burguesía y la acumulación de capitales. Desde ahí y sólo

desde ahí, la labor fue borrando los límites con el trabajo y su emancipación significó la emancipación de otras clases que quedaron libres de la opresión y la explotación.

Respecto de la labor y la confusión reconocida por Arendt en Marx y que se presenta como una aparente contradicción en su obra si es que no se visualizan los cambios históricos de la antigüedad con la modernidad, Arendt (2005a) dice que en el laborar el resultado se consume tan rápido como el esfuerzo, pues la labor produce algo inestable y efímero; pero cuando la labor se cruza con la productividad del momento, este último elemento parece mostrarnos la interpretación que está haciendo Marx de la labor.

“... la propia actividad laboral, [...] posee una "productividad" suya, por fútiles y no duraderos que sean sus productos. Dicha productividad no se basa en los productos de la labor, sino en el "poder" humano, cuya fuerza no queda agotada cuando ha producido los medios para su propia subsistencia y supervivencia, que es capaz de producir un "superávit", es decir, más de lo necesario para su propia "reproducción". Debido a que lo que explica la productividad de la labor no es ésta en sí misma, sino el superávit del "poder de la labor" humana (*Arbeitskraft*), la introducción de este término por Marx constituyó, como Engels señaló acertadamente, el elemento más original y revolucionario de todo su sistema. A diferencia de la productividad del trabajo, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor sólo produce objetos de manera incidental y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción; puesto que su poder no se agota una vez asegurada su propia reproducción, puede usarse para la reproducción de más de un proceso de vida, si bien no "produce" más que vida. Mediante la opresión violenta en una sociedad de esclavos o de explotación en la sociedad capitalista de la época de Marx, puede canalizarse de tal modo que la labor de unos baste para la vida de todos". (p. 112)

La productividad no solo es un asunto crucial en el tratamiento que Arendt le da al concepto de labor, sino para entender el giro que toma con Marx, donde lo clave está en el hallazgo de la productividad de la labor y de la forma de acumular, no solo lo producido, sino el esfuerzo por producirlo. El "poder" que tiene esta productividad de proporcionar un "superávit", no sólo proporciona lo necesario para su propia subsistencia, para su propia reproducción, sino que puede proporcionar lo necesarios para la subsistencia de otros laborantes. Lo destacable está en lo que Marx llamó la fuerza de la labor (*Arbeitskraft*), es decir, la capacidad de la labor de producir más de lo que necesita un laborante y su amo

para su propia subsistencia. La palabra que mejor refleja esa característica de la labor es fertilidad, para lo cual Arendt (2005a) dice:

"Quizá nada indica con más claridad el nivel del pensamiento de Marx [...] que el hecho de basar toda su teoría en el entendimiento del laborar y procrear como dos modos del mismo fértil proceso de la vida. Para él, labor era la "reproducción de la propia vida de uno" que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de "vida extraña" que aseguraba la supervivencia de la especie. Cronológicamente, esta percepción es el origen nunca olvidado de su teoría, que luego elaboró sustituyendo la fuerza de labor de un organismo vivo por la "labor abstracta" y entendiendo el superávit de labor como esa cantidad de fuerza laboral que aún queda después de haber sido producidos los medios para la propia reproducción del laborante". (p.125)

Tanto para Arendt como para el propio Marx queda claro que la labor, es fundamental para la propia vida, que sin ella no se puede vivir y difícilmente los hombres podrían crear condiciones para sobrevivir; sin embargo y a pesar de ser "la más humana y productiva de las actividades del hombre", es algo de lo que los hombres se deben liberar, porque "El desprecio hacia la labor, que originariamente surge de la apasionada lucha por la libertad, mediante la superación de las necesidades, y del no menos apasionado rechazo de todo esfuerzo que no dejara huella..." (Arendt, 2005a, p. 108) es la clara muestra de la expresión capitalista de la época de Marx, que de suceder todo lo que anticipó Marx (y efectivamente está sucediendo) los hombres estaremos sometidos al mundo de las necesidades.

La gran virtud de este fenómeno producido en la modernidad fue el progreso hacia la no-violencia, aunque no necesariamente hacia la libertad, pues hay que recordar que en la modernidad tanto los trabajadores como los laborantes pudieron salir al espacio público para emprender la lucha entre los burgueses y el proletariado y en cuyo objetivo se observaba la lucha por la igualdad de todos en cuanto a cubrir sus necesidades básicas; se trató por sobre todo de una reivindicación de los derechos civiles de los trabajadores y no de la defensa de los espacios para la libertad política. En este sentido la labor, no arroja ningún resultado visible, nada acabado, es una lucha por las condiciones básicas de la vida, despreciadas en la antigüedad por los hombres libres y los artesanos que por lo menos podían dejar algo a partir de lo cual ser recordados. De hecho, el origen de la clase

laborante fue la de aquellos *enemigos vencidos* en la guerra que posteriormente en la casa de sus amos tenían que seguir luchando por la vida de su amo y la suya propia, sin ninguna posibilidad de una aparición pública. Esta clase de hombres no merecieron en la antigüedad la categoría de ciudadanos y sí la de esclavos, pues estos últimos eran necesarios para contrarrestar las condiciones dominantes de la vida misma y al igual que los animales domesticados, su vida dependía de las necesidades de su amo. La función de los laborantes en la antigüedad no se circunscribió a la explotación en beneficio de la acumulación de capitales, sino más bien a las necesidades vitales de su dueño.

Esto representa una lucha inacabada, ligada a los procesos de la vida misma, sin otro objetivo que adaptarse y sobre vivir a la cotidianidad. Extrañamente, es la labor y no el trabajo o la acción, la que asegura la supervivencia de la especie y en ese sentido, la labor – y esto lo descubrió Marx- asegura la igualdad de los hombres, una igualdad interpretada como igualdad en la productividad y en la procreación, como un mandato de la naturaleza que ordena a los hombres superabundancia y fertilidad. Dice Arendt (2005a):

“La bendición de la vida como un todo, inherente a la labor, jamás se encuentra en el trabajo y no debe tomarse con el inevitable y breve alivio y júbilo que sigue la realización de una cosa. La bendición de la labor consiste en que el esfuerzo y la gratificación se siguen tan de cerca como la producción y consumo de los medios de subsistencia” (p.126)

El “poder de la labor” descubierto por Marx, como una forma que tiene el hombre de expresar su fuerza y su capacidad de producir excedentes, se trasladó del ámbito de la naturaleza al de la productividad material de aquellos bienes de consumo que sirven para preservar la vida. Este hecho, genera un quiebre en la igualdad de los hombres para producir y procrear; ahora la diferencia se plantea desde la abundancia y la escasez. Cuando el fruto de la labor se convierte en un bien de consumo, la productividad e improductividad de los hombres laborantes no se establece desde la abundancia, sino desde la posibilidad de evitar que dicho bien no “perezca inútilmente”, que no se estropee antes de que alguien lo haya consumido. En ese sentido los hombres laborantes no solo son hombres que producen bienes de consumo, sino que ellos mismos se van convirtiendo en consumidores. Por lo mismo:

“Se dice con frecuencia que vivimos en una sociedad de consumidores, y puesto que, como hemos visto, labor y consumo no son más dos etapas del mismo proceso, impuesto al hombre por necesidad de la vida, se trata tan solo de otra manera de decir que vivimos en una sociedad de laborantes. Esta

sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborantes, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos, a la emancipación política de los laborantes. La cuestión no es que por primera vez en la historia se admitiera y concediera a los laborantes iguales derechos en la esfera pública, sino que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden. Cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos para “ganarnos la vida”; tal es el veredicto de la sociedad, y en número de personas capaz de desafiar esta creencia ha disminuido rápidamente” (p. 142)

La estrecha relación del hombre laborante con el consumo, clarifican aún más la imposibilidad de luchar por la libertad política desde el mundo de las necesidades, pues la productividad del hombre laborante esta empujada por las necesidades, en principio, de preservar la vida y después de crear la necesidad de mejorar las condiciones de vida.

Así pues, desde el punto de vista de “ganarse la vida” el hombre ha equiparado todas sus actividades a la productividad y el consumo, tanto la libertad interior, como la libertad política y en general, todas aquellas actividades que no estén asociadas a “ganarse la vida” son un hobby para los hombres; es decir, diversiones improductivas que la sociedad rechazó y lo sigue haciendo con más empeño. Todas las artes, incluida la de la guerra, perdieron valor frente a la supremacía de la labor y la acumulación de aquellas cosas que suplían las necesidades de los hombres. En ese sentido, dice Arendt, “la época moderna ha traído...- junto con la glorificación de la labor- una tremenda degradación en la estimación de estas artes” (Arendt, 2005a, p.143). Dicha glorificación de la labor trae consigo un peligro, no solo advertido por Marx, sino reconocido por Arendt y es que dicho fenómeno social es un golpe bajo a los esfuerzos de libertad, pues el hombre quedó bajo el yugo de la necesidad y ahora la revolución no tenía por objetivo la emancipación de las clases laborantes, sino que el hombre se emancipara de la labor. (Ibíd.: 144) pero esta emancipación implica además liberarse de las necesidades y del consumo, cuyo crecimiento sistematizado fue demoliendo las aspiraciones que el hombre tenía de libertad política e hizo que se refugiara en su mundo privado, advirtiéndole que la lucha en el mundo público sería una utopía, pues una vez liberado de las necesidades del mundo privado, su horizonte no es otro que la libertad para consumir, lo que implica completar un círculo que terminará agotando a los hombres y dejándolo sin la suficiente fuerza para luchar por su libertad política. Ya los diálogos se verán interferidos por el consumo, la necesidad, la productividad y la reproducción de las cosas que ha de consumir para la protección de la

vida. Todo determinado, sistematizado y mecanizado que pone a la vida natural en el mundo de la artificialidad y la acumulación. Pero este ideal no es nuevo: “Estaba claramente indicado en el indisputable supuesto de la economía política clásica, según el cual el objetivo último de la *vida activa* es el aumento de la riqueza, la abundancia y la “felicidad del mayor número”. Y qué otro es el ideal de la moderna sociedad sino el viejo sueño de los pobres y menesterosos (cuyo encanto dura solo mientras se mantiene como ensueño) de volver a la felicidad ilusoria en cuanto se realice dicho ideal” (Arendt, 2005a, p.145) Sin embargo, se sabe que el ideal no llegará, que la satisfacción de las necesidades, incluida la necesidad de consumo, nunca llegará a su fin y que por el contrario, aumentará su voraz intento por dejar a los hombres atrapados en su macabro juego.

“Cien años después de Marx sabemos que ese razonamiento es una falacia; el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le quede libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos. Que estos apetitos se hagan más adúlteros, de modo que el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad, sino que por el contrario se concentren principalmente en las cosas superfluas de la vida, no modifica el carácter de esta sociedad que contiene el grave peligro de que ningún objeto del mundo se libere del consumo y de la aniquilación a través de éste”. (p. 146)

Se podrá decir entonces que por ahora los hombres se quedaron sin espacios públicos o de aparición, que la libertad política entra en un largo receso en tanto el *animal laborans* ocupe estos espacios y que la esfera pública es solo un espacio de *actividades privadas* que no logra conectar a los hombres, pero sí los mantiene ahí, produciendo y consumiendo, hasta la fatiga y el hartazgo. Con el aumento de la productividad la vida ha descendido a su mínima expresión; ahora lo urgente es sobrevivir, pues si el mundo se llenó de objetos de consumo, sin valor y el *animal laborans* se urgen por estar al ritmo de lo producido y lo exigido, no queda más alternativa que defenderse del proceso mecanicista impuesto por la sociedad de consumo, hecha a la medida de los laborantes. El peligro, es no reconocer la vida más allá de las necesidades, la productividad y el consumo.

5.2 El Trabajo

El trabajo de los hombres, concentrado en lo hecho por las manos más que en lo logrado con su cuerpo, es el que ha construido este mundo artificioso y duradero con un gran valor para el intercambio mercantil y necesario para reconocer la naturaleza humana según Marx. Este trabajo está definido por Arendt (2005a) como:

“La actividad que corresponde a lo natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constante repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad” (p. 35).

La mundanidad de la condición humana logra un carácter duradero que supera el ciclo vital ya ocupado por la labor. Se trata de fabricar cosas con un carácter duradero que sirvan para albergar y brindar comodidad a los hombres en el mundo, además de entregarle cierta objetividad expresada en el uso de todo aquello que es capaz de fabricar y con lo que será identificado. De esta manera, los hombres se convierten en amos, dueños y señores de la naturaleza, lo que les permite ejercer una violencia excesiva hacia ella y emprender el camino de la destrucción, ya que en la fabricación no existe la necesidad vital de repetir los procesos como sí sucede en la labor. Esto significa que la fabricación tiene un comienzo y un fin determinado que puede dejar a los hombres sin trabajo, llevándolos a la necesidad de querer destruir lo hecho con sus propias manos para hacerlo nuevamente, pues no sólo tiene que ratificar que es dueño y señor de la naturaleza, sino creerse libre para hacer y para destruir. La misma determinación de medios y fines de la fabricación elimina la creatividad propia de la natalidad, cada hombre que nace siempre puede comenzar algo nuevo sin saber los resultados.

Con todo, el trabajo cierra los espacios para la espontaneidad como expresión de libertad política, pues cada elemento fabricado dura considerablemente más tiempo que el utilizado en la creación y entonces lo que queda de valor en el objeto fabricado es su utilidad y su posibilidad de cambio en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a un principio que pueda justificar la categoría de utilidad misma (Arendt, 2005a, p.

101). Ahora bien, la libertad que surge del fabricar es la expresión misma de la capacidad que tiene el hombre de fabricar y destruir cosas que confirmarán su soberbia y su “libertad” de autodestrucción. Ahora la libertad se expresa como una capacidad artificiosa de absoluto derroche, que invade la vida de cada individuo hasta agotarlo, pues las cosas mismas podrán durar mucho más que el tiempo empleado en su fabricación e incluso, mucho más de lo que puede vivir su fabricante.

El trabajo desde la perspectiva arendtiana consiste en darle durabilidad y solidez a las cosas más frágiles, incluso a aquellas que procedan de la naturaleza, pues el hombre las modifica y transforma violentamente en sus propias manos. Así, el *homo faber* es creador, por un lado, del artificio humano y por el otro de la destrucción de la naturaleza. En ese aspecto es clara la distancia que el trabajador toma con el laborante, pues el laborante es el siervo de la vida y la naturaleza, mientras que el trabajador, dotado de soberbia, es amo y señor de la naturaleza. “La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, por lo tanto, lo opuesto al doloroso y agotador esfuerzo que se siente en la pura labor” (Arendt, 2005a, p. 168) Y no es que en el trabajo los hombres no se agoten o no desgasten la vida, solo que tienen por lo menos la posibilidad de encontrar algo de felicidad y satisfacción cuando sus fuerzas logran doblegar a la naturaleza o la voluntad de otros individuos. De esta forma, el trabajo no es más que el instrumento a partir del cual el hombre ratifica su fuerza y poderío; el peligro de este tipo de felicidad buscada por el hombre a través del trabajo es que nunca logrará la plena satisfacción y al igual que las necesidades y el consumo, el trabajo terminará esclavizándolo.

Al principio de la modernidad, en los orígenes de la fábrica y de la producción en serie, pudo resultar interesante y hasta desafiante para el hombre la construcción de artefactos que le permitieran una vida más cómoda; sin embargo, la creatividad requerida para la fabricación de nuevos artefactos fue agotando la imaginación del hombre al tiempo de dejar al mundo sin más espacio donde quepa tanto artificio, lo que implicó que la mayoría de los hombres terminaran fabricando una y otra vez lo mismo y que comenzara a pensar en copar otros espacios. El mundo quedó pequeño para el almacenamiento de tanta cosa cuya obsolescencia se dio más rápido de lo que los hombres lo imaginaron. Los siguientes pasos, gracias a muchos de los objetos fabricados, no para mejorar las

condiciones de la vida y la naturaleza, sino para someterla, fue la expansión de la tierra hacia los territorios mismos del universo.

En paralelo, el ilimitado proceso de dominio territorial se dio con el ilimitado proceso de acumulación de riquezas. Con seguridad el mundo de hoy no es el mismo de la modernidad, en el sentido de que puede verse más estrecho, incluso para seguir acumulando riquezas, por lo que el desafío es expandir la tierra lo más que se pueda hacia el universo, hoy perfectamente conquistable. Por lo mismo, según Arendt (2005a)

“Los hombres viven en una total y continua amplia tierra donde incluso la noción de distancia, todavía inherente a la más perfectamente entera contigüidad de las partes, ha sucumbido al asalto de la velocidad. Esta ha conquistado el espacio; y aunque este proceso conquistador ha encontrado su límite en la inconquistable frontera de la simultánea presencia de un cuerpo en dos lugares diferentes, ha dejado sin sentido a la distancia, ya que ninguna parte significativa de una vida humana – años, meses o incluso semanas – es necesaria para alcanzar cualquier punto de la tierra” (p. 278-279)

No obstante al tener por objeto la idea de la ampliación de la tierra para aumentar la capacidad de almacenamiento de los artefactos fabricados por los hombres, lo conseguido fue la reducción de la distancia y el dominio cuantitativo del espacio físico disponible; y aunque contradictorio, para dominar la tierra, lo que el hombre necesitó fue tomar distancia de ella, primero para contemplarla y admirarla; luego para calcularla y posteriormente para destruirla. La invención del avión, primero y luego del cohete y el trasbordador, segundo, son el claro ejemplo de la distancia que el hombre toma de la tierra para saber qué es lo suyo y lo que puede llegar a alcanzar. Suena paradójico, pero entre más distancia tome de las cosas más fácil será establecer su dominio, aunque por esto tenga que pagar el precio de la alienación y de la abstracción de la tierra. En este punto el hombre ha encontrado otra forma de alejarse de lo mundano, pues si antes tenía su propio interior, ahora cuenta con el espacio abierto; todo un universo a sus pies, donde la diferencia entre estos alejamientos es que en el primer caso desea el dominio de su propia vida, mientras en el segundo caso desea el dominio de la vida y del lugar donde ésta se encuentre. Este fenómeno, para muchos expertos, es el inicio de un nuevo descubrimiento: la expropiación, como el mayor factor del derrumbamiento del sistema feudal. “Naturalmente, resulta ocioso especular sobre cuál hubiera sido el curso de nuestra economía sin este acontecimiento, que lanzó a la humanidad occidental a un desarrollo en el que se destruyó toda propiedad en su proceso

de apropiación, se devoran todas las cosas en el proceso de su producción, y la estabilidad del mundo se socavó en un constante proceso de cambio” (Arendt, 2005a, p. 280) La apuesta de la modernidad para los trabajadores, es proveer al mundo de los suficientes cambios y desastres para ocuparlos una y otra vez en la reconstrucción de lo que el propio desarrollo a destruido. Bajo esta perspectiva: “La conservación, no la destrucción, significa ruina debido a que la misma duración de los objetos conservados es el mayor impedimento para el proceso de renovación, cuyo constante aumento de velocidad es la única constancia que deja dondequiera que se apodera” (Arendt, 2005: 281).

La alienación exterior producida en la modernidad como un fenómeno no mundano y apolítico, hizo que el hombre volviera a sí mismo para encontrar en su interior el único resquicio de la libertad, al tiempo que abandonaba los espacios para el desarrollo de la libertad política; a saber, el mundo, los espacios de aparición y de encuentro “entre” los hombres. Esta pérdida de la mundanidad significó el inicio de la pérdida de la libertad política, la que aún persiste a pesar del no obstaculizado proceso de alienación y la lucha de los que más allá de liberarse de las necesidades y la violencia, creen y siguen creyendo en la bondad de estos espacios para el desarrollo de la condición humana.

La alienación del mundo y no del yo, es el sello distintivo de la modernidad que refuerza en todo momento la idea de la libertad individual ligada a la idea de propiedad privada. Entre más propiedad, más libertad. Ahora, “la libertad” se podrá acumular y el auge del capitalismo no conocerá límites, pues ahora la eterna lucha por la libertad ha encontrado una forma clara de expresarse en el capitalismo y la riqueza será entendida como una lucha por la libertad individual. Lo que no se advirtió fue que no todos los trabajadores llegaban en igualdad de condiciones a luchar por tan preciado trofeo; nuevamente sería una lucha entre pocos, ya que la mayoría de ellos, víctimas de los expropiadores y ahora convertidos en animales laborantes, se enajenarían cada vez más de esta lucha que pronto para ellos carecería de sentido. Para la modernidad y para los capitalistas en particular el resultado de la alienación del mundo es un logro, un gran triunfo que aun celebran ya que expropiación, alienación y libertad individual, dan como resultado el incremento de la productividad humana y la pérdida de los espacios de aparición. Dice Arendt, 2005a)

“La nueva clase laboral, que literalmente vivía al día, no solo vivió bajo la apremiante urgencia de la necesidad, sino que al mismo tiempo quedó enajenada de todos los cuidados y preocupaciones que no eran inmediato resultado del propio proceso de vida. Lo que se liberó en las etapas iniciales de la primera clase laboral que ha sido libre en la historia, fue la fuerza inherente al “poder laboral”, es decir, a la pura abundancia natural del proceso biológico...Dicho con otras palabras, la liberación de la fuerza laboral como proceso natural no quedó restringida a ciertas clases de la sociedad, y la apropiación no terminó con la satisfacción de necesidades y deseos; la acumulación de capital no llevó, por lo tanto, al estancamiento que también conocemos por los ricos imperios anteriores a la época moderna, sino que se extendió por toda la sociedad e inició un continuo y creciente flujo de riqueza”. (p. 282-283)

Si bien en la modernidad la propiedad privada se entendió como el espacio de desarrollo de la libertad y por ende la condición básica para la política, la apropiación y la destrucción de estos espacios también supuso el intento más agresivo en la historia de la humanidad por destruir la libertad política. La alienación de los hombres frente al mundo no solo supuso el abandono de los espacios de aparición, sino el alejamiento del único factor que le daba sentido a la labor; a saber, lo biológico y los procesos de vida allí involucrados. Su mundo privado había quedado sin la más mínima protección y ahora lo privado estaba expuesto en sociedad. La familia sería rápidamente reemplazada por la nación-estado, cuya organización se encargó de simular las relaciones que se daban al interior de la familia; ahora el mundo era una gran familia y para pertenecer a ella se requería por lo menos el enraizamiento en un suelo determinado; sin embargo, esta imagen de la gran familia no perduró mucho entre los hombres, pues en la idea de la alienación del mundo primó más el interés por la propiedad privada que la propuesta de propiedad colectiva.

Así el proceso de homogenización de la humanidad, como la gran transformación humana en la modernidad, centró su fuerza en el reemplazo de la familia por la sociedad, la pertenencia a una clase y un territorio y por sobre todo, en la acumulación desenfrenada y siempre creciente de las riquezas; fenómeno que a la postre eclipsó todos los demás cambios de la modernidad y preparó el terreno para la aparición del hombre masa.

“El auge de la sociedad acarrió la simultánea decadencia de la esfera pública y de la privada. Pero el eclipse de un mundo común público, tan crucial en la formación del solitario hombre de masa y tan peligroso en la formación de la mentalidad no mundana de los modernos movimientos ideológicos

de las masas, comenzó con la pérdida mucho más tangible de una parte privadamente compartida del mundo. (p. 284)

5.2.1 Los inmigrantes como trabajadores laborantes

¿Qué son los inmigrantes latinoamericanos frente a esta distinción hecha por Arendt entre labor y trabajo? Se podrá decir que son una extraña mezcla de hombres laborantes y trabajadores que, arrojados al mundo, salen a sobrevivir (laborar) pero con la ilusión de transformar no solo su vida o la de su familia, sino la de una sociedad que cada vez hace menos por ellos. Esa idea de transformadores de realidades y constructores de ilusiones los pone en el plano del hombre trabajador que busca la trascendencia a través de lo que hace y donde el mundo mismo le ha quedado pequeño y por lo mismo incómodo. Si realmente el valor que tienen las cosas y las personas proviene de la comodidad brinda a los hombres, entonces el mundo ha perdido su valor, por lo cual no importará mucho si se destruye. La sobrevivencia del hombre laborante, fuera de su hogar, se traduce en la capacidad que tiene para adaptarse a las circunstancias de la vida, pero además, en el potencial mismo de la destrucción de todo lo creado. El eufemismo con el que hoy se nombran estas dos categorías, no dan cuenta de lo que realmente significa cada una de ellas, pues al hablar de mano de obra no calificada o mano de obra calificada, lo que se pretende es centrar la mirada en la utilidad que cada uno de los inmigrantes tiene para la sociedad de destino y lo que pierde la sociedad de origen, pero no dice nada de lo que ellos mismos están buscando, de sus propias necesidades, pues al fin de cuentas el proceso de alienación también toca a los economistas, políticos, abogados, empresarios, académicos y muchos otros actores que han concentrado sus esfuerzos en identificar la utilidad de las personas y no en reconocer sus verdaderas necesidades. Esa ceguera intelectual ha puesto en riesgo, indirectamente, a la racionalidad humana y, directamente, los espacios de aparición; espacios no solo negados para el inmigrante, sino inútiles, pues no los necesita. Lo único que busca con urgencia son los espacios laborales a partir de los cuales cree que puede construir una mejor vida, más prospera y humana, sin detenerse a pensar si

realmente éste es el camino correcto para la defensa de su propia condición humana, la que por obvias razones, parece no importar tampoco.

Desde esta perspectiva, la migración tiene como causa necesidades individuales identificables, pero consecuencias sociales, con efectos positivos y negativos incalculables, pues los migrantes que salen tras la búsqueda de su gran sueño, saben de sus necesidades pero no de lo que dejan y el costo que tendrán que asumir por tal decisión; además, en procesos tan largos, como los migratorios, los objetivos y las metas pueden cambiar. En definitiva, es una arriesgada apuesta del hombre en un no-territorio, donde es más lo desconocido que lo sabido. Por lo mismo, y aunque muchos apuntan a hablar de una migración planificada y sana, ya en la decisión de salir de su comunidad de origen hay algo que no está bien, que no es sano y que sobre el proceso se van viendo las consecuencias. Si bien es verdad que todas las sociedades deberían proteger, educar y potenciar las capacidades de su gente, en beneficio de sus ciudadanos y la sociedad en general, también es cierto que hoy los Estados son cada vez más incapaces de satisfacer las necesidades y expectativas de las personas; es así como personas calificadas y no calificadas abandonan su país buscando mejores condiciones de vida, al tiempo de creer que pueden potenciarse profesional y humanamente. Al final, los deseos y expectativas confluyen en el interés que tiene el capitalismo de hacer de la sociedad una sociedad alienada y entregada a su ambición, sin que los Estados hagan mucho por frenar este fenómeno.

¿En qué queda la fuga de talentos?

La migración de científicos, académicos, innovadores, profesionales de *elite* y empresarios suele tener efectos positivos en la sociedad receptora y efectos negativos en la sociedad de origen. Por lo mismo, las sociedades de origen quisieran retenerlos y las sociedades de destino, por su parte, facilitan la entrada de estas personas y restringen la entrada de los no calificados o mano de obra barata; así, se forman dos grandes clases en la migración, una que goza de algunos privilegios y otra que en muchas ocasiones opta por la irregularidad del proceso frente a los trámites burocráticos y administrativos. Y es que las diferencias son muchas. Dice Solimano (2013)

Los “trabajadores del conocimiento”...se enfrentan a regímenes de inmigración más favorables (visas, permisos de trabajo y requerimientos de entrada) que el que enfrentan los inmigrantes pobres y menos calificados que en su mayoría encuentran trabajo como obreros en el sector de la construcción, servicios de limpieza y domésticos, jardineros y otros. Estos migrantes poco calificados enfrentan la burocracia y la pesada tramitación de los sistemas migratorios de los países receptores: largos periodos de espera para obtener permisos de trabajo y estatus de residencia, sus derechos laborales están más desprotegidos, muchas veces trabajan sin contrato de trabajo, lo que los priva de acceso a beneficios y servicios sociales. (p.35)

Sin embargo, habrá que admitir que esta selectividad que los países han instalado para atender sus propias necesidades, tiende a borrarse cuando los laborantes se mezclan con los trabajadores y, tanto las necesidades de los migrantes como las necesidades de los países receptores, homogenizan a toda esta gran masa de hombres y mujeres cuyo lenguaje no expresa otra cosa que la urgencia de liberarse de las necesidades y adaptarse a las nuevas condiciones sin importar el precio que tengan que pagar. Para recordar, los diálogos se verán interferidos por el consumo, la necesidad, la productividad y la reproducción de las cosas que ha de consumir para la protección de la vida, pues tan los laborantes como los trabajadores en condiciones de migración, lucha, en primera instancia, por la vida, en segunda instancia por la adaptación y en tercera por la acumulación, si es que se superan las dos primeras. En este sentido, la artificialidad y el consumo no distinguen ni discriminan entre migrantes calificados y no calificados, pues todos están determinados por el mismo sistema cuyo objetivo es el aumento de la riqueza y la abundancia, sin importar si está o no el cuerpo o las manos comprometidas en tal propósito, tal como el animal laborans se diferenció del homo faber.

Suele decirse, además, que el beneficio de la migración de grupos de *elite* también reporta beneficios a los países de origen por el flujo de remesas; sin embargo, lo que han creado en todo un mercado internacional de envío de divisas sin que esto genere desarrollo en su país de origen. La transferencia tecnológica y de conocimientos enriquece mucho más a los países desarrollados y limita las posibilidades decrecimientos a los países subdesarrollados. Esto se verá con mayor detalle cuando se llegue al tercer capítulo donde se analizará la relación entre la migración y el desarrollo. Por ahora, los efectos reales de la fuga de talentos o “fuga de cerebros”, son intuitivos o no conclusivos, sin embargo, los hechos van demostrando que el envío de las remesas no compensa la transferencia

tecnológica, científica, académica y de innovación que aprovechan países más ricos que el país de origen.

La gran contradicción que se presenta en el perfil educativo y ocupacional de los migrantes latinoamericanos que migran dentro de la región es que año tras año los niveles de escolaridad aumentan, mientras las expectativas de ocupación y desarrollo disminuyen. Así, Por ejemplo, en los 80's los migrantes latinoamericanos con más de 12 años de escolaridad alcanzaba un 6%, en los 90's eran el 8% y para el año 2000 el porcentaje alcanzó un 13 % (Martínez 2008). Una de las razones está en el desarrollo tecnológico que los países han ido alcanzando y que brinda un panorama poco alentador para la clase trabajadora y por supuesto para los migrantes, pues se tiene “una sociedad de trabajador sin de trabajo”. En este contexto de la mezcla de laborantes y trabajadores, donde todos han quedado igualados y de un mundo que poco a poco les ha enseñado a despreciar la vida, las organizaciones y las normas sociales, por el otro, es que, en términos de Arendt, aparece el hombre masa, pues su “característica principal no es la brutalidad y el atraso, sino el aislamiento y su falta de relaciones sociales normales” (Arendt 2006, p.445). Es el punto al que los movimientos totalitarios desean llegar; igualar y romper las redes familiares y los intereses culturales para atomizar a los hombres que sin más, no aspiran a otra cosa que no sea la identidad brindada por una imagen corporativa a la que le entregará su fuerza laboral. En estas condiciones resulta muy fácil destruir la intimidad y la moralidad de aquellos que no piensan en otra cosa que en lo poco que les queda, un mundo privado sin intimidad y una identidad prestada, postiza y superflua.

No obstante este contexto tan gris y desolador, no todo está perdido. La lucha por la libertad política; es decir, por la palabra y la acción entre hombres diversos, cobra más sentido cuando se le amenaza de la forma que el mundo hoy lo hace. Los hombres de acción siempre han estado presentes, desde las reflexiones éticas y filosóficas, hasta las acciones políticas y de búsqueda de libertad. La dura tarea será superar la glorificación del trabajo y de la labor que trajo consigo la modernidad, para que los hombres, una vez liberados de la dura carga del trabajo, reconozca “otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse la libertad” (Arendt: 2005a, p. 32-33) La esperanza siempre viva de que los hombres reconozcan dichas esferas estarán presentes

mientras la condición humana no cambie, dirá Arendt y en ese sentido, vale la pena pensar por un momento, si la salida de cada hombre y mujer de su tierra de origen, a parte del desespero que pueda tener frente a situaciones puntuales, no puede ser leída de otra manera; por ejemplo, como una expresión de libertad, de construcción de los espacios públicos y de rechazo valiente frente a sociedades desgastadas y desgastantes.

Nuevamente los procesos migratorios van orientando las reflexiones que se puedan hacer entorno al fenómeno mismo, pues no es suficiente con decir que existen personas más calificadas que otras y que por lo mismo gozan de más o menos beneficios en las sociedades de destino. Ahora habrá que pensar en las condiciones de salida de los inmigrantes para pronosticar en parte su suerte, pues no es lo mismo salir empujado por las necesidades a las que ya hemos hecho referencia, que tras la búsqueda de los espacios de acción y libertad. Vale entonces mirar con algún detalle el concepto de acción en Arendt para entender de qué se habla cuando se mencionan esas otras actividades más elevadas y significativas como lo es la lucha por la libertad política.

5.3 La Acción

El concepto de acción en Arendt es tan rico y polivalente como el de la libertad, pues de alguna manera su obra se justifica en la medida en que la acción de los hombres se soporta en la *libertad política* y la convivencia humana, como el ser con otros en el mundo. Así, la acción para Arendt (2005a):

“Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar, en sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “Conducir” y finalmente “gobernar”) poner algo en movimiento (que es el significado originalmente latino). Debido a que son *Initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción” (p. 206-207).

En este sentido, la acción es la única actividad que se da entre los hombres dentro de la vida activa, sin la mediación de materiales o cosas y que aparece con la natalidad y desaparece con la muerte. Es la acción, en palabras de Arendt, la que permite que “los hombres entren en el juego de crear nuevos discursos y nuevos espacios de aparición y

donde su grandeza sólo puede basarse en su propia realización, y no en su motivación o en su logro” (Arendt, 2005a, p. 231). Esto implica que cada hombre en su acción se va confirmando a sí mismo, pues a pesar de que el discurso y la acción son más fútiles que la materia, la acción posee una cualidad propia como es crear su propia memoria.

“La convicción de que lo más grande que puede lograr el hombre es su propia aparición y realización no es cosa natural. Contra esta convicción se levanta la del *homo faber* al considerar que los productos del hombre pueden ser más duraderos que el propio hombre, y también la firme creencia del *animal laborans* de que la vida es el más elevado de todos los bienes. Por lo tanto, ambos son apolíticos, estrictamente hablando, y se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad [...] y por lo general juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más elevados: Hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del *animal laborans* (Ibid, p. 233).

En ese sentido, todas las personas que se reúnen en el mercado, no son personas sino productores y su relación está mediada por lo producido, donde su público está cautivado por la apetencia de lo producido y no por la fuerza del discurso y la acción de las personas, pues cada acción tiende a generar una reacción distinta, creadora, innovadora en cuyo caso el proceso se extiende hasta el infinito. No es gratuito que los hombres, históricamente, hayan necesitado un espacio para sus reuniones y el intercambio de palabras y de acciones. Los griegos, al interior de la *polis*, como espacio que se comparte, tenían además el *ágora*, donde los hombres libres participaban, debatían, actuaban y tomaban decisiones; eran el discurso *-lexis-* y la acción *-praxis-* las que se fundían para dar sentido a la organización del pueblo en torno al *ágora*, un espacio que garantiza la memoria de los actores y que garantiza a cada uno de los ciudadanos y políticos que sus acciones y palabras serán perdurables; pero para que esto suceda, los hombres tendrán que vivir junto a otros hombres y dejar los espacios de “Solitud”, interactuar junto a sí mismo como el dos en uno socrático, que le permite a los individuos pensar y reflexionar, como una actividad que prepara también para el espacio público.

Ahora son la acción y la palabra las que deben responder a la pregunta por la identidad de cada individuo en el espacio de aparición; este es, según Arendt, el carácter revelador de la condición humana que evita de paso que las acciones se capten solo desde la apariencia física. Así, “Ninguna otra realización humana requiere el discurso en la

misma medida que la acción. En todas las demás, el discurso desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio” (Arendt, 2005a, p. 208). Al respecto Arendt piensa que en la labor y el trabajo el discurso se subordina a la producción y a la fabricación de artefactos, mientras que en la acción, la palabra se conserva al mismo nivel. Esto significa que la acción, al estar acompañada de la palabra, brinda identidad a los hombres. La pregunta instrumental de “Qué se hizo” traslada su peso al “Quién lo hizo”. En la acción no importa el objeto sino el sujeto, como el actor que le da vida a la acción y que desaparece cuando el “Quién” desaparece.

El carácter revelador de la acción se da ante la presencia de “otros”, ni a favor ni en contra, solo “entre” los hombres es posible que esto ocurra y permanecerá mientras el intercambio humano permanezca. En ese sentido, los hombres deben velar por la continuidad del diálogo y la palabra no instrumentalizada, la que puede convertirse en un simple medio (subordinación del lenguaje) para alcanzar un fin. Por ejemplo, al interior de la empresa, las órdenes del jefe a los empleados no tiene la intención de comunicar algo o revelar a un individuo, sino la simple idea de elevar la producción, alcanzar la meta o cumplir con un objetivo. Es como en la guerra, el lenguaje no cumple ninguna otra función que dar las señales correctas para derrotar al enemigo o evitar el sometimiento. En ambos casos lo que importa es el “qué dijo” o “qué hay que hacer” mientras en la acción se revela el “Quién lo dijo”, sujeto plenamente identificable y por lo mismo responsable de lo que hace o dice; en otras palabras, hombres libres que pueden soñar desde su propia contingencia en potenciarse con otros para alcanzar el máximo de sus capacidades. Los que se quedan en el “que” pierden de vista esa otra esfera de la libertad.

De esta manera, el lenguaje subordinado queda al margen del espacio político, pues el diálogo político debe promover el lenguaje propio de los hombres de acción que no perecerán en el anonimato y por tanto conservarán su dignidad humana. Junto a la acción lo que se pone en juego es el carácter revelador de cada persona que lucha por resguardar los espacios para la libertad política, los mismos que le permitirán a las personas permanecer unidas en una comunidad que no subordina el lenguaje a la producción, ni siquiera a su propia vida, pues la identidad que se construye al interior de los espacios de

aparición propicios para la libertad política, es la identidad narrativa, cuyo inicio y final están en manos de otros que han sido testigos del proceso vital. Por lo mismo, lo que se conoce de un hombre, es por la narración que otros hacen de su vida y si otros encuentran sucesos dignos de ser narrados, dicha narración convierte a la persona en un “Héroe”, cuyo valor está en “abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quien es uno, al revelar y exponer el propio yo”.(Arendt, 2005a, p. 215) Finalmente el tejido de la vida se hace con muchas manos, con muchas voces y muchas personas que atestiguan la acción y por ende la libertad. Por lo mismo, Arendt (2005a) afirma que:

La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere de la presencia la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de los otros hombres (p. 216)

Significa además, que el hombre en su acción y en su contacto con los otros no puede producir ni palabras ni verdades acabadas, como tampoco aventurar acciones finales, ya que la acción conoce su origen, pero no sabe de su final. Así, todas aquellas cosas hechas por los hombres, cuyo final sea predeterminado o conocido, escapan al espacio mismo de la libertad política, pues el hombre libre se resiste a ser tratado como a una silla u objeto que provenga de la fabricación artificiosa del mundo. “La misma etimología de la palabra arroja luces al respecto. Al verbo griego de *archein*, que es “comenzar”, “guiar” y “Gobernar”, corresponde el latino *agere* que significa “poner en movimiento”, pero también “guiar”” (Arendt, 2005a p. 217). Ahora bien, el comenzar o el poner en movimiento puede ser la acción de una persona, pero su continuidad y permanencia dependerá de los otros que se van involucrando en la acción para narrar y atestiguar las acciones del “héroe” que se atrevió a abandonar su escondite y producir una reacción en cadena capaz de generar nuevos procesos, en cuya ilimitación de la acción se encuentran la acción política y la libertad política. Desde este contexto, “el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación” (Arendt, 2005a, p. 218). La ilimitación es entendida por Arendt como las infinitas relaciones que se tejen desde la primera acción y cuya tendencia es conservarse dentro de las fronteras que la resguardan y protegen ya que la ilimitación es tan débil como la naturaleza humana. Por

supuesto, la ilimitación tendrá su resguardo en los territorios mismos de la libertad política; es decir, en la *polis*; allí donde la ley, como condición pre-política, será la guardiana de todas y cada una de las relaciones y el “Remedio” a la fragilidad misma de las relaciones establecidas entre los hombres. Construir, organizar, y mantener el orden de la *polis* es una experiencia pre-política, pero fundamental al momento de pensar en el desarrollo de la política y la libertad. Sin esta base, las relaciones humanas serían tan fútiles como lo hecho por el animal laborante, se agotarían en la estrategia misma de la sobrevivencia, al tiempo de perderse el sentido de las relaciones humanas, pues no valdría la pena vivir juntos ya que no se compartirían las palabras, las historias y las acciones. La *polis* por el contrario, dice Arendt, “multiplica las oportunidades para que el hombre se distinga, para que muestre con hechos y palabras quién es en su única distinción” (Arendt, 2005a, p. 223). Y es que el hombre siempre ha querido hacer de su vida cotidiana, rutinaria y aburrida, algo extraordinario, que escape a la simpleza misma de la vida que niega la posibilidad de ser reconocido a aquellos seres que creen que “han nacido para semilla”. Inmortalidad y trascendencia son conceptos que han estado presentes en el desarrollo histórico de la humanidad y mueven el sentido mismo de las infinitas relaciones que se resisten a ser perecederas.

Así, la esfera política surge del actuar juntos y relacionarnos infinitamente y no de las murallas, las leyes y todas aquellas instancias que le permiten a la *polis* ser el espacio físico donde la gente se organiza. La acción crea los espacios y no es que a partir de los espacios se cree la acción. En este sentido, la *polis* no se circunscribe únicamente a lo físico, sino más bien al espacio donde el diálogo encuentra, en todo tiempo y lugar, su propia ubicación. Al respecto, Arendt dice: “Este espacio no siempre existe, y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos –como el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o artesano antes de la Época Moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo- no viven en él” (Arendt, 2005a, p. 225). Es decir, el espacio físico puede ser compartido igualmente por los hombres de acción, los que le dan el verdadero sentido a las relaciones infinitas y por aquellos que perecen en la cotidianidad de su labor. Lo que no será compartido es ese mundo de aparición donde los hombres de acción, preocupados y ocupados de la libertad política, han logrado marcar una clara diferencia con los laborantes y los trabajadores. La fragilidad está

en no entender estas diferenciaciones; o sea, en seguir pensando que la continuidad del hombre en la tierra y la permanencia de las relaciones en la *polis* se dan por el mundo sólido y no por la acción “entre” los hombres. En este sentido:

Si bien los hombres han podido destruir cualquier producto salido de las manos humanas e incluso hoy día tienen capacidad para la potencial destrucción de todo lo que han hecho – la tierra y la naturaleza terrena- nunca han sido capaces ni lo serán de deshacer o controlar con toda seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción. Ni siquiera el olvido y la confusión, que encubre eficazmente el origen y la responsabilidad de todo acto individual, pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias (Ibid, p.253)

En el fondo lo que hay que diferenciar es el carácter procesual de la labor y el trabajo con el proceso de la acción. Al respecto, dice Arendt (2005a)

Mientras que la fuerza del proceso de producción queda enteramente absorbida y agotada por el producto final, la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad. El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe. (p.253).

Así pues que el carácter procesual de la acción tiene sus diferencias bien marcadas con la labor y el trabajo, ya que no solo la acción carece de fin, sino que precisamente por la falta de un fin que lo determine, el hombre se hace cargo de las consecuencias que sus acciones puedan traer; sin saber cuáles sean. Esto es parte de esa libertad, no solo moral, sino también política, la que le permite no ser consumido por las determinaciones del absoluto, así como tampoco de la época. No obstante, esta infinita indeterminación, ha arrastrado a muchos hombres a no actuar, a no participar de los asuntos públicos donde uno de los pilares fundamentales tiene que ver precisamente con arriesgar, incluso afirma Arendt, hasta la integridad personal. Los hombres de acción no son ni cobardes ni temerarios, son valientes, actúan con un miedo regulado por el infinito deseo de liberarse de la necesidad y la violencia que parecen impedir a toda costa que los hombres puedan iniciar algo nuevo sin poder predecir sus consecuencias y sin que importe el poder controlar los procesos o controlar la naturaleza. En este sentido es que Arendt (2005a), al final del capítulo V de *La Condición Humana*, dedicado a la Acción, reafirma la

imposibilidad de predecir, al tiempo que afirma la existencia de la promesa, que aparece por la habilidad del hombre para confiar plenamente en sí mismo.

“La no-predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: Surge simultáneamente de la “oscuridad del corazón humano”, o sea, de la básica confianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quienes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar” (p. 262)

Esta es la libertad que se da bajo la condición de no soberanía; es decir, sin el poder que entrega la certeza de dominarlo todo, saberlo todo, controlarlo todo y por último, destruirlo todo. Es la libertad que se da “entre” los hombres y escapa al poder soberano, por lo cual surge con suma urgencia la necesidad de disipar a los hombres para que el poder, más allá de soberano, desaparezca, pues la promesa como tal, surge no desde lo exterior de los hombres sino desde su más profunda y oscura intención con la cual le entrega un carácter moral a la acción, pues el agente moral, capaz de distinguir el bien del mal, es quien puede perdonar, pero también prometer; y con esto, romper el simple y predecible ciclo de la vida que llevaría al ser humano a la ruina por la rutinización de los procesos si no fuera por esa facultad que tiene todo hombre de hacer milagros, de iniciar algo nuevo.

En síntesis la libertad política en Arendt no se explica desde la libertad, sino desde la relación estrecha que tiene con la política, con lo público, con la construcción que se da entre los diferentes seres que ocupan un lugar común y que actúan concertadamente; la libertad política es espontaneidad en la acción, con lo cual se puede escapar a la automatización de los procesos a las que pueden ser sometidas las materias primas, también es natalidad, como un nuevo comienzo a partir del cual los hombres toman la iniciativa de comenzar una infinita cadena de probabilidades y le permite insertarse en el mundo, respondiendo a su propia iniciativa y no a la ley de la necesidad. Por último, la libertad política es seguridad, en el sentido de poner a los hombres en un espacio común, donde no solo se resguardan, sino que aseguran la memoria histórica de las acciones.

La libertad política en Arendt se entiende como la libertad positiva para que los hombres diversos actúen concertadamente en un espacio de aparición, sin que esto

implique perder la individualidad que ha de ser reconocida y atestiguada por los otros, aumentando de paso las posibilidades de que con el poder generado entre los hombres, las decisiones públicas no solo respondan a sus demandas comunes sino también individuales. Esa es una buena razón para responder al porque preocuparse por la libertad política en medio de las necesidades económicas que hoy se plantean como urgentes y es que una buena forma de erradicar las necesidades de las comunidades es garantizando el aumento de la libertad política, pues desde el debate en libertad se pueden garantizar las transformaciones en aquel terreno.

5.3.1 Derrotar al Homo faber y al animal laborans desde la migración. Un desafío temerario

El concepto de acción, puesto en la perspectiva del proceso migratorio, permite una evaluación diferente del fenómeno y rescata en dicha acción el sentido de la libertad política. Lo primero es que las aspiraciones ilimitadas de los hombres, entre los cuales se incluyen los migrantes, no están condicionadas por la naturaleza, a diferencia del animal laborans o del homo faber que creen que la vida, en su expresión biológica o lo producido artificialmente, es lo más elevado a lo que pueden aspirar. Esta naturalización de las aspiraciones logró construir un mundo productivo y útil, al tiempo de señalar como inútil a todo aquel que se propone otras metas. Si bien muchos migrantes creen que su utilidad les permitirá una mejor adaptación a la nueva sociedad, también hay quienes creen que lo útil y duradero son la base material a partir de la cual ellos emprenderán sus propias acciones. Es un paso largo y a veces obligatorio si se quiere llegar al nivel de las relaciones libres, donde las palabras y las acciones son inacabadas e indeterminadas. El migrante es el hombre atrevido que, como el héroe, quiso salir del anonimato de la vida privada, para desencadenar una serie de relaciones y reacciones en defensa de la libertad política. ¿En cuánto tiempo? Aquí el tiempo tampoco es determinante, pues las acciones, como dice Arendt, comienzan con el nacimiento y terminan con la muerte. Existe una barrera psicológica de cuatro años, tiempo en el cual la mayoría de los migrantes despejan sus dudas y emprenden nuevas acciones que escapan a la atención de las simples necesidades vitales.

Por supuesto, muchas de estas cosas no las conoce el migrante, sin embargo, desde el mundo académico y yendo más allá de las descripciones hechas fundamentalmente por los sociólogos, se puede dar un giro a la visión que se tiene de la migración en la actualidad para ayudarlo a que su proceso sea más humano y de expectativas más elevadas. Ya no se trata de hombres que huyen de su destino, sino de personas que buscan desarrollar al máximo sus capacidades y crear los espacios comunes para el ejercicio de la libertad política. Por lo mismo, estos hombres recién llegados no siempre son bienvenidos, pues su valentía reactiva los deseos oprimidos de muchos que desean ampliar sus posibilidades de acción y expresión.

El migrante es un hombre de acción que entiende el orden de la polis y alimenta el perverso sistema capitalista, pero que va más allá de estas futilidades en la que quedan entrampados los animales laborantes. Entiende que en sus nuevas redes sociales y de acción la propuesta significa involucrar a otros, que próximos o no, comparten la tierra y la historia. Parafraseando a Arendt cuando habla de los hombres de acción, se podría decir que los migrantes no son ni cobardes ni temerarios, son valientes, actúan con un miedo regulado por el infinito deseo de liberarse de la necesidad y la violencia que parece impedir a toda costa que los hombres puedan iniciar algo nuevo sin poder predecir sus consecuencias y sin que importe el poder controlar los procesos o controlar la naturaleza.

El migrante con sus acciones está forzando al mundo y a la sociedad a cambios inesperados y por lo mismo incómodos. Ni los gobiernos, ni los partidos políticos de derecha o de izquierda, ni los ricos, pero tampoco los pobres lo representan. El cambio viene de una nueva forma de ver la vida y de tratar de cambiar la penosa historia de la humanidad, subsumida en tensiones polarizadas que han terminado por desgastar a los hombres. Los migrantes son la expresión de un cambio que ya no reconoce el triunfo de la derecha expresada en el desprecio a los pobres o de los que han convertido la paz en tema de concierto. En este panorama mundial, donde el mundo se ha convertido en una sociedad anónima abierta, con socios minoritarios y mayoritarios, la movilidad de millones de personas con sus familias, están aterrizando a miles de kilómetros de los suyos para comenzar toda una revolución cultural que promete romper con los estereotipos para crear una nueva estructura.

Paralelo al movimiento de capitales y de mercancías, los inmigrantes están moviendo nuevas ideas y nuevas formas de ser y de sentir que desborda la realidad y amenaza con desbordar la comprensión humana. Esta acción ha desatado la furia contra las minorías, tal como lo expresó Arjun Appaduri (2007) en su ensayo sobre la geografía de la furia, pero se espera que todos estos cambios le permitan a la humanidad hablar de una nueva forma de vida y de relacionarnos. Hasta ahora tenemos descripciones y algunas aproximaciones académicas con cierto grado de inutilidad, pues los ritmos con los que las gentes se están moviendo superan todos los intentos por comprender el mundo. Una nueva narrativa, de la mano de los inmigrantes, se extiende sobre la faz de la tierra, con lo que se espera, no solo proteger, sino crear nuevos espacios de aparición con la promesa de tener un mundo diferente. Será cuestión de esperar el nuevo mapa urbano del mundo que mostrará un planeta con la más grande combinación de razas, pueblos y culturas; a partir de las cuales se podrá hablar de una verdadera globalización, más allá del paraíso fiscal y la unión artificial y muchas veces forzada de multinacionales y mercados de capital que lo único que han producido es miseria humana.

Desde esta perspectiva se necesitan nuevas teorías y nuevas formas de entender el fenómeno de la migración para hacer realidad los viejos sueños de libertad y la libertad política, así como también de justicia e igualdad. Desde la migración se puede apostar por la reconciliación de la humanidad con el mundo desde las condiciones de no soberanía; es decir, sin el poder que entrega la certeza de dominarlo todo, saberlo todo, controlarlo todo y por último, destruirlo todo, pues finalmente la certeza ha debilitado todas las pretensiones humanas de libertad y de acción entre los hombres. Y, para no dejar la necesidad planteada, desde esta tesis se podrá sugerir, como muchos ya lo han hecho, que los Estados y los gobiernos de turno, eduquen a su gente en valores; bien sean valores civiles, democráticos o morales, estos últimos desde una propuesta muy sensata de una ética mínima, entendiendo, además, que la libertad es un valor fundamental para el desarrollo de los pueblos. Desde esta idea entonces, cada Estado no solo debe procurar el bienestar de cada individuo, sino también promover prácticas que le permitan crecer como persona libre, participativa, abierta y dinámica, comprometida con los cambios políticos y sociales. Así pues, la educación cívica en los países de la región debe incluir con urgencia,

una mirada plural frente a lo que es el ser humano; o, dicho de otra forma, los cambios en el mundo de hoy exige que cada Estado, independientemente de su condición, le enseñe a su gente que hay otro diferente con el cual se tendrá que relacionar en algún momento. Educar para aceptar, entender y facilitar la migración es apostarle a una educación también global. Esos nacionalismos exacerbados como los de la Alemania Nazi o en nuestro continente como lo expresado por los mexicanos, incluso en su constitución, van en contravía de lo que el mundo es. Se requieren políticas educativas que conduzcan a una apertura de mente y no solo de mercados, para entender de una vez por todas que la migración, si bien está generando cambios drásticos en la estructura social de los pueblos, no son una amenaza para los Estados ni para las culturas; son, por el contrario, una gran oportunidad de crecimiento, pues los migrantes más que echar problemas, necesidades y angustias en su equipaje, echan ilusiones y libertad. Ya se volverá sobre las palabras expresadas por Arendt en su artículo *“Nosotros los refugiados”* donde admite, entre otras cosas, que los judíos no son refugiados porque ellos salieron voluntariamente de Alemania, así como también voluntariamente hubieran elegido quedarse. Esa voluntad que expresan los migrantes cuando salen de su país de origen no es otra cosa que la expresión de su libertad, pues con ello no solo está rechazando ciertas condiciones de dominación, sino que están dispuestas a crear nuevas redes y condiciones de vida para ellos y sus familias. E, migrante se vuelve creativo, se asume con las consecuencias insospechadas de sus actos y por lo mismo se hace dueño de sí mismo. Esa libertad es la que comparte en sus nuevas redes, un valor, apreciado por muchos y que se expresa en su deseo de participar y construir nuevas formas de vida. Los antiguos llamaron a esta libertad, libertad política, pues le permite a los hombres participar en los asuntos públicos y de esta participar de las decisiones que lo afectan a él y su comunidad.

De esta manera se arriba a la idea de un mundo donde todos los seres humanos, en el pleno reconocimiento de su libertad y de la de los demás, se sepan ciudadanos. Por lo mismo, la base de las políticas educativas y de leyes migratorias no puede ser otra que la visión de futuro que se tenga del mundo, de lo que se proyecta, pues la movilidad de las personas es un hecho que va en aumento y para obviar los problemas y las miradas sesgadas que hoy se tiene del fenómeno, se debe pensar que todo lo que hoy se hace, está forjando cada vez más la necesidad de una convivencia abierta de los pueblos y las

comunidades. Esto no significa pensar, necesariamente en una ciudadanía universal o cosmopolita, pero si creer que desde las diferentes nacionalidades y razas, construir objetivos comunes y luchar por causas comunes. Lograr este nivel de conciencia permitiría entender a los hombres que la raza o el lugar de nacimiento es un accidente y que lo realmente importante, una vez habitamos este planeta, es crear las condiciones de buena vida, la que no se puede entender si no es desde la pluralidad misma. Un concepto fundamental en Arendt para su estructura teórica y comprensión del mundo, pues los hombres y no el hombre son los que habitan el planeta y se relacionan entre sí.

6.- El desafío de mantener los espacios de aparición

Tanto los terrenos conceptuales de la libertad política, como las diferenciaciones entre labor, trabajo y acción, apuntan a la fundamentación conceptual a partir de la cual se puede construir los pilares de una ciudadanía capaz de vivir en comunidad, que no solo reconozcan y respeten las diferencias de cada individuo, sino que potencie en igualdad de condiciones a todos los miembros que allí conviven y aportan a la construcción y la consolidación de los espacios de aparición; esos mismos espacios que siempre se han vistos amenazados, primero por el desbordado desarrollo científico y tecnológico y segundo, por el aislamiento de los hombres, como una estrategia pre-totalitaria que busca debilitar el poder que los hombres tienen cuando “entre” ellos logran que fluyen las ideas y las acciones. Ambas amenazas le han permitido al capitalismo una acumulación de riquezas sin precedentes, que no terminará hasta cuando haya acabado con la tecnología y con los hombres.

El avance de estas amenazas en contra de los espacios de aparición, pueden ser llamados por un lado, *acosmia* y por otro *despolitización*. La *acosmia* es un hecho donde el hombre huye del mundo de aparición y se refugia en su mundo interior, lo que sería una especie de *acosmia* por defecto, es decir, falta de espacios de aparición y la otra *acosmia*, por exceso, es aquella que le permite a los hombres huir hacia el exterior del mundo, hacia el cosmos y refugiarse o más bien, perderse en la inmensidad del universo, perdiendo en todo caso su visión de mundo y de realidad. La *acosmia* por exceso es fruto del desarrollo

científico que tanto preocupó a Arendt, pues la visión del mundo y de la tierra ya nunca más sería desde la propia tierra y sí desde la distancia. A mayor distancia de la tierra, mayor visión del mundo, mayor control y menor distancia entre los puntos geográficos; y aunque muchos de los descubrimientos pertenecen a la época pre-moderna, no fue sino hasta la modernidad que los hombres comenzaron a ver el verdadero valor de este dominio global, como lo fue el ilimitado proceso de acumulación económica. Ese espacio, que parecía infinito, ahora está al alcance de todos; para acumular infinitamente el capital económico, expandir los negocios y potenciar la presencia de los hombres productivos en la tierra.

Las máquinas y sobre todo el avance de las telecomunicaciones, permiten el control de lo humano sin lo humano, es decir, la acumulación desde la modernidad no ha parado y no va a terminar con la satisfacción de los deseos y las necesidades, sino que por el contrario, la ciencia se hará experta en crear las necesidades de los consumidores que han quedado consumidos en el proceso de tecnificación de la vida misma. La riqueza ya no requiere de la vida humana y mucho menos de los espacios de aparición donde algunos siguen luchando por la individualidad de las personas y el reconocimiento de su acción, pues ahora, parece que solo existe una comunión con los objetos, con el trabajo, con la ganancia, con la acumulación, con el progreso de la ciencia o la destrucción del mundo; relaciones mediadas por la materia o el infinito, por la necesidad o el temor a la violencia excesiva. Esa es la acosmia a la que el desarrollo científico y la acumulación de riquezas han llevado a los hombres, no menos grave o menos preocupante que la despolitización producida por el aislamiento de los sujetos, cuyas nefastas consecuencias pueden llevar a que los espacios de aparición desaparezcan y con ellos la pluralidad y la libertad política, pues vale recordar que los gobiernos totalitarios, según Arendt, pretenden destruir el terreno de la vida pública.

La debilidad de los espacios de aparición, que proviene básicamente del aislamiento de los individuos, los ha dejado sin una capacidad real de reacción y con la incapacidad de entender el sentido de los espacios de aparición, como los espacios donde los hombres son libres, incluso para disentir, protestar y resistir a los intentos de dominación total. Desde esta lógica, el carácter político del espacio de aparición resulta incompatible con el

totalitarismo, que busca eliminar, entre otras cosas, la capacidad de actuar concertadamente. La fuerza y el poder de los hombres aparecen cuando actúan concertadamente y desaparece con el desinterés por los asuntos públicos; un desinterés que puede ser interpretado perfectamente como la imposibilidad del hombre de convertirse en uno solo con el mundo. En este sentido la acción según Arendt, es la posibilidad del reencuentro del hombre con el mundo que evita de paso la huida hacia el mundo de la contemplación, lo que redundaría en “Debilitamiento de la esfera pública y la privatización de la existencia, la desvalorización de la participación política y el avance del individualismo, el inusitado auge de las relaciones burocráticas y mercantiles entre los sujetos, la pérdida del pensamiento crítico-reflexivo y la hegemonía de la lógica del cálculo en la configuración de la sociedad”(Figueroa,2006,p.30), entre muchas otras consecuencias de la despolitización del hombre, que Arendt perfectamente advirtió en toda su obra y que hoy, en la era de la globalización, cobran la suficiente vigencia como para lograr que los hombres que defienden los espacios de aparición, tengan una preocupación real y una lucha sin tregua contra la dominación total que pretende aniquilar la libertad política de los hombres. La inversión jerárquica de los mundos en Arendt tenía como propósito poner a los filósofos y en general, a todos los académicos al servicio de la *polis*, era la recuperación de los espacios de aparición donde la palabra y la acción son una sola; sin embargo, la modernidad rápidamente reemplazó la acción, como ejercicio de libertad por el trabajo y la labor como sustento de la vida y acumulación de riquezas. Nada más lejos de las pretensiones de Arendt (2005a), pues lo que ella pretendía demostrar era que:

“La sed de conocimientos del hombre solo podía saciarse si confiaba en la inventiva de sus manos. No se trataba de que la verdad y el conocimiento ya no fueran importantes, sino de que solo se podían alcanzar mediante la “acción” y no por la contemplación [...] Nada podía ser menos digno de confianza para adquirir conocimiento y aproximarse a la verdad que la observación pasiva o la mera contemplación” (p. 311)

Existe realmente un cambio en la concepción del conocimiento en la modernidad: desde un conocimiento pasivo, contemplativo en la antigüedad, a un conocimiento que no se puede entender sin intervenir el mundo, sin crear instrumentos para atrapar los secretos

de la naturaleza. Así, la contemplación se convirtió en un síntoma de la acosmia producida por la huida de los hombres hacia el mundo interior y la despolitización la consecuencia de la acción entendida como la transformación material del mundo y la

artificialidad con la que el mundo privado y el público se fueron mezclando para la satisfacción de las necesidades de los hombres. El resultado nefasto de esta mezcla, por no decir, equivocación, es el totalitarismo, que nace precisamente de la extensión de lo privado hacia lo público. Dicha expansión, como política de la burguesía, consistió en la expansión de los mercados más allá de cualquier frontera, sobrepasando incluso, el gobierno de las leyes y el Derecho positivo. En este sentido, “el totalitarismo se presenta como la “Antítesis”, según Arendt, de la vida pública, la que entró en un desprestigio fruto de la relación del trabajo con la vida biológica donde el hombre comenzó a pensar en la utilidad de su trabajo para el mantenimiento de la sociedad y la vida misma” (Vatter, 2008. P. 8-9). Estos rasgos de “bio-política” comienzan a ser característicos de la despolitización de los hombres, de su desinterés por los asuntos públicos y de su marcado afán materialista de la acumulación de las riquezas, en el caso de los burgueses y de la sobrevivencia, en el caso de los laborantes y trabajadores. No en vano, cuando Arendt piensa en el pueblo judío y su poco interés por el mundo común y los espacios políticos, les adjudica cierta cuota de responsabilidad.

En este sentido, la democracia representativa no es el espacio de aparición suficiente, como tampoco lo es el voto, para que los hombres se formen críticamente, con lo cual podrán, en primera instancia dirigir sus vidas y luego dirigirla en espacios comunes, como la experiencia humana y política por excelencia.

7. La Pluralidad como condición pre-política de la libertad política

Desde lo que Arendt llama “espacio de aparición”, donde los hombres se encuentran y se hacen visibles, existen por lo menos dos elementos que hacen que este aparecer ante otros se dé; por un lado, la pluralidad y por otro la natalidad. Ambos conceptos no sólo aplican a lo político, sino también a la libertad y dada la importancia de estos conceptos en la obra de Arendt y para el desarrollo de esta tesis, vale detenerse brevemente en cada uno de ellos.

La pluralidad es un concepto cardinal en la obra de Hannah Arendt, no sólo porque opera como fundamento de lo político y de la libertad de los individuos, sino también porque le permite a la autora cuestionar el concepto de Hombre universal, absoluto y abstracto que muestra en cada individuo la copia de aquel modelo determinado por las necesidades de su naturaleza, cuando lo que existe realmente es una diversidad de seres que aparecen y se rodean de otros que igualmente pueden ser percibidos; pues, si es cierto que los hombres existen en un mundo sensible en la medida en que se muestran y son percibidos en todos sus aspectos, entonces también es cierto que se requiere de una pluralidad de hombres, pueblos e instituciones que le den sentido a cada una de las manifestaciones humanas y resistan a las fuerzas homogenizantes de la sociedad de masas o a la universalización de la abstracción filosófica. Es la fragilidad de los hombres diversos que amenaza las fuerzas de lo único, universal, pues la pluralidad es incertidumbre, reformulación de la historia, identidad narrativa en donde lo único constante es el cambio y los nuevos relatos que busca reconciliarse con la realidad.

En este sentido, la mirada de Arendt está puesta más en el mundo político de los romanos que en la polis griega, pues los griegos negaron la mirada y la visión de los extranjeros mientras los romanos la incluyeron, la incorporaron y se nutrieron de ella, fueron, en el pleno sentido de la palabra, una sociedad plural; así lo expresa Taminioux (2008)

“Al hacer de la comunión de los actos y las palabras la esencia de su existencia política, la ciudad griega reconocía que el mundo compartido surge de una multiplicidad de perspectivas, pero este reconocimiento nunca llegó a significar para los griegos la inclusión en su noción política del mundo compartido de las perspectivas del enemigo o del extranjero. La *polis* no comprendió que la aniquilación del vencido “afecta también al que cometió la aniquilación”, ni comprendió que si “la política en sentido estricto se refiere menos a los hombres que al mundo que está entre ellos y que les sobrevivirá”, entonces, “en la medida en que se hace destructora, y provoca la ruina del mundo, se destruye y aniquila a sí misma” (112). Los romanos, por el contrario, sí lo comprendieron, de ahí que situaran el pacto y la alianza en el corazón de sus concepciones políticas [...] “lo que sucedió cuando los descendientes de Troya arribaron sobre suelo italiano, fue nada menos que la creación de la política precisamente ahí donde llegaba a sus límites y acababa [según los griegos]: es decir, en las relaciones no entre ciudadanos de una misma ciudad sino entre pueblos extranjeros y distintos que se encontraron en el combate” (114)

Por lo mismo, no solo se hace necesario derrumbar el concepto de Hombre absoluto sino de ciudad absoluta e invertir la jerarquía metafísica de lo que es y lo que aparece, ya que cada individuo y cada pueblo se muestran de diversas formas en un mundo donde el

ser y el aparecer coinciden. En otras palabras, dice Arendt (2010a) “Nada de lo que es, existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúscula, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la tierra” (p.43).

Si la pluralidad, entendida como igualdad en la diversidad como característica fundamental de los hombres (Aldea, 2006, p. 86), es la ley de la tierra, debe aplicar para los hombres y los pueblos ya que la diversidad no puede ser al interior de un pueblo o ciudad sino entre los pueblos y los hombres de estos pueblos que habitan la tierra y que tienen la posibilidad de reconocerse como diferentes al igual de mostrarse diferentes. Así, no sólo existe la pluralidad de los que son percibidos sino de los que perciben y de cuya confrontación surge un espacio de interacción y de diálogo que va configurando el mundo donde la pluralidad encuentra su lugar sin tener que elevarse a otros mundos donde los filósofos de la antigüedad pretendieron encontrar la verdad única. A partir de aquí, se podrá entender que hasta el pensamiento en soledad presupone esta condición de la pluralidad; el dos en uno socrático que revela el miedo a la contradicción, por un lado, y la necesidad de estar de acuerdo con uno mismo, por otro lado, plantea que los hombres, cuando piensan, están hablando consigo mismo como si hablaran con un amigo. Así, dice Arendt (2008b)

Esta es también la razón de que la pluralidad de los hombres nunca pueda abolirse enteramente y que la huida del filósofo del reino de la pluralidad siempre permanezca como una ilusión...El filósofo, quien, tratando de escapar de la condición humana de la pluralidad, emprende esta huida a la soledad absoluta, está abocado más radicalmente que ningún otro a esta pluralidad inherente a todo ser humano, puesto que es la compañía con los otros lo que, al sacarlo del diálogo del pensamiento, se hace uno nuevo: un ser humano singular y único, habla con una sola voz y que es reconocible como tal por los demás”(p. 58).

Desde esta lógica, la huida de los hombres no se da solo hacia el mundo de la contemplación, también se da hacia el mundo de la labor y el trabajo, espacio donde también se puede abolir la acción que implica el encuentro de hombres diversos. En este sentido “Estas dos huidas de la acción [La contemplación y la sustitución de la acción por la fabricación colectiva], ambas planteadas por Platón, anhelan un ideal de autosuficiencia y de soberanía –ya sea para el sabio o el gobernante- rigurosamente incompatible con la

condición humana de la pluralidad, puesto que o bien prescinde de ella o la reprime” (Taminiaux, 2008, p.90)

Por lo mismo, Arendt, más que ser una teórica de la acción, es una teórica de la pluralidad, pues la pluralidad no solo es la condición sin la cual la acción se da entre los hombres, sino a través de la cual el hombre vive su libertad y resiste los sistemas totalitarios que con técnicas del terror busco como su objetivo acabar con la pluralidad humana. Dicho intento se reflejó, en alguna época, con la proliferación de los hombres masa y hoy con la población migrante, la que es señalada como la causante de muchas de las fracturas sociales insalvables y que han debilitado el debate político dado el desinterés por lo público. Bajo la mirada totalitaria y desde la perspectiva arendtiana, el totalitarismo construye identidades colectivas para aquellos que han perdido su capacidad de mostrar su propia identidad en los espacios de aparición. Lo común es ver a los hombres en algo que los identifica a todos y no reconocerlos a cada uno de ellos en su individualidad. La superficialidad de los hombres es el mayor “Triunfo” del totalitarismo. Con este fenómeno, no solo cambiaron los hombres, sino la vida misma, pues ahora los espacios de aparición y la libertad política han sido relegados a un segundo plano; lo que importa es que cada individuo, idéntico a los demás, produzcan, atiendan sus necesidades y se conviertan en un eslabón más de la larga cadena de hombres juntos que ni siquiera hablan entre sí, es decir, construyen una cadena productiva sin que ninguno de ellos logre ver lo que ella misma va fabricando hasta llegar a absorber la vida de los hombres y producir su autodestrucción. Desde esta perspectiva se puede pensar, además, que si bien la migración es un fenómeno que se da principalmente desde intereses particulares, las grandes empresas y los estados, en tiempos de necesidad de mano de obra, han intencionado con mayor fuerza la llegada de extranjeros; pues, no solo sirven para hacer los trabajos que los suyos ya no quieren, sino para justificar la violencia y la delincuencia en sus calles y territorios. El aprovechamiento de la migración para elevar la productividad de las empresas y justificar su incapacidad para frenar la violencia y el descontento social, son tal vez, las visiones más nocivas que se tienen de la migración, que en vez de encarnar la pluralidad de los hombres, lo que hace es “amenazar” a los estados. Y es que se habla de la migración y de los migrantes como si fueran uno solo y como si todos tuvieran las mismas necesidades. Más adelante la matriz de decisión migratoria establecerá características

importantes para reconocer las diferencias entre grupos que migrantes, pues hablar de los migrantes no es hablar de hombres y mujeres en iguales, sino de un grupo humano tan plural y diverso como los que deciden quedarse en su propio país. Sin embargo, se insiste, que se crea que los migrantes pierden su identidad, facilita la tarea de criminalización, pues al inicio de su largo viaje, la mayoría de ellos lo que hacen es sobrevivir, porque los han convertido en una gran masa aislada de los espacios de aparición y silenciada por el mercado y la sociedad de consumo. Al final, sin tanta abstracción y por el contrario, teniendo a la realidad como su gran aliado, la visión de mundo ha vuelto a ser universal: “Todos somos iguales en todas partes”. Y si esto es así:

¿Qué importa uno más o uno menos? La modernidad, en contra de la pluralidad construyó al Homo Sacer, que en términos de Agamben (2010), es aquel ser excluido de la comunidad por no contar con atributos humanos, una masa de hombres y mujeres eliminables que al momento de su desaparición, los dolientes también lo hacen.

En medio de todo, la pluralidad de los hombres, con su fragilidad, es también una amenaza al totalitarismo; ahora ambos están amenazados por la incómoda presencia de un rival que aún no logra comprenderse en su totalidad y que no queda otra alternativa que intentar acercarse al enemigo para reconocer sus miedos y debilidades, para tratar de identificar sus múltiples rostros y roles en la sociedad y el Estado moderno.

Si los sistemas totalitarios se debilitan cuando los hombres se atreven a pensar, entonces no puede haber otro objetivo para derrotar al totalitarismo que hacer pensar a los hombres, que recuperen su conciencia, su capacidad de reflexión y de acción, que los espacios de aparición sean los campos de desarticulación de lo homogéneo. Es la experiencia humana, de cada hombre, con su narrativa y su identidad, la que será capaz de orientar a los hombres hacia la defensa de la pluralidad, pues con cada relato los hombres dan cuenta de la irreductible diversidad de cada ser. Por supuesto, cada narración, cada historia, deber ser reconocida por otros seres capaces de atestiguar la pluralidad que nos identifica; esto significa que dicho reconocimiento plantea que la pluralidad humana tiene un doble carácter de igualdad y diversidad. Tal como lo expresa Cristina Sánchez (1994):

Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (p. 23).

Desde esta perspectiva, la pluralidad no sólo es diversidad sino también igualdad y más allá de la victoria del mundo moderno que habla de una igualdad como el reconocimiento legal y político, se trata más bien de una conquista de la esfera pública de parte de los hombres, donde la distinción y la diferencia no necesariamente son asuntos privados. Así, la Polis, dice Arendt (2005a) “Estaba calada de un espíritu agonal, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros, que era el mejor. Dicho con otras palabras, la esfera estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podrían mostrarse real e invariablemente quiénes eran” (p.64). Es decir, el espacio de aparición, era un espacio de realidades diversas donde cada quien se constituía como sujeto, no solo con la capacidad de juzgar y reconocer a los demás, sino de ser juzgado y reconocido por los demás. Aparecer es ser, es cobrar realidad y de forma diferente al liberalismo que construye una imagen de sujeto para una sociedad determinada por ese mismo sujeto, ella lo que construye son espacios previos a la aparición del sujeto. Así, no hay sujetos si no hay espacios de aparición y serán los espacios los que determinen la inclusión o la exclusión de cada individuo; es decir, aquellos individuos que no aparezcan en los espacios comunes creados para los hombres diversos, serán los parias, los apátridas, los refugiados y muchos de los migrantes.

Por lo mismo, la primera fuerza con la que se enfrentan los migrantes cuando abandonan su país de origen es la exclusión. Las estrategias, visualizadas también por Arendt, tienen que ver con la capacidad de adaptación, asimilación y ocultamiento de la propia historia y el silenciamiento de su narrativa, cuya consecuencia, para los migrantes es la pérdida de identidad para no incomodar a los ciudadanos que siguen en su propio país. Lo anterior redundaría en la pérdida de la libertad política que se sigue resistiendo al silencio sistemático de las fuerzas excluyentes y deshumanizantes. Es muy significativo el “tono” con el cual Arendt describe la lucha para evitar ser excluido; expulsado al no-territorio y convertido en un no-sujeto, pensando que entre ser refugiado, apátrida o

inmigrante, este último por lo menos puede conservar la esperanza de recuperar la identidad; la que perdió por ir tras el sofisma de una nueva vida, más digna y humana. Dice Arendt (2006):

...detrás de nuestras descripciones de pasados tiempos de esplendor se esconde una verdad humana: Qué una vez fuimos personas por las que alguien se preocupaba, que nuestros amigos nos querían y que hasta entre nuestros caseros fuimos notorios porque pagábamos puntualmente el alquiler. Hubo un tiempo en que podíamos ir de compras y coger el metro sin que nadie nos dijera que éramos indeseables... (p.16)

Frente a estas descripciones tan dolorosas, alguien podría decir que es el espíritu de una mujer que vivió en carne viva el horror del holocausto y con ello la muerte de tantas personas y el quiebre de la humanidad; sin embargo, hay que advertir que es precisamente el hecho de tener que borrar el pasado el que duele, pues con ello no solo se pierde toda posibilidad de ser persona y afirmar la identidad y la libertad, sino de fortalecer y mantener vivos los espacios donde la pluralidad se expresa. Sigue Arendt (2006):

Durante seis años hicimos el papel ridículo de intentar ser franceses o al menos futuros ciudadanos pero, a pesar de ello, cuando estalló la guerra nos internaron por “boches”. Pero entre tanto, la mayoría nos habíamos convertido en franceses tan leales que ni siquiera podíamos criticar un decreto de gobierno y, en consecuencia, declaramos que alguna justificación había para nuestro internamiento (p.17)

Esta pérdida de condición humana ha trascendido los espacios físicos y el tiempo, pues como la misma Arendt lo admite, ya no pensando en los judíos o en los recuerdos que dejó atrás en Europa, *la historia se repite en todo el mundo*; esto significa que en la experiencia migratorio de cada ser humano está latente la posibilidad de convertirse en un “extranjero enemigo” obligado a cambiar de identidad y a sacrificar su vida real para construir un espejismo según las circunstancias, siempre con la idea de no incomodar con una presencia real.

La lucha por la inclusión comienza con la estrategia que en muchas ocasiones deben tejer los inmigrantes para burlar todo el blindaje y los dispositivos fronterizos que los países imponen a aquellos que lo único que buscan es el reconocimiento de sus derechos; es decir, la inclusión en los espacios comunes donde cada quien expresa su libertad. Es tan

dramática la situación de la movilidad humana que hoy se da en el mundo, que los países evaden la responsabilidad política frente a la inclusión ciudadana y dejan el fenómeno en manos de la policía y la gestión administrativa. Ahora la migración depende no de los derechos o de las políticas migratorias sino, de la interpretación arbitraria a la norma que haga el funcionario de turno o de una normatividad oscura y con contradicciones internas que poco preocupan. En este contexto, en cada país, en cada frontera, existen miles de personas internadas en sitios indignos a la espera de ser devueltos a su país de origen, a su espacio natural al cual pertenecen y del cual no debieron salir. Cuando las fronteras se cierran, no se cierran a uno o a dos o miles de hombres, se cierran a la pluralidad, a la presencia de la diversidad, a la inclusión del otro diferente, a la carga cultural que cada individuo tiene y que puede ser un aporte a los espacios de aparición, diversos e interculturales.

Lo que inteligentemente advierte Arendt con el blindaje de las fronteras y el señalamiento del extranjero como enemigo, es que la pluralidad no puede darse desde la alteridad, como una variedad de rasgos naturales diferentes y que sirven para confirmar una diferencia de orden natural, pero que no llega a integrarse en una narrativa donde lo único que se quiere es ser escuchado y reconocido por los otros.

Negar la pluralidad como una dinámica humana, es abrir los espacios privados con subjetividades aisladas, es quedarse sin quien pueda atestiguar la propia libertad, es en definitiva, construir más barreras y más fronteras que aíslan sin esperanza a los hombres; es excluir a grupos humanos como algún día excluyeron a los locos, a aquellos que no podían debatir o que sus razones eran tan extrañas como amenazantes. Ahora el extranjero como en su tiempo el loco, se convierte en la clara expresión del no sujeto. Dice Sánchez (2005):

El loco y el extranjero representan la última frontera en el reino de los no sujetos, de aquellos expulsados de la convivencia humana. Son realmente los extraños, como la misma etimología de «extranjero» nos recuerda. Si el loco es aquel que ya no puede comunicarse, el extranjero es «un símbolo pavoroso de la desnuda individualidad», ya que quien vive al margen del mundo común, es devuelto a la naturaleza, «se convierte en un ser humano en general, sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse». Para Arendt, en este sentido, ser «humano» nos es algo dado,

sino algo por lo que hay que luchar: «La *humanitas* nunca se alcanza en soledad. Sólo quien aventura en el dominio público su vida y su persona, puede adquirirla» (p.115).

La gran paradoja de la modernidad es que el mundo se plantea como un mundo globalizado, es decir, integrado, con “fronteras porosas” y con una información que nos permite saber en tiempo real lo que está sucediendo en cualquier parte del mundo; es decir conocer y saber del otro, Sin embargo, la integración se da para las economías, las mercancías y los mercados, pero se cierra y vuelve más rígida para las personas que buscan el reconocimiento que como ciudadanos les permite expresar su individualidad en los espacios comunes. En términos de Arendt, la modernidad atrofia la pluralidad y la libertad, dejando a los hombres aislados, sin la posibilidad del espacio público y el ejercicio político. Es el feroz intento del totalitarismo por acabar con la individualidad y sembrar de una vez por todas, sobre la faz de la tierra, al hombre masa, productivo y económicamente rentable.

El no sujeto, ya construido y categorizado como indeseable podrá entrar en la escena social como hombre productivo, como animal laborante despojado de toda condición humana, silenciado y entrenado para no incomodar, para asimilarse a la nueva sociedad sin estridencias, negado en la opinión y la crítica pública, sus expresiones, tanto de la razón como del afecto, se circunscribe al reconocimiento de otros seres en las mismas condiciones en las que él se encuentra. Sumergidos en sentimientos extraños de fraternidad, impostan la idea de comunidad, sin que logren ser más que un grupo de seres que se reconocen y aceptan en su desgracia, al tiempo de reconocerse en la impotencia de cambiar las condiciones de vida, que aun sabiendo la situación, siguen con optimismo pensando que algún día serán acogidos, incluidos, incorporados e integrados en el juego de los mutuos reconocimientos. Muchos migrantes logran salir de tan incómoda situación, pero con precios muy altos que en el desarrollo de esta tesis se podrán analizar. Quienes no superan el umbral de la exclusión, la discriminación, la asimilación, el silencio y el aislamiento, tiene la opción de volver a su país de origen o morir en vida con la ilusión de haber decidido su propio destino. De esta manera la negación de la pluralidad fue el objetivo de los regímenes totalitarios, pero ahora su eliminación es el objetivo de las economías globalizadas cuya acumulación es posible, entre otros factores, por la

utilización de una mano de obra no humana, homogenizada por las necesidades del mundo privado y explotada por la ilusión de una vida digna. Muchos de estos migrantes son hombres que han renunciado a ejercer ciudadanía en su propio país, alienados completamente se han prestado al perverso juego de la acumulación de capital económico, pero algunos otros, más productivos incluso, son inmigrantes que en renuncia de su condición de ciudadanos les queda su condición humana, la que parece, en este contexto, no servir de mucho. La diferencia está en que mientras los primeros renuncia a ejercer la ciudadanía los segundos renuncia a la ciudadanía, quedando estos últimos más desprotegidos y en una condición de vulnerabilidad que es aprovechada por muchos empresarios y países que necesitan explotar la mano de obra de los extranjeros, sin que importar nada más que su fuerza laboral.

Atentar contra la pluralidad de los hombres, contra su diversidad y su libertad, en palabras de Arendt, se convierte en un atentado contra la filosofía, pues todos estos laborantes, hombres productivos, no-sujetos, se restan al grupo humano de los pensantes, reflexionantes, críticos, del grupo que a partir de su permanente asombro le dan vida a la filosofía y, si el asombro es de lo cotidiano, de lo social y lo que pasa en la polis, se habla entonces del origen de una filosofía moral, social y política. En el mito de la caverna de Platón, los hombres vivían bajo la ilusión de estar viendo la realidad, pero lo que realmente veían era sombras; hoy, la caverna ha tomado otros nombres: fábrica, bodega, almacén, oficina, laboratorio, entre muchos otros sitios que al igual que en la caverna, los hombres están allí y no se comunican entre sí, lo que impide aceptar otra realidad si es que alguien la puede contar y narrar.

Con esta idea se refuerza la tesis arendtiana de que la pluralidad requiere de igualdad, de hombres iguales que se entiendan y se validen mutuamente como interlocutores. Por eso, pensar en la pluralidad de los individuos significa pensar en sus componentes, en las luchas que libra día a día y en la amenaza que la filosofía moral, social y política enfrentan cada día. Pensar en la pluralidad, al igual que en la libertad política, significa, entre otras cosas, pensar en los puertos sobre los cuales la mente puede atracar después de haber navegado por los amplios mares, pero por sobre todo, significa pensar en el peligro latente de que el ser humano encuentre refugio en su labor cotidiana, en su

espacio privado y se desligue completamente de los espacios comunes. Son los terribles pasos del Totalitarismo que asecha permanentemente la pluralidad de los hombres y el espacio que “entre” ellos se construye para reafirmar su acción y su condición humana; sin embargo, esta no es la creación del totalitarismo, pues el totalitarismo aparece en lugares donde los hombres superfluos han banalizado sus vidas, lo que significa que la desgracia totalitaria es culpa de políticas que no han sido capaces de luchar por la libertad política de los hombres y por la condición humana de los individuos.

Desde esta perspectiva es que el fenómeno migratorio tiene como una de las causas principales la desprotección de los Estados que les ha permitido a las empresas banalizar a sus trabajadores, acumular más capitales, contratar mano de obra extranjera y banalizar los capitales. Decir que la migración en la actualidad se promueve desde aquellas empresas que han banalizado los capitales y ahora requieren de la banalización de los hombres, es la hipótesis que orienta esta tesis; pues la movilidad humana es la oportunidad para una mayor acumulación sin un objetivo más allá de poseer más riquezas, con lo cual se refuerza la soberbia humana de quienes creen que todo lo pueden.

La preocupación aumenta con el aumento del flujo migratorio y la discriminación a todas estas personas que sin ciudadanía, sin papeles y sin derechos, son víctimas de un sistema diseñado para la ganancia de las grandes empresas y la pérdida humana. Arendt creyó que instalado este sistema anti político y totalitario, el totalitarismo puede sobrevivir por la tentación del control demográfico o económico de las empresas y los gobiernos; es así como: «las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre» (Arendt, 2006, p. 593)

La propuesta ciudadana de Arendt tiene como característica principal el pluralismo, no solo la forma de ejercerlo sino de pensarlo y reflexionarlo para evitar los ataques homogenizantes tan propios de la modernidad y la postmodernidad. Por supuesto, la única manera de mantener viva la condición plural de los hombres, es conservando los espacios públicos o de aparición. Estos ciudadanos plurales deben ejercer su juicio y con él su

capacidad de acción conjunta, para forzar a la sociedad a defender los espacios comunes para que la pluralidad se dé entre los hombres. Esta debe ser la práctica ciudadana imperante que a su vez involucra el reconocimiento en sus diferentes formas de lo diverso.

7.1 Pluralidad, Migración y reconocimiento

Nuestra identidad requiere del reconocimiento de los otros. Esta afirmación de Taylor en las fuentes del yo (1996), ubica la verdadera dimensión del yo en medio de otros, pues el yo no es identificable en soledad. Esto significa que la identidad del individuo no está sino en referencia a una comunidad que lo reconoce; ¿pero que le reconoce? Los derechos, su cultura y formas de relacionarse con los otros. De esta manera cada individuo se valida como un igual ante los demás. La íntima relación entre identidad y reconocimiento dice que la identidad de cada persona está moldeada desde lo que los demás reconocen; así frente a la pregunta: ¿Quién soy yo? La respuesta es una mezcla de auto reconocimiento y la posibilidad de que los otros reconozcan lo que el yo acepta. Así, cada individuo podrá afirmar: Soy lo que creo de mí y soy lo que los demás creen de mí. En términos de Ricoeur (2009) el polo yo de la ética se atestigua en el polo tú. El “yo” es el punto de partida que requiere del polo “tú” para establecer relaciones de mutuo reconocimiento. En efecto, dice Ricoeur (2009),

Si yo no comprendiera lo que significa decir yo, no sabría que el otro es un yo por sí mismo, por lo tanto, libertad como yo, libertad que también ella se pone, cree en sí misma, y busca atestiguar. Si dejara de creer en mi libertad, si me estimara tan aplastado por el determinismo, dejaría de creer también en la libertad del otro, y no desearía ayudarla ni ser ayudado por ella: no esperaré ningún auxilio de otros, como los otros no podrían esperar de mí ningún gesto de responsabilidad...con esto quiero subrayar que el reconocimiento del rostro del otro constituye un verdadero punto de partida, un comienzo eternamente original en la vía ética. (p. 72)

Por supuesto, no solo en la vía ética, sino también, en la vida de todo individuo, se necesita del reconocimiento del otro para el desarrollo de su identidad. Esto vale, como ha de entenderse, para todo ser humano que entiende que vivir en comunidad lo hace responsable de sus acciones frente al otro; lo que en abstracto se podría hablar de cierta

igualdad de los hombres que se reconocen y en este caso no valen las diferencias culturales, económicas, sociales o de nacimiento en tanto el reconocimiento se pone por encima de las diferencias excluyentes.

De esta manera, se evita el aprecio de unos en menoscabo de otros grupos humanos categorizados ciudadanía de primera y segunda categoría. Lo que se debe tener en cuenta al momento de reconocer las diferencias culturales, por ejemplo, es que cualquier tipo de discriminación que surja, tiene que ser positiva y en tal caso han de jugar a favor de aquellos que demanda para sí, ciertos privilegios. Volviendo a Ricoeur (2009), “el polo “él” de la ética, mediará entre las diferencias negativas que se pueden presentar entre el polo “Yo” y el polo “Tu”” (p.72). Como se sabe, el polo “él” es la mediación de la regla entre las pretensiones que cada individuo, en uso de su libertad, desee. Así, recuerda Ricoeur, en la dialéctica hegeliana entre el Amo y el Esclavo, el deseo de una persona puede ser el deseo de la otra y por lo mismo se requiere de una regla. Regla que hace las veces de institución que, por lo demás, ya están ahí para que los hombres actúen y desplieguen su potencial. Desde esta lógica, para el reconocimiento es bueno que las instituciones actúen como mediadoras entre el “Yo” y el “Tu”, sin embargo, el reconocimiento como tal no se origina allí sino en la intersubjetividad de los individuos que presuponen, no solo la existencia de la regla sino la presencia de algunos valores que se comparten y hacen posible todo tipo de relación entre los seres humanos y entre las culturas, aunque posean diferencias internas. Tenerlas en cuenta, evita calificaciones o descalificaciones generalizadas; así, por ejemplo, no es posible decir lo mismo de todos los peruanos, mexicanos o colombianos. Las culturas están compuestas por subculturas que obedecen al dinamismo de la época sin que esto signifique “moda”. Por lo mismo, se pueden admirar y reconocer elementos culturales de cada uno de los países de América latina, al tiempo de rechazar otro tipo de prácticas y costumbres nocivas para la convivencia pacífica de los pueblos. En este sentido, cada país, por el influjo de otras culturas, se ha vuelto en si multicultural; es decir, no es necesario esperar la llegada de los extranjeros como para que los nacionales adopten otros estilos, pues los medios masivos de comunicación penetran en los hogares con más fuerza de la que pueden tener los inmigrantes. De alguna manera; y aunque puede haber reconocimiento de grupo, la intersubjetividad es una muy buena alternativa para que los individuos,

independientemente de la sociedad en la que se encuentren, logren la integración y el reconocimiento de sus derechos; es decir, es más fácil reconocerle los derechos a un peruano, con nombre y apellido que a los peruanos; incluso, suele suceder que resulta más fácil ser solidario con un individuo de otra nacionalidad que con todos los individuos que tienen la misma procedencia. Este comportamiento es cultural y se da entre los seres humanos sin necesidad de reglas o leyes que restrinjan el trato a los otros diferentes. El problema de pensar en el reconocimiento desde la intersubjetividad y no desde los grupos, aunque sean minoritarios, es que los grupos son más importantes al momento de reivindicar los derechos sociales. Cuando un grupo social goza de ciertos privilegios, los directamente beneficiarios son los individuos, los que también se pueden ver afectados por el desprecio, la discriminación o la injusticia a la que sea sometido el grupo. Por lo pronto, la apuesta es a un reconocimiento desde la individualidad que respeta la diferencia, pues al fin de cuentas, dirá Kimlycka (1996), que frente a los límites culturales de los grupos, los individuos pueden pertenecer a diferentes grupos culturales.

Para insistir en la idea de un reconocimiento individual y tratar de ajustar los conceptos a la realidad de la migración en América latina, se puede decir desde Honneth (2009), quien retoma a Hegel en esta discusión, que existen por lo menos tres niveles en la idea de reconocer a un otro. El primero es el amor, como una especie de reconocimiento que exige una cierta dedicación emocional. El segundo es el reconocimiento jurídico a través del derecho, el que a pesar de ser muy importante, para Honneth es insuficiente, ya que el derecho reconoce a los hombres libres e iguales pero no logra el reconocimiento social y de cualidades que los individuos tienen. Así, surge la necesidad de un tercer reconocimiento que permita a cada miembro de la comunidad su autorrealización; se trata de una valoración social que distingue las cualidades de cada individuo en un grupo social (p. 24). Así los tres principios de reconocimiento – atención afectiva, igualdad jurídica y estima social- son el núcleo normativo de un concepto de justicia [y de igualdad entre los miembros de una comunidad] porque definen las condiciones intersubjetivas de la integridad personal de todos los sujetos (Ibid, p. 26)

De esta manera los extranjeros e inmigrantes libran una lucha por la falta de reconocimiento y el menosprecio a que son sometidos, pues en su esfuerzo por reivindicar su identidad, la sociedad receptora gana desde esa diversidad que se presenta y de la cual

se tendría que hacer cargo. Eso significa que el reconocimiento social, que va más allá de lo legal, plantea un desarrollo moral para las sociedades y cuyo resultado no podrá ser otro que el crecimiento en sus formas de relacionarse con los demás, dentro y fuera de su territorio.

De la misma manera como Honneth (2009) distingue tres formas de reconocimiento, también distingue tres formas de menosprecio que atentan contra la identidad de los individuos y el desarrollo moral de la sociedad: El primer menosprecio se revela en el maltrato físico con lo cual se pretende vulnerar su integridad corporal e incluye formas de tortura, violencia física, violaciones, o cualquier intento de apoderarse del cuerpo de la otra persona contra su voluntad (p. 27). El otro nivel de desprecio es la exclusión social, no solo individual sino también colectiva; así, por ejemplo, se puede despreciar a un individuo por las cosas que hace o por pertenecer a un grupo o país determinado; es por eso que la lucha por la inclusión no siempre es individual, también es una lucha de grupos que pretenden un reconocimiento de sus derechos, es decir, el reconocimiento jurídico para luego demandar el reconocimiento social. Para el caso de un inmigrante ambos niveles de reconocimiento resultan vitales para lograr una buena adaptación en el nuevo grupo social. El tercer modo de menosprecio está constituido por la deshonra, que consiste en la desvalorización social de ciertos modos de vida individuales o colectivos, dependientes de patrones culturales que determinan el valor y sentido de las actividades y contribuciones individuales y grupales. (Honneth, 2009, p. 27-28).

Desde esta perspectiva Honneth plantea la necesidad de transformaciones culturales que amplíen la solidaridad, no desde una solidaridad débil o pasiva, sino desde una participación activa de todos los individuos que desde sus formas de ver la vida puede contribuir a la creación de sociedad justas, solidarias, igualitarias y plurales.

Por su parte Arendt, cree que mientras la migración internacional dependa de la caridad y la bondad de los individuos de la sociedad receptora y no de las leyes que proteja a todos los seres humanos por igual, se seguirán cometiendo arbitrariedades en contra de una población vulnerable, cuyo único crimen es haber abandonado su país de origen.

7.2 Igualdad

La igualdad es la posibilidad que cada individuo tiene para mostrarse en los espacio de aparición y desde allí forjar su individualidad y su identidad. Por esto mismo, para Arendt es imposible definir al Hombre con mayúscula, porque se le vería como un “que” privado de un “quien” que en el espacio público construye su identidad en la medida en que es percibido por los demás y en ese sentido los hombres realizan su máximo esfuerzo cuando se saben contemplados por otro que es la máxima subjetividad individualizante. Dice Arendt (2007) que: “Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quienes dominan sobre los demás y es, pues, distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina pero no más libre” (p. 70).

Queda claro que la igualdad de los hombres no es sólo ante la ley o que la ley se aplique a todos por igual, sino más bien, lo que los griegos llamaron *Isonomía* o la libertad de hablar los unos con los otros; se trata en el fondo de la libertad de la palabra, negada en Grecia a los esclavos y a los bárbaros, pero otorgada como un privilegio a los ciudadanos que podían expresar sus diferencias y debatir con libertad.

Desde esta perspectiva, en Arendt se encuentra otro concepto que es de mucho valor, pero para efectos de esta tesis solo se hará mención y se trata del *Sentido Común*, que correctamente definido en su obra, significa “atestiguarse ante los demás y poner en evidencia la mente humana que sale de sí misma y se pone en contacto con la realidad, lo que implica de paso que la *libertad política* es mundana y requiere de un espacio para que los hombres hagan su aparición”, así, continúa Arendt (2007) “Lo decisivo de esta *libertad política* es su vínculo a un espacio. Quien abandona su Polis o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales” (p. 70-71).

Por lo mismo, es importante y a la vez nociva, la idea de que la libertad política tenga a la base el florecimiento de la igualdad circunscrita a una comunidad política determinada, pues solo esa comunidad podrá reconocer en igualdad de condiciones a los suyos, lo que genera una asimetría entre los ciudadanos y los extranjeros, pues aquí lo que

prima, es el derecho por nacimiento en el territorio determinado y no el derecho que se tiene por ser humano. Esta condición de asimetría podría superarse si en vez de invocar los derechos desde una dimensión jurídico civil, se hace desde el deber moral de un reconocimiento mutuo, un reconocimiento que trasciende lo legal y se transforma en una protección recíproca de la condición humana. En términos de Kant el deber recíproco del reconocimiento impone a cada ser humano ciertas obligaciones de no actuar de manera que se violenten los derechos de los demás; negarse a estas obligaciones es negarse a entrar en una sociedad civil y aceptar que la libertad está limitada por las normas y las obligaciones de carácter universal. Kant acepta el contrato social sobre el cual todos somos miembros de una sociedad civil de tal manera que bastaría con aceptar las normas y las obligaciones para crear condiciones de igualdad entre los hombres; Sin embargo, Arendt ve en Kant un discurso filosófico con un contenido metafísico [formal] y no político; por lo mismo, para Arendt el derecho a tener derecho, como expresión de igualdad, se realiza en una comunidad donde los hombres no son juzgados por su nacimiento sino por sus acciones, por sus juicios, por sus pensamientos. Dice Arendt (2006):

Nuestra vida política descansa en el supuesto de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar y cambiar y construir un mundo en común, junto con sus iguales y solo con sus iguales...no nacemos iguales; nos volvemos iguales como miembros de un grupo basados en nuestras decisiones de garantizarnos mutuamente derechos iguales. (p.301)

Sin embargo y a pesar de que Arendt adoptó una postura a favor de la adquisición de ciudadanía como derecho legal, no dejó de manifestar su escepticismo frente a una idea de ciudadanía universal con gobierno mundial, ya que allí se destruye el espacio político que permite a los hombres la palabra y la acción; como también sus reparos frente al Estado nación ya que llevaba en su interior la semilla de la exclusión y la agresión, sobre todo con el extranjero, pues en los Estados-Nación la igualdad es similitud y se esfuerza en el reconocimiento de los rasgos comunes, mientras ella está pensando en una igualdad encarnada en el respeto por la diferencia. Finalmente lo que para Arendt significaba el derecho a tener derecho, no era más que la descriminalización de los flujos migratorios y el reconocimiento universal como persona de todo ser humano. En palabras de Benhabib (2005):

El derecho a tener derecho hoy significa el reconocimiento de la condición universal de personería de cada uno y todos los seres humanos independientemente de su ciudadanía nacional. Mientras que para Arendt, de últimas, la ciudadanía era la principal garantía de protección de los derechos humanos del individuo, el desafío por delante es desarrollar un régimen internacional que separe el derecho a tener derecho de la condición nacional del individuo (p.58)

Evidentemente, en Arendt, no existe otra forma de entender la libertad sino es vinculada directamente a la política y en ese sentido, cualquier concepto de libertad que se lea desde su obra ha de tener esta connotación; sin embargo, no pasa lo mismo con el concepto de igualdad, el que genera confusión al entenderse; además, como uniformidad. Dicha confusión se ve legitimada por los modernos tras la idea de un Estados-Nación que existe o puede existir autónomamente, es decir, con soberanía. A pesar de que Arendt considera importante que cada pueblo tenga su estado y su territorio, ve el inconveniente de circunscribir los derechos del ciudadano al Estado nación, ya que lo pone de espaldas a la diversidad humana. En este sentido Arendt (2010a) cree que la vida política descansa en la presunción de que los hombres pueden producir la igualdad “como resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia” (p.425). De este modo, el concepto de igualdad estaría contenido en el derecho de toda persona, por su condición humana, a formar parte de una comunidad política, sin excluir a los extranjeros y las minorías. Una de las consecuencias más nefastas para la humanidad es que los judíos, pero también los inmigrantes de cualquier nacionalidad, para insertarse a una nueva comunidad deben ocultar o hacer desaparecer su condición de inmigrantes y con ello lograr ser iguales, uniformes e invisibles en su diferencia.

Desde esta particular visión que tiene Arendt de la igualdad, se puede afirmar que la igualdad es una condición sin la cual se da la libertad política. Por ejemplo, la libertad de movimiento, la libertad de expresión o la libertad como espontaneidad, se dan a partir de un espacio real de aparición, donde cada quien se atestigua; no obstante tratarse de una idea muy clara y recurrente en la obra de Arendt, parece que la libertad de movimiento y de expresión requieren de menos explicación que la espontaneidad, puesto que tiene que ver con la creatividad de cada ser libre y con la posibilidad de empezar algo nuevo.

Así, la igualdad en Arendt debe verse desde las características mismas de la modernidad que incluyó nuevos actores en la escena. Dicha postura, influenciada claramente por la iglesia cristiana, será determinante para el tratamiento político de la igualdad; lo que constituye en sí mismo un error. Según Canovan (1992)

El primer punto que Arendt intenta hacer entender a sus lectores es lo monumental de esta empresa. La igualdad humana no es un Datum sino un *proyecto*, algo que se ha de establecer, si absolutamente, sólo posible a través de medios políticos. La teoría política liberal, en la visión de Arendt, hizo esto difícil de entender a nosotros porque se ha dicho tan a menudo que los hombres nacen iguales. Pero esta común suposición a ella le pareció que inducía terriblemente a error. El hecho que todos nacemos humanos no nos da en sí mismo derechos políticos o acreditación política. Las diversas teorías liberales acerca del estado de naturaleza nos alentarón a creer que las personas que están fuera de una comunidad política están dotadas de derechos naturales iguales (p.240).

No obstante, Arendt comprueba con el Totalitarismo que en la desnudez del ser humano el reconocimiento a sus derechos y por ende a ser tratado como un igual se diluye, queda en la abstracción de una teoría que no logra entregarle la dignidad a los seres humanos que se encuentran por fuera de una comunidad política. El asunto es que la igualdad de derechos es un proyecto político y en ese sentido los hombres no nacen iguales, sino que llegan a ser iguales gracias a las organizaciones que ellos mismos crean, lo que implica pensar en una igualdad subsumida a grupos específicos sin un alcance universal o de raza humana, pues son muchos los casos en que los hombres se reconocen como iguales cuando pertenecen al mismo grupo humano y excluyen al “otro” diferente. Arendt pone el caso de los europeos con los africanos que, antes de reconocerlos como iguales, fueron objeto de múltiples matanzas sin que los europeos se reconocieran a sí mismos como asesinos. Pero no son los únicos y doloroso ejemplos; en América latina, por más que los latinoamericanos se quieran ver como hermanos, la exclusión y el rechazo entre los países vecinos es fuerte y en ese sentido, casi todos los países fronterizos tienen problemas de negación del otro. Los chicanos son perseguidos, acorralados y expulsados del territorio norteamericano, al tiempo que los mexicanos rechazan, por la frontera sur, a los nicaragüenses, salvadoreños y hondureños que transitan por su territorio con la intención de llegar a los Estados Unidos. Los peruanos en Chile son vistos con desprecio, el colombiano es un problema en Ecuador y los bolivianos en Argentina.

Ahora bien, no es que Arendt se oponga a los derechos iguales para todos y, aunque tiene una visión muy crítica de los Derechos Humanos, lo que ella ve es una imposibilidad de poner en práctica tan magna idea. Arendt “Temía que la solución más fácil y con mayor posibilidad a este problema fuese una condición de igual *no-libertad* [*unfreedom*] en la cual las personas fuesen ‘igualizadas’[*equalized*] sobre la base de sus necesidades básicas comunes en una sociedad de trabajadores [*labourers*] y sin ninguna libertad para cada uno”. (Canovan, 1992, p. 239). Efectivamente esto fue lo que pasó. La pobreza como tal fue un fenómeno que ayudo a la rápida igualización de la humanidad, pues las necesidades de orden biológico terminaron siendo las mismas en todas partes, al igual que el deseo de todos los hombres por huir de esa condición. En Arendt, una cosa es que seamos los mismos biológicamente y otra que seamos iguales. Ella insistirá en que la igualdad es de orden político, otorgada y reconocida en un espacio común. El riesgo de no entender esta diferencia entre un igualitarismo natural, donde todos son lo mismo y la igualdad política en un espacio común, es que los primeros pueden terminar rechazando cualquier atisbo diferenciador de la raza humana, pues al ser iguales ante la ley, ante Dios y ahora por las necesidades y la condición biológica, no pueden existir características diferenciadoras entre los hombres. Arendt creyó entonces que las sociedades y la ciudadanía se construyen haciendo caso omiso a la naturaleza. En ese sentido entre la naturaleza y la construcción de la igualdad política debe haber un límite que los Estados deben conocer, respetar y legislar a favor de la idea de preservar los límites de lo natural y lo artificial. Tan nocivo es creer que todos son iguales, como creer que las diferencias son absolutas e irreparables.

Con todo lo dicho hasta aquí sobre la igualdad en Arendt, vale la pena hacer referencia al texto de J. Waldron (2010) *Arendt on the foundations of equality*, donde expresa abiertamente la disposición que Arendt tiene para referirse a la igualdad, no como una condición natural de los individuos, sino más bien como una cualidad que proviene de los hechos relacionales que cada humano es capaz de establecer. Esta posición no niega, de ninguna manera, dice Waldron (2010), el que en la igualdad se encuentre un principio biológico “donde todos necesitamos pan” (p. 28); es decir, un principio que reconoce iguales necesidades pero que no desprende necesariamente la igualdad social y política que nos hace libres. Siguiendo el texto de Waldron, Arendt distingue entonces dos tipos de igualdad. Por un lado, un cierto tipo de igualdad que emana de la naturaleza que hace que

tanto los animales como los hombres respondamos con similares características frente al miedo a la muerte o iguales ante los ojos de Dios, que tengamos las mismas necesidades de orden biológico y que todos vamos a morir, que no somos inmortales. Por otra parte hay una igualdad artificial que surge de las relaciones que ellos establecen en sociedad y que dice que cada quien puede actuar conforme a las relaciones establecidas con los otros y donde se destaca que tales relaciones van cambiando, se van modificando y responde a la habilidad que cada quien tiene para iniciar algo nuevo, en un nuevo tiempo y en un espacio que ofrece cambios que no son naturales. En este sentido la igualdad no es un concepto aislado del propio devenir de los individuos y las sociedades; eso de que “todos los hombres son iguales” como si cada uno de los individuos pudiera poseer de forma aislada dicha característica, pierde fuerza en la concepción arendtiana de la igualdad.

La igualdad en Arendt es la posibilidad que cada ser humano tiene para establecer relaciones. Dice Waldron: No hay nada acerca de nosotros individualmente que nos haga dignos de amor, pero que podamos amarnos los unos a los otros- ello es la clave de nuestra igualdad. Esto dice que no hay nada en la naturaleza que permita desprender de ella la igualdad que se da artificialmente entre los hombres o para decirlo como el mismo Waldron (2010) lo expresa, no hay razón para derivar de lo que “es” lo que “debe ser” y la razón fundamental para expresarlo es que la igualdad debe verse en la perspectiva de la libertad, basada en la condición humana y no en la naturaleza humana y en ese sentido, la igualdad en Arendt funciona como un principio de participación política (p.29-30); según Waldron (2010), plasmada en dos posiciones: 1. La posición de que cualquiera podría participar en las acciones y discusiones de una república libre. 2. La posición de que las acciones y discusiones de una república libre son posibles solo entre iguales (p.30).

De las dos posiciones, la primera es más democrática y más incluyente porque rechaza de entrada cualquier exclusión y discriminación. La segunda, con un espíritu más republicano, establece que la discusión política debe mantenerse entre iguales; es decir, entre aquellos que pueden validarse como interlocutores y que son reconocidos por los otros. Si bien a Arendt se le asocia más con la segunda, lo que ella realmente establece es una relación vinculante entre las dos.

¿Cómo hacer para que las dos posiciones trabajen en conjunto? La posición (2) ejerce una gran cantidad de tensión sobre (1), porque requiere de aquellos para quienes la posición (1) les asegura entrar en la política y deben ser capaces de ser iguales en el sentido en que la posición (2) lo requiere. Para ponerlo de otro modo, la posición (1) no solo demanda que las personas no se excluyan de la política, sino que promete que la base de esta demanda es consistente con el requerimiento que la posición (2) impone. Ambas posiciones realizan exigencias sobre aquellos a quienes estas posiciones se aplican. La posición (2) se establece que es verdadera en base a ciertas posiciones sobre aquellos que están posiblemente comprometidos en la vida pública: Asume que ellos pueden someterse a la disciplina de la igualdad (artificial). Y la posición (1) asume que la promesa que mencioné puede ser cumplida: que los humanos en general son de tal modo que en principio ninguna exclusión de la participación política de cualquier clase de ellas es necesaria para asegurar que la política republicana es posible. (Ibid, p.30).

Y son dos posiciones vinculantes o complementarias porque cada individuo se puede presentar en sociedad tal como es y puede además emprender nuevas acciones, lo que significa que cada ser humano es capaz de establecer permanentemente nuevas relaciones sin que estas dependan de las características naturales o nacionales de cada uno de los involucrados. En el fondo este tipo de igualdad no-natural es base para la libertad no-natural capaz de emprender algo nuevo con cada nueva relación.

Significa, entonces, que la igualdad es relacional y no sobreviene en la naturaleza de cada individuo de forma aislada, pues ella requiere de un espacio común, mundano, plural y de reconocimiento mutuo; sobreviene en cada narrativa y conserva la dinámica misma de los acontecimientos. Es como si cada historia, cada nuevo encuentro reafirmara la condición de igualdad que se tiene en un espacio ganado para la pluralidad de los hombres y para el ejercicio de la libertad pública. La igualdad como principio de la libertad política motiva permanentemente a los hombres para reafirmarse en sociedad como hombres libres, a cuenta de no querer perder esa condición humana pues resulta obvio desde Arendt pensar que no basta con ganar esa condición humana como un algo que se conserva sin que se tenga que hacer una reinvenición constante; de ahí la importancia del discurso, el debate, el dialogo y la expresión de la disposición hacia la acción entre sujetos que interactúan entre iguales. Por supuesto, el dialogo está a la base de la acción concertada y la infinita probabilidad de modificar las formas de relación y convivencia social. La importancia de la igualdad es que cada miembro de la sociedad participe como un sujeto directamente afectado por las decisiones que en la comunidad se toman y no como un elemento pasivo que acepta y se adapta a lo dispuesto por unos pocos.

En el ámbito de la igualdad política no puede haber un sistema de dominio o mando, es decir, que cada integrante de la comunidad puede aceptar lo que los otros dicen pero no estar obligado al cumplimiento de lo que dicen. Ninguna opinión obliga a la otra sino que todos se obligan frente a las conclusiones de los debates. En Waldron (2010), respecto de Arendt, se encuentra lo siguiente:

Arendt adopta la posición que ninguno de estos pueden tomar lugar sin que cada participante considere a cada uno de los otros participantes como su par y reconozca y trate a cada uno de sus pares como sus iguales. “La libertad en un sentido positivo es posible sólo entre iguales” (OR, 275). Como George Kateb lo expresa, “si los actores políticos no fuesen iguales, ellos podrían no entenderse unos con otros y trabajar en conjunto.” Aunque la política pudiese ser (en algún modo agonístico) una lucha para alcanzar la distinción, no es ostentación inconsciente. Cada uno busca ser visto y oído, y los participantes en los procesos que Arendt describe deben prestar atención cada uno a otro. Ellos lo realizan así no sólo como una audiencia que admira sino porque cada uno reconoce la posibilidad de aprender de los otros (y contribuir a los otros) como él podría aprender de (y contribuir a) la consideración dialógica consigo mismo. Se requiere la apertura, como son requeridas la tolerancia, paciencia, y la habilidad para reflexionar y reconsiderar. Ninguno está por encima del debate y ninguna de las consideraciones de alguien está fuera de la atención de los otros. Arendt enfatiza la artificialidad de todo esto. Por supuesto, hay sentidos importantes en los que posiblemente los participantes en la vida pública difieren radicalmente unos de otros, no sólo en ser diversos – que es efectivamente importante en esta concepción – sino en ser cada uno digno o indigno del respeto y consideración de otro. Pero para hacer posible un espacio público de acción en común, construimos una *persona* [en Latín] para cada uno que absorba tales diferencias de valor, y establecemos (por nuestra determinación de persistir y formar parte de este tipo de vida) una posición igual para cada uno (p.31).

No obstante, esta igualdad puesta en práctica no solo tiene sus dificultades sino que también sus condiciones mínimas; por ejemplo, se requiere de un espacio común, una constitución que ordene los intereses de todos los afectados y vele por el cumplimiento de las conclusiones que emanan del dialogo al que llegan todos los interesados y por supuesto, se requiere de la participación de todos los miembros de la comunidad. Aun así, dentro de las personas que entran en el círculo de diálogo pueden existir quienes con mayor criterio y con sobrada capacidad hagan aportes más significativos y donde los demás puedan verse o intimidados o persuadidos para aceptar los argumentos de aquella persona que ha marcado clara diferencia. Queda el desafío de la diversidad, del reconocimiento a la diversidad y respeto por esas diferentes capacidades; esto para evitar que tanto la igualdad como la pluralidad queden en un maravilloso proyecto sin que se pueda poner en práctica nada de lo dicho. Desde esta perspectiva hay que reconocer en la migración la infinita posibilidad que tiene de inaugurar nuevas narrativas, donde la riqueza de la historia y los

acontecimientos nutren la pluralidad de las relaciones y evitan la homogenización de las personas y criterios.

Lo más complejo en la instalación artificial de la igualdad sin caer en igualitarismos homogenizantes es tratar de que todos los hombres entiendan la igualdad alejada del poder, es decir, sin gobiernos ni gobernados, pues en democracia el poder debe estar ausente para que sea el pueblo, a través de la constitución y las leyes quien se regule. Sin embargo, la crítica a esta visión de igualdad es que a primera vista se le considera como un peligro para la libertad. Al respecto dice Arendt (2009) en *Sobre la revolución*:

Esta igualdad dentro del marco de la ley que la palabra isonomía sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones...sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales. La isonomía garantizaba la igualdad, pero no debido a que todos los hombres hubiesen nacido o hubieran sido creados iguales, sino, por el contrario, debido a que, por naturaleza, los hombres eran desiguales y se requería de una institución artificial, la polis, que les hiciera iguales. La igualdad existía solo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas. (p. 39)

Queda claro que en Arendt la igualdad no es un tema de la naturaleza humana como tampoco de las leyes y la constitución, sino que va más allá y exige la presencia de los otros, pues tanto la igualdad como la libertad son atributos de casi todas las actividades humanas, y “estas actividades solo podían manifestarse y realizarse cuando otros las vieran, las juzgasen o las recordasen...la propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado, la polis, es decir, el espacio político adecuado” (Arendt, 2009, p. 40). En este sentido, quienes por uno u otro motivo no logran manifestarse en público, tienen la difícil tarea de liberarse de la coacción o de aquello que los somete, ya sea de orden interno, como la incapacidad de expresar las ideas o de orden externo como un gobierno tiránico, pero en todo caso, la capacidad de expresión y de acción no está determinada por la naturaleza, como si unos estuvieran hechos para mandar, otros para vigilar y otros para obedecer; por el contrario, las posibilidades están abiertas a todos y cada quien va respondiendo según las exigencias sociales o relacionales que los otros le planteen, sin que se estén forzando criterios o decisiones personales ya que nada va más en contra de la igualdad y la libertad que forzar a otros a servir a un propósito del cual no pueda dar razón, pues esto significaría convertir a los hombres en medios aunque los fines sean para su propio bien. En este aspecto la comprensión, es decir, la conexión de los

juicios con la realidad son primordiales al momento de calibrar la igualdad y la libertad de todos los hombres en una comunidad, pues vale recordar que la igualdad no se da de una petición de principio o una apelación a la autoridad, sino de una racionalidad adecuada y de un “Discurso racional”.

En este sentido, para que la igualdad se dé, debe partir de la diversidad como un principio motivador de la pluralidad. Así, igualdad y diversidad confluyen en la pluralidad de los hombres que luchan por la libertad política.

7.3 La diversidad.

El particular cuidado que se debe tener para que la idea de igualdad arendtiana no se eche a perder, es que ni la superioridad de unos pocos, ni la unanimidad de los muchos que tienden a acomodarse al criterio de esos pocos, conviertan la igualdad en una idea irracional; por el contrario, la racionalidad debe acompañar permanentemente la disposición de los hombres al dialogo y a la deliberación libre y espontánea de los asuntos públicos. Esto significa desde Arendt, que el espacio común donde cada hombre expresa su individualidad y sus diversos criterios, no es necesariamente un espacio de acuerdos, sino un espacio asumido donde cada quien se muestra como es y donde inevitablemente las diferencias se presentan, pues en la construcción artificial de la sociedad, no se hace el ejercicio anticipado de preguntar a cada uno de los miembros que es, como piensa o de donde proviene, se acepta sin más y se busca que en presencia de las leyes cada hombre pueda obligarse ante la ley y los demás.

Sin embargo, en este punto, Arendt ha recibido un sin número de críticas, entre las cuales se le señala de elitista, ya que en la práctica Arendt pensó que en una República las decisiones debían brotar de las personas liberadas de sus necesidades y con el tiempo suficiente para debatir los asuntos públicos y consideró impracticable una República con hombres masa, agobiados por la labor y las necesidades ya que esa condición social y económica condicionaría el criterio frente a los asuntos públicos, que podría convertirse en un debate de intereses particulares. Así, la sociedad se construye de la suma de hombres

que buscan la satisfacción de sus necesidades y no de la relación que debe surgir “entre” ellos.

Si bien la crítica a Arendt puede tener algún fundamento al inclinarse por los hombres libres y ociosos para los asuntos públicos, su preferencia no afirma en ningún momento la ineptitud de los otros miembros de la comunidad, por el contrario, si algo le preocupa profundamente a Arendt, es precisamente la masificación de los hombres, la proliferación de los espacios privados y la reducción de los espacios públicos para el desarrollo de la libertad política. Por lo demás, es la preocupación que el autor de esta tesis comparte con la autora y por lo mismo el deseo de seguirla en su exposición. Desde esta lógica, los espacios públicos están para los iguales y para la libertad política, lo que implica que quienes llegan a dichos espacios están dispuestos a sacrificar valientemente su mundo privado en beneficio de aquellos que por libertad o convicción no lo hacen. Aquellos hombres, llamados por Arendt como “Los mejores” no son seleccionados por un Estado u organización externa, obedecen más bien a una autoselección y a una autoexclusión, que en el pleno ejercicio de su libertad deciden o no entrar en el juego de lo político. Se ponen en práctica varios criterios para la participación entre iguales y es que estos hombres deben tener una capacidad reconocible por los otros, la libertad de la autoselección y la disposición de reconocer en los otros también sus capacidades diferenciadoras, pues si algo está claro en la idea que tiene Arendt sobre la igualdad, es que esta idea no descansa plenamente en la naturaleza humana sino que depende de lo que los hombres son capaces de crear cuando entran en los espacios de aparición. De esta manera la igualdad de los hombres permite que cada uno de ellos se muestre como es, como realmente es, sin apelar al argumento naturalista de que todos somos iguales por naturaleza.

Por supuesto, la diversidad trae nuevamente a colación la idea del reconocimiento como un elemento básico de la justicia individual y colectiva que muestran otras formas de vida, portadoras de una distinción al interior de sus miembros y entre las sociedades que a la postre luchan por un status de igualdad sin grupos dominantes. Desde esta perspectiva, la injusticia no se presenta por las diferencias culturales como si por la estructura política y social que los grupos poseen (Young, 2007, p. 79). Es decir, la falta de reconocimiento excluye a ciertas comunidades de los beneficios políticos, la participación económica, las

estrategias de poder; mientras que individualmente la población sufre de segregación y falta de oportunidades para sus miembros. Por lo mismo, dice Young (2002) “la mayoría de las reivindicaciones no tienen que ver con la identidad y el reconocimiento de la diferencia como tal, sino con la justicia, la igualdad y la inclusión política (p.105).

Cuando las mayorías excluyen a los grupos minoritarios del debate público, se pierde la oportunidad de que este sea enriquecido por las diferentes miradas, corriendo el riesgo de que las sociedades se queden con una visión sesgada de la realidad y subsumidos en un mar de creencias y prejuicios que no permiten que los debates serios aporten al desarrollo y crecimiento de la gente. La diversidad, ya sea cultural o estructural, debe proteger su coexistencia y evitar la reducción de las culturas a una sola. Por lo mismo, se debe insistir en que “las comunidades se constituyan con la incorporación de grupos e individuos cuyos derechos sean independientes al grupo al cual pertenecen o representan”. (Kymlicka, 2002, p. 329) sin que la incorporación implique asimilación y negación de la diferencia. Así, el multiculturalismo liberal, aspira, por lo menos, a reconocer y vincular las diferentes culturas, sobre todo las minoritarias, con una mejora de sus oportunidades económicas, políticas, sociales y culturales. “En las democracias occidentales existen muchos grupos de inmigrantes cuyas identidades son estigmatizadas y que son excluidos políticamente, pero que poseen ingresos superiores a la media nacional. Situación que contrasta con los pueblos indígenas que, por lo general, experimentan vulnerabilidad económica, además de estigmatización cultural y marginalidad política” (Kymlicka, 2009, p. 95-96).

En Chile suele suceder que la discriminación está marcada con más fuerza hacia unos grupos que hacia otros, como resultado de la más absoluta arbitrariedad, pues hay inmigrantes que no obstante hacer aportes culturales, sociales y económicos a la sociedad chilena, son discriminados por su procedencia, la que no es, necesariamente, de menor calidad de vida o de menor ingreso económico, pues no hay que olvidar que la migración sur – sur tiene la característica de una migración entre países subdesarrollados o en vía de desarrollo, con personas de similares características a las chilenas; sin embargo, “el dueño de casa”, por esta condición, siente una posición de privilegio frente al extranjero que lo lleva a la subvaloración de las otras etnias y la negación de lo que somos:

Latinoamericanos con elementos comunes en nuestra propia narrativa y con diferencias que pueden llegar a ser la mayor fortaleza en la medida que así se entienda. Volviendo a Kymlicka (1996) este hace una distinción entre minorías nacionales y minorías étnicas.

En el primer caso [minorías nacionales], se trata de la población que en algún momento se auto gobernaba y que luego fue incorporada al Estado-nación, como los pueblos indígenas y las minorías nacionales subestatales; entre sus demandas se encuentran distintas formas de autogobierno. En el segundo [minorías étnicas] estarían los diferentes grupos étnicos que han inmigrado a una nueva comunidad política nacional y que, por ende, no tiene aspiraciones de auto gobernarse, sino de integrarse como miembros de derecho pleno en la sociedad que los recibe; sus demandas dicen relación con el resguardo institucional y legal de algunos aspectos de su cultura ya que se resisten a ser completamente asimilados. De ahí que las injusticias o demandas que afectan a uno u otro grupo sean de naturaleza distinta. (p. 25)

Kimlicka admite, en el mismo texto de *Ciudadanía multicultural*, que los mayores desafíos para el multiculturalismo proviene desde los grupos étnicos de inmigrantes y no desde las minorías nacional, pues a pesar de que las demandas son de diferente natural, el Estado-nación siente más amenaza en los grupos étnicos, que buscan integrarse que con aquellos que quieren auto gobernarse. Y es que Canadá y algunos otros países Europeos (no todos) han logrado entender que el multiculturalismo tiene por principio el respeto a la diversidad sin buscar una asimilación forzada; por el contrario, las diferencias son admitidas como fuente de riqueza. Negar la diversidad implica que los grupos étnicos no se integren a la sociedad receptora y terminen formando grupos cerrados, alimentados por el resentimiento de una sociedad que aún no está preparada para el multiculturalismo. El problema es que mientras el escenario sea el de la creciente llegada de inmigrantes a Chile, sin una educación para entender y atender el fenómeno, la presencia de inmigrantes, que buscan el reconocimiento de sus plenos derechos, puede erosionar la identidad y el sentido de pertenencia de los ciudadanos chilenos. Eso significa, entre otras cosas, que el resentimiento no solo es de los inmigrantes que luchan por sus derechos, sino de los ciudadanos que, en su propio territorio, ven que la atención demandada por grupos extranjeros va en desmedro de sus derechos y de su pertenencia, pues los miembros de una comunidad tienen la necesidad , como ciudadanos, de ser reconocidos como miembros de un grupo, reunidos en torno a un proyecto común y que no incluye necesariamente a otro que no pertenecen a dicho grupo. Sin embargo, el debate queda planteado como el gran

desafío que tiene Chile frente a este fenómeno que puede enriquecerlo culturalmente o convertirlo en un país de tránsito sin pertenencia y sin identidad.

8. *La Natalidad como el gran componente de la libertad política*

La natalidad en Arendt se entiende como la posibilidad de iniciar algo nuevo y es una cualidad de cada ser humano que vive y comparte un espacio real en el mundo; así, la Natalidad, como principio ontológico de la *libertad política* le permite a Arendt reafirmarla como una cualidad que sólo se da en el mundo y en los hombres de acción que lo habitan. Por lo mismo, la pluralidad de los individuos no sólo se enmarca en la forma de expresarse y actuar ante los demás, sino también desde lo biológico, ya que las generaciones se remplazan unas a otras. Desde esta filosofía de la vida, muy a pesar de su destino final, el hombre encuentra su salvación en su nacimiento, es decir, que el milagro que salva al mundo de su ruina natural, según Arendt, es en último término el hecho de la Natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción (2009, p. 290). Esta condición, común a todos los mortales y que consiste en la capacidad de iniciar algo nuevo, permite que el pensamiento discorra libremente y que el hombre actúe sin responder a formas prefiguradas en el mundo. Insistir en el determinismo científico es empeñarse en negar la libertad humana. Lo absoluto es el inicio, el comienzo de una nueva secuencia de seres y hechos no prefigurados y por lo tanto, no previsibles. Arendt (1996) en su ensayo *¿Qué es la libertad?* Menciona el fundamento ontológico de la Natalidad: “En la esencia de todo nuevo comienzo está el que se abra paso en el mundo con una “improbabilidad infinita” (p. 182) y, sin embargo, esta infinita improbabilidad es lo que de hecho constituye la textura de todo cuanto llamamos real. La existencia descansa, después de todo, en una cadena de milagros: origen de la tierra, desarrollo de la vida orgánica en ella, evolución de la humanidad partir de las especies animales.

El milagro de la natalidad, como fundamento de la *libertad política* que se concreta en la acción, encarna al mismo tiempo el principio y el fin de toda acción y para liberar el concepto de todo prejuicio, afirma Arendt (2008b) que conviene tener presente que el

marco completo de la existencia real y de todo lo que vive en la tierra es ya un milagro y desde el punto de vista de los procesos...construye una cadena de *improbabilidades infinitas* que se vuelven de alguna manera tan cotidianas que hablar de milagro suena extraño”(p. 149-150).

Sin embargo hay que preguntarse: ¿qué significa la natalidad en una experiencia de mundo que configura a cada individuo como ciudadano de una comunidad determinada?, ¿cómo se supera dicha determinación? La figura de Rahel Varnhagen como una mujer judía asimilada, supone la capacidad y en muchas ocasiones, la necesidad de abandonar la identidad que por el solo hecho de nacer en una comunidad, dicha comunidad nos otorga para abrirnos a nuevos horizontes que no dejan de ser dramáticos porque supone una pérdida de dignidad al arriesgarse incluso a ser considerado como un parásito. Rahel era todo lo anterior. Ella nació judía y eso le marcó un inicio y un destino sobre el cual centro su lucha, pues al igual que Arendt y todo migrante, no queda otra alternativa que renacer, para escapar de los determinantes culturales y crear nuevas relaciones donde se configure un nuevo mundo con posibilidades infinitas. Aparecer en el mundo, crear, sentir y pensar la contingencia es renacer, es ser uno y el otro o muchos otros al mismo tiempo; “Pues las posibilidades de ser otro son infinitas. Una vez que hemos dicho no a nosotros mismos no hay elección; solo hay una vía: ser siempre, en cualquier momento, otro. No afirmarse nunca, sino volverse escurridizo: Ser todo, menos uno mismo” (Arendt, 2000, p. 33)

Desde esta perspectiva el sentido político de la natalidad se entiende, como ya se ha dicho, como un actuar juntos, con otros y ser tal vez ese otro. Es un acto de revelación constante donde los hombres van descubriendo en verdad quienes son. Mientras la acción como ejercicio de aparición y revelación no se dé, los hombres no sabrán quienes son en realidad, condenados a un mutismo fracturador de la condición humana y el tejido social que deja a los hombres sin su narrativa, sin historia y sin acción; es decir, en una condición de muertos en vida, característica del hombre masa cuya fuerza queda reducida a la fabricación de artefactos y producción de elementos para la vida, pero que a su vez carecen de vida, por lo menos de vida propia.

La natalidad entonces es acción reveladora que transforma la vida de los actores y los espectadores. Es una sucesión de cambios que termina cuando la vida acaba; mientras tanto, los hombres de acción no tienen más alternativa que actuar, revelar, revolucionar, crear, actuar concertadamente, juntarse en los espacios de aparición para mostrarse ante los demás en un gesto de igualdad y a la vez de diversidad; aquí, lo verdaderamente importante es lo externo, lo que se muestra, lo que le permite a los hombres ser visibles, que a diferencia de la fabricación de objetos para la vida, se puede hacer en solitario, aislado del mundo y de las relaciones con los otros que lo despoja de su distinción y lo incorporan a una masa sin espacios y sin posibilidades de acción.

Con todo, se puede afirmar que tanto la Pluralidad como la Natalidad le permiten a cada individuo comenzar a gozar de los espacios públicos construidos para la libertad política; y por la condición ontológica de ambos conceptos (Pluralidad y Natalidad), Arendt (2005a) los ubica en un espacio pre-político, como condición humana sin la cual ninguna acción humana puede ser. Esto significa que todo ser humano tiene el derecho a esperar milagros, dice Arendt, no porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no (p.150).

Lo anterior nos lleva a un nuevo terreno en el que la libertad política se desarrolla y es el de la espontaneidad, que consiste en que cualquiera es capaz de iniciar algo en cualquier momento. Es decir, que la libertad política, vista desde la Natalidad, no solo significa comenzar una acción, sino poder dominarla; esto implica que, para poder realizarla, se deba buscar con quien ejecutarla y llevarla a buen término. Sin embargo, dice Arendt (2007a):

A pesar de la filosofía política de Kant-, que a partir de la experiencia de la Revolución Francesa, se ha convertido en una filosofía de la libertad- solo nos hemos dado cuenta del extraordinario significado político de esta libertad – que reside en el poder comenzar – hoy, cuando los totalitarismos, lejos de contentarse con poner fin a la libertad de expresión, han querido también aniquilar fundamentalmente la espontaneidad del hombre en todos los terrenos (p.77)

Capítulo II Los dos grandes enemigos de la libertad política: Imperialismo y totalitarismo

La obra de Arendt está transversalizada por el afán de comprender un fenómeno que rompió con las categorías morales y políticas tradicionales, al tiempo de denunciar el peligro que se tejía sobre Europa con un sistema político nuevo y que prometía sembrar el terror como el mayor mal político del siglo XX. Su grandeza quizás, está en haber escrito sobre una contingencia que dejaría huella y por lo mismo la eterna sospecha de que muchas cosas se podrían repetir, tal vez con otros nombres y estrategias, pero apuntando a la banalización del hombre, de la economía, del Estado y de todo lo que los hombres de poder, con soberbia pueden destruir.

Para lograr los objetivos de la presente tesis, se mostrará como el Imperialismo, segunda parte de los Orígenes y el Totalitarismo, tercera y última parte del libro, son, por excelencia, los enemigos de la libertad política; en otras palabras, el imperialismo y el totalitarismo son los fenómenos que han atentado contra la libertad de los hombres en su espacio de aparición y han permitido la banalización de toda expresión humana dada en los espacios públicos. El antisemitismo, primera parte del libro, es fundamental para entender la historia política y social de los judíos y aunque muchas cosas vividas por el pueblo judío, también han sido vividas por otros grupos humanos fuera de su tierra natal, la forma como Arendt analiza la historia judía está llena de particularidades que no serán tema de este capítulo en particular.

Respecto del imperialismo vale decir que relata la forma como se fue desintegrando el Estado Nación y fortaleciendo la diáspora humana, sobre todo con el imperialismo continental, que estuvo ligado a la economía y expansión de los mercados, a diferencia del imperialismo colonial que era la expansión por la expansión. Fue entonces, el imperialismo continental el que debilitó la estructura del Estado Nación, ya que una vez sobre pasados los límites territoriales se presentó un descuido de lo nacional, pues es apenas obvio que ante el crecimiento del poder económico, debía crecer el capital político y aumentar los mecanismos de control, lo que en muchas ocasiones derivó en la expansión de la violencia como forma de controlar no solo los capitales, sino de las personas.

1.- El Imperialismo

El imperialismo es la historia del expansionismo, la secularización, el asimilacionismo, el colonialismo, el desarrollismo económico sin fronteras; así como también del racismo y la decadencia de los Estados nación. Fue el inicio, también, de un gran movimiento migratorio, sobre todo de europeos hacia África, lo que Arendt llamó la “conquista de África” y que terminó con la decadencia de los Estados nación europeos y el descrédito de la política de Estado, pues la migración no solo alteró la homogeneidad nacional en ambos continentes, sino que, además, permitió el nacimiento de una gran masa anárquica donde el privilegio de unos fue el desastre de otros. Este fenómeno rápidamente se expandió a otros continentes y la urgencia de que la migración se trate desde lo político y no desde lo administrativo y policial, está aún vigente.

Hannah Arendt, en la segunda parte de *Orígenes del Totalitarismo*, hace una caracterización del imperialismo donde “*La expansión lo es todo*”, pues a finales del siglo XIX y principios del XX la expansión de las millas territoriales y la sumatoria de los habitantes de los territorios conquistados era el objetivo principal de la posesión colonia. Inglaterra, Francia y Alemania fueron los estados europeos que más territorio conquistaron; sin embargo, es el imperialismo continental como movimiento comercial sin límites, el que le permitió al hombre de negocios desplegar toda su ambición y brutalidad y el que más interés suscitó en Arendt, pues se trató de la exportación de mercancías y capitales y de hombres superfluos, venidos del populacho y con una conciencia racial que supera lo nacional, lo que produjo el desarraigo; es decir, hombres superfluos sin un sentimiento de responsabilidad con lo que sucedía al interior del Estado-nación.

Este imperialismo continental puso al desnudo la incapacidad de los partidos y los Estados para combatir una masa de gente que con su sola presencia planteó nuevos desafíos a los sistemas políticos nacionales y que en el mejor de los casos son clasificados, según su aporte y productividad, en naturalizables o repatriables; son una masa de hombre y mujeres criminalizados por el simple hecho de haber abandonado su país de origen y que sin más alternativa debieron asimilarse o regresar. En medio de la integración de los mercados, exportar mercancías resultó ser un ejercicio cada vez más fácil, no así el flujo de

personas de una nación a otra, esto implicó que los países logaran con mayor facilidad acuerdos comerciales que culturales y de respeto a las libertades humanas expresadas en los Derechos Humanos, pues la libertad política de cada persona se fue convirtiendo en un problema para los Estados, por un lado por la amenaza que representó para la identidad nacional y por el otro por la falta de preparación de los Estados para integrar diversas culturas. Un Estado se asegura en la homogenización de los ciudadanos y el control de todas aquellas fuerzas extrañas que los amenaza. En el contexto del imperialismo continental, surgió la imagen del migrante como amenaza de lo homogéneo instalado por los Estados para sus ciudadanos; por lo mismo, se insiste, cada Estado sintió la necesidad de protegerse de los extranjeros que amenazaban su cultura, su política y su seguridad. Sin embargo, lo que no se dice es que ellos fueron, al igual que las mercancías, utilizados por el expansionismo para asegurar lo que implica una diferenciación estratégica entre los ciudadanos y los no ciudadanos, porque mientras los primeros reclamaban por sus derechos, los segundos lo único que pedían era sobrevivir. El imperialismo creó una clase de hombres “masa” utilizables y desechables según sus propósitos, alimentados por una publicidad que trascendió su propio interés y que hoy, sin más, se sigue utilizando para criminalizar a los inmigrantes en todo el mundo. Esa es la razón por la que los africanos son rechazados y los musulmanes despreciados en Europa, porque son el recuerdo de su propia crueldad en contra de la humanidad. Lo preocupante es que, después de tanto tiempo, se sigan utilizando los mismos argumentos para rechazar a los inmigrantes en todo el mundo, cuando los tiempos han cambiado y los que deciden salir de su país de origen tienen muchos más motivos para hacerlo que la simple idea de mejorar sus condiciones de vida; habrá que insistir, que la movilidad humana hoy es un síntoma de hartazgo y rechazo a los Estados que se olvidaron de la seguridad de los ciudadanos y el desprecio a las instituciones que siguen pensando en el hombre como un medio y no un fin en sí mismo. Es un acto de valentía y de libertad, pues dejan su mundo privado, cómodo, a donde la mayoría cifran sus esperanzas y su futuro; un espacio que no exige al ser humano nada y que pide solo rutinas. El inmigrante rompe con este estado de cosas y sale a desarrollar su potencial, su capacidad de adaptación, pero también su lucha por conservar los espacios de encuentro con los otros diferentes, allí donde se puede ser libre, muy a pesar de la mala propaganda que pesa sobre este fenómeno, venido desde el imperialismo.

Es en el contexto del imperialismo donde los inmigrantes fueron asociados al concepto de “masas”, constituida por hombres atomizados que una vez perdido su sentido común y su sentido de responsabilidad frente al Estado, se convierte en una amenaza del espacio político pero también de las organizaciones. Desde estos señalamientos es que Arendt aspira a la reconstrucción de los espacios para aquellos que se quedaron sin un lugar en el mundo, pues el imperialismo continental se convirtió rápidamente en un ambicioso juego de poder económico. Su origen se dio cuando el Estado-nación ofreció un mercado limitado para las pretensiones de crecimiento económico y por lo mismo había que buscar nuevos mercados y nuevos consumidores, con lo que no solo se aseguraron los objetivos del imperialismo y la venta de lo producido, sino la sobrevivencia económica sin aspiraciones políticas. Sin embargo, el expansionismo hizo que el control de las mercancías y los capitales se diera también con el poder político, pues las tensiones creadas entre los países conquistadores, por un lado y los conquistados por el otro, no se hicieron esperar y muy por el contrario de lo que se pensó, el imperialismo reventó la estructura del estado nación al no poder extenderse más allá de las fronteras; así, dice Arendt (2006):

La estructura política no puede ser extendida indefinidamente, porque no está basada en la productividad del hombre, que es, desde luego, ilimitada. De todas las formas de gobierno y organizaciones del pueblo, la nación-estado es la menos adecuada para el crecimiento ilimitado, porque el genuino asentimiento que constituye su base no puede ser extendido indefinidamente, y solo rara vez, y con dificultad, se obtiene de pueblos conquistados. Ninguna nación-estado podría, con la conciencia tranquila, tratar de conquistar a pueblos extranjeros, dado que semejante conciencia procede solo de la convicción de la nación conquistadora de que está imponiendo a los barbaros una ley superior. La nación, sin embargo, concebía su ley como fruto de una singular sustancia nacional que no era válida más allá de su propio pueblo y de las fronteras de su propio territorio.

Allí donde el estado-nación apareció como conquistador despertó la conciencia nacional y un deseo de soberanía entre los pueblos conquistados” (p.215-216).

Una consecuencia nefasta del imperialismo y su incapacidad para extender la estructura política, fue la exclusión a la que fueron sometidos los nativos, cuya sensación los llevo a sentirse “Separados del resto de la humanidad”, generándose a partir de este hecho, la violencia contra los Estados conquistadores, quienes a su vez se vieron en la obligación de exportar instrumentos de violencia. Esta situación permitió la creación de las leyes del capitalismo, cuyo sueño era engendrar dinero por encima de todas las leyes

económicas y éticas para lograr la acumulación ilimitada de capital y poder. Así, el estado-nación comenzó también a debilitarse frente a las políticas capitalistas y su resistencia creó la suficiente tensión como para lesionar la condición humana; eso de que Francia no era un país de 40 sino de 100 millones comenzaba a mostrar el descubrimiento de una “carne de cañón económica, generada por los métodos de producción de masa” (Ibid, p. 219) El espíritu imperialista creó la casta superior de los conquistadores y las castas inferiores que representarían la consecuente lucha de los hombres por no ser excluidos, borrados o eliminados del resto de la humanidad. Entre los conquistadores hubo quienes quisieron que los negros africanos fueran mejores africanos, pero la mayoría pensaban que el africano tendría que seguir siendo lo que siempre hubiera sido; es decir, ya no importaba que el negro africano siguiera siendo africano, lo que importaba era la distancia creada y la necesidad de que los pueblos conquistados reconocieran la superioridad de los pueblos conquistadores y su espíritu facilitador del imperialismo, quienes arrasarían con todo a su paso sin importar las condiciones de los pueblos conquistados. Es en este contexto donde Arendt ve aparecer al hombre masa, aquel hombre de segunda categoría y la imposibilidad de los Estados de vivir sin un comercio exterior, lo que implicó la ambición de un comercio mundial deshumanizante y vergonzoso.

La expansión económica por fuera del estado-nación, cuya competencia significó, según Arendt (2006) por una parte, “la victoria comercial de unos y la muerte de los demás y por otra parte, la desnacionalización como elemento desintegrador del Estado–Nación” (p.214), permitió que cada individuo se convirtiera en extranjero de un sistema que lo fue dejando poco a poco sin derechos. Con el tiempo, los Estados se fueron convenciendo de que el imperialismo era una política mundial necesaria para el crecimiento de las economías y de los mismos Estados y que había que acoger esta política para no perecer.

La idea de que el imperialismo obedecía a una política mundial y ya no a un afán expansionista, fue el paliativo para que los pueblos conquistados se sintieran protegidos por alguien y la solución a la expansión política sin la fundación de un cuerpo político en el territorio conquistado. Fue además la posibilidad de crear un Derecho internacionales que asegurara la exportación de capitales y evitara que los dineros se desviarán en beneficio de los capitales domésticos. Lo que comenzó con la expansión territorial, terminó

instalando la expansión de capitales, poder y violencia, como instrumentos capaces de asegurar la dependencia de los pueblos conquistados y la inmovilidad frente a la riqueza de algunas naciones. Una vez el poder fue lo suficiente como para inmovilizar a los pueblos conquistados, el poder económico comenzó a anular los espacios de aparición que eran propios para la política y la libertad de los hombres. El imperialismo es el inicio del cierre de estos espacios y su expansión capitalista, que quiso homogenizar los sistemas políticos y la palabra-acción de los individuos, hizo desaparecer lo universal que podía tener la preocupación por lo político, transformando dichos espacios en un *seudo espacio* donde los hombres ya no actúan sino que se comportan de acuerdo a las necesidades y las demandas de un mercado que no busca ciudadanos sino consumidores y laborantes.

Si bien Arendt advirtió este tipo de ruptura histórica entre el espacio público, como espacio político de libertad y el ascenso de lo social y lo económico como la emancipación de una clase política cuyo lenguaje fue tomando el tono de lo económico, los hombres no lograron descifrar los códigos que acompañarían la transformación de la vida humana desde la expansión de territorios, capitales, poder y violencia. De esta manera el poder y la violencia se convirtieron, no solo en la garantía y seguridad de los capitales extranjeros, donde quiera que se encuentre la inversión, sino en la acción política de una clase dominante con deseos ocultos: “La burguesía, durante largo tiempo excluida del gobierno por la nación-estado y por su propia falta de interés por los asuntos públicos, fue políticamente emancipada por el imperialismo” (Arendt, 2006, p. 229) En este sentido, continua Arendt:

El imperialismo debe ser considerado como primera fase de la dominación política de la burguesía más que como primera fase superior del capitalismo...Esta falsa modestia [De la burguesía] tuvo, sin embargo, la curiosa consecuencia de mantener a toda la clase burguesa fuera del cuerpo político. Antes que súbditos de una monarquía o ciudadanos de una república, eran esencialmente personas particulares. Esta particularidad y preocupación primaria de ganar dinero había desarrollado una serie de normas de conducta que han sido expresadas en diversos proverbios: “Nada triunfa como el triunfo”, “El que puede tiene la razón”, “lo justo es lo útil”, etc. que necesariamente procede de la experiencia de una sociedad de competidores. (p. 229-230)

Desde este contexto vuelve la pregunta por los hombres, sus espacios de aparición, por su libertad política y por su ejercicio como ciudadano. Incluso, con la emancipación de

la burguesía, donde el poder político se mezcla con el económico, es válida la pregunta por el gobernante, por aquel hombre que algún día pensó tener el dominio sobre los otros, pero que ahora se ve sometido al lenguaje y las decisiones de los empresarios.

Cuando en la era del imperialismo, los hombres de negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como hombres de estado, mientras que a los hombres de estado solo se les tomaba en serio si hablaban el lenguaje de los empresarios con éxito y si “pensaban en continentes”, estas prácticas y estos medios particulares fueron transformados gradualmente en normas y principios para la gestión de los asuntos públicos...Por eso las naciones implicadas apenas se mostraron conscientes de que la indiferencia que había prevalecido en la vida privada y contra la que el cuerpo público siempre había tenido que defenderse de sí mismo y defender a los ciudadanos particulares estaba a punto de ser elevada a la categoría de un principio político públicamente honrado.(Ibid, p. 230)

Ahora el bien público se eleva desde los bienes privados y los burgueses heredaron el poder según Hobbes, como “el control acumulado que permite al individuo fijar precios y regular la oferta y la demanda de tal forma que contribuyan a su propia ventaja” (Arendt 2006, p.231) En adelante su pasión, su impulso, no puede ser otro que el interés individual a partir del cual regulará sus relaciones y garantizará su libertad. La razón de ser del Estado para Hobbes y los burgueses, se centra en la protección de los capitales particulares y las ventajas individuales, pues no hay que olvidar que el *Leviatán* se expresa como una política de la defensa de los intereses particulares respecto de los asuntos públicos o para expresarlo de otra manera, no hay nada más público que la propiedad privada y el derecho individual a proteger lo producido.

Desde esta visión hobbesiana los burgueses entienden la libertad política de los hombres como algo vacío sino se acompaña de un precio, un valor, una propiedad, pues no solo priva a los hombres de los espacios de aparición y de la vida pública, sino que los aísla y en consecuencia, cada quien centra su poder en busca de seguridad; ahora lo único que los une es el miedo a una muerte violenta y a ser despojados de aquello que han logrado acumular. La participación, el dialogo, las acciones concertadas y la preocupación por la libertad política han quedado sin lugar en este nuevo orden político y social.

Según las normas burguesas, aquellos que son completamente desafortunados y los que quedan derrotados son auténticamente eliminados de la competición, que es la vida de la sociedad. La buena fortuna es identificada con el honor, y la mala suerte, con la ignominia. Atribuyendo sus derechos políticos al Estado, el individuo también delega a este sus responsabilidades sociales: pide al Estado

que le libre de la carga de cuidar de los pobres precisamente cuando él solicita protección contra los delincuentes. La diferencia entre un delincuente y un pobre desaparece: ambos se hallan fuera de la sociedad. (Ibid, p. 233)

¿Quiénes son los excluidos? La respuesta parece simple: Todos los que voluntaria o involuntariamente no entran en la competencia o que habiendo logrado entrar, no clasifican como buenos burgueses. En ese caso, no solo los extranjeros, también los académicos e intelectuales, los trabajadores, los niños, los pobres, los que se resisten a dejar de ser ciudadanos para convertirse en consumidores, los que aún creen en los espacio de debate y en la libertad política y en general, todos los que de una u otra manera sienten repulsión por esta ideología progresista, que no solo le dio nacimiento al imperialismo en el siglo XIX, sino que lo reafirmo hasta nuestros días. Dice Arendt (2006)

Los empresarios de mentalidad imperialista, a quienes las estrellas enojaban porque no podían apoderarse de ellas, comprendieron que el poder organizado en su propio beneficio engendraría más poder. Cuando la acumulación de capital alcanzó sus límites naturales y nacionales, la burguesía advirtió que solo con una ideología de “la expansión lo es todo” y solo con el correspondiente proceso de acumulación de poder, sería posible poner en marcha de nuevo el viejo motor. (p. 236)

En estas condiciones lo que asustó a los nuevos políticos empresarios, es decir a los burgueses, fue la incapacidad de crear un punto de equilibrio entre la ambición y las estructuras tradicionales de la política y el poder. Ahora, lo que estaba a la vista era una infinita capacidad de destruirlo todo como un indicador más del poder sin límite, pues lo realmente propio del poder era la destrucción como forma de renovar el poder.

Por “la victoria o la muerte”, *el leviatán* puede desde luego superar todas las limitaciones que suponen la existencia de otros pueblos y puede envolver a toda la tierra en su tiranía. Pero cuando sobrevenga la última guerra para cada hombre no se establecerá en la tierra una paz definitiva...si la última comunidad victoriosa no puede llegar a “anexionarse los planetas”, entonces tendrá que destruirse a sí misma para iniciar de nuevo el inacabable proceso de generación de poder” (Ibid, p.239)

Desde esta perspectiva la expansión de capitales y la búsqueda de nuevos mercados arrojó un resultado inesperado y es que tras las riquezas acumuladas, buena parte del capital acumulado estaban condenado a la ociosidad “dentro de la existente capacidad nacional para la producción y consumo” (Ibid, p.241). Este dinero, continúa Arendt (2006):

“resultaba superfluo, nadie lo necesitaba, aunque era poseído por un creciente número de personas. Las crisis y las depresiones subsiguientes en las décadas precedentes a la era del imperialismo había imbuido en los capitalistas la idea de que todo el sistema económico de producción dependía de una oferta y una demanda que, a partir de entonces, debía proceder del exterior de las sociedades capitalistas” (p.241).

Desde entonces las leyes que regularían los mercados estarían calculadas para toda la tierra y los mercados domésticos, en clara desventaja, se sirvieron de todo tipo de estrategia para sobrevivir. Arendt, en nota a pie de página se maravilla con la brillante percepción de Rosa Luxemburgo sobre la estructura política del imperialismo. Dice:

El “proceso histórico de la acumulación de capitales depende en todos sus aspectos de la existencia de unos estratos sociales no capitalistas”, de forma tal que “el imperialismo es la expresión política de la acumulación de capitales en su competición por la posesión del resto del mundo no capitalista”. Esta dependencia esencial del capitalismo respecto de un mundo no capitalista se halla en la base de todos los demás aspectos del imperialismo, que entonces se puede explicar cómo el resultado del exceso de ahorro y de la mala distribución” (Ibid, p.242)

En principio, los capitales superfluos, que fueron grandes inversiones en países extranjeros, no demandaron protección, pero cuando sus políticas fueron en contra de todo nacionalismo, sus inversiones se vieron amenazadas por la posibilidad de grandes estafas, lo que los llevó a convertir la política y los gobiernos en instrumentos de la protección de capitales privados. Así, “Los propietarios de capital superfluo eran el primer sector de la clase que deseaba beneficios sin cumplir ninguna función social auténtica” (Ibid, p. 243)

En medio de esta infinita lucha por la expansión y el rechazo de los límites impuestos por el pueblo, las masas dilataron su responsabilidad frente a un Estado-nación que negó la tradición y creó nuevas formas de gobierno capaces de despreciarlos, dejándolo con una única posibilidad; a saber, la movilidad. Esta movilidad de masas engendra la potencial amenaza de destruir el Estado en vez de protegerlo y frente a la incapacidad del Estado de crear política que reviertan esta situación, la solución más fácil es crear una barrera de protección para los ciudadanos, es decir, para aquellos nacidos en su propio territorio, frente a aquellos no-ciudadanos. Mucho antes de que Hitler declarara “el derecho es lo que es bueno para el pueblo alemán”, el imperialismo y su nueva forma de organización habían estigmatizado a los pueblos conquistados, como pueblos peligrosos y por lo mismo debían ser sometidos a las leyes del conquistador. A través de la

conquista y la imposición de las nuevas leyes, los conquistadores imponen su política, sus valores, sus leyes y crean la categoría de los “Indeseables”, de los que por su condición de hombre conquistado, es convertido en hombre masa, sin derechos pero con obligaciones.

Los hombres perdieron su lugar en el mundo y con ello su libertad política. Perdieron la fuerza de la palabra y el significado de sus acciones, ahora sus acciones son banales y sus reivindicaciones tan absurdas como la lucha por los espacios de aparición donde se pueda expresar la libertad política. El “derecho a tener derechos” será el estandarte de una lucha que se puede librar solo desde una comunidad política organizada, pero todo tipo de organización que no guarde lealtad con el expansionismo burgués será objeto de vigilancia y expulsión. Por ahora la única posibilidad de recuperar el “derecho a tener derecho” se basa en una condición humana protegida por una problemática declaración de derechos humanos (sobre los cuales se volverá más adelante). Lo problemático es que detrás de la pérdida de la ciudadanía, la nacionalidad o el status jurídico, debería revelarse la condición humana como única condición para que los hombres gocen de sus derechos, sin embargo, lo que se produce es lo contrario, es decir, la condición de ser humano no es suficiente para ser tratado como un semejante. Dice Amiel (2000):

“Lo que constituye no la humanidad del hombre sino su individualidad, lo que le asegura su propia realidad y la del mundo exterior es, al contrario del don natural, la pertenencia a una comunidad, un lugar en el mundo, en el cual es visto y entendido, en el que la acción y la palabra poseen un significado en el hecho mismo de la pluralidad”. (p. 30)

Así, la pérdida de la ciudadanía no es un mero accidente, sino algo esencial para la condición humana ya que su riqueza no está en la vida privada sino en la posibilidad de aparecer con su individualidad en los espacios comunes; sin embargo, los espacios de aparición están ya condicionados por la realidad, pues cada ciudadano debe ser reconocido por la comunidad política a la que pertenece para que a su vez pueda gozar tanto de los derechos como de los deberes. De esta manera, cada comunidad política debe organizarse en pos de una pluralidad verdadera que se construye “entre” los hombres y evita la homogenización de los individuos. En ese sentido, porque no decirlo, el fenómeno migratorio asegura y reafirma la ciudadanía en tanto que los Estados nación buscan preservar la identidad de sus ciudadanos; el problema de los Estados y no de los migrantes,

es que ya no tienen que ofrecerle a los ciudadanos más que unos símbolos patrios desgastados en el uso y el abuso y que reviven en momentos de tragedia, crisis o conflicto. El expansionismo, que derivó en globalización, instaló con mayor fuerza la tensión entre lo local y lo global, entre las políticas internas y las externas, entre los mercados domésticos y los internacionales y; por supuesto, entre los ciudadanos y los inmigrantes. Esta última tensión muestra a un ciudadano cada vez menos dispuesto a comprometerse con la cosa pública, con aquello que en algún momento llamó su cultura. Ahora, y tal como lo menciona Adela Cortina (2009) en su texto *“Ciudadanos del Mundo”* es que “uno de los grandes problemas en las sociedades del capitalismo tardío es conseguir que cooperen en la construcción de la comunidad política unos ciudadanos preocupados únicamente por satisfacer sus deseos individuales” (p.20). En este punto Arendt desde sus textos ha exigido un espacio político para todos los seres humanos, pues la pérdida de una residencia significa la pérdida de la integración en una estructura social y en ese sentido la pérdida no es geográfica sino política. Ser rechazado como humano de la familia de naciones no es otra cosa que ser rechazado del mundo por ser simplemente un ser humano. Con todo, la primera pérdida nos lleva a una segunda y tiene que ver con la pérdida de la seguridad y la protección de un gobierno, ya que hombres y mujeres liberados de toda responsabilidad frente a un Estado y convertidos en inmigrantes, terminan siendo inocente por fuera de la ley. Estar por fuera de su propia nación, dirá Arendt en el Imperialismo es “Ser privado de un lugar en el mundo que torne significantes las opiniones y reales las acciones”

En las condiciones de “la expansión lo es todo”, los hombres, la sociedad y el mundo, son un claro obstáculo para el desarrollo de tal ideología y por lo mismo, una vez alcanzado el límite, lo único que queda es destruirlo todo para volver a empezar. No obstante, tanta acumulación de riquezas y poder, el hombre que siempre ha sabido luchar por sus libertades, ha frenado el acelerado impulso de la autodestrucción y evitado que se puedan anexionar los planetas. Cada hombre que piensa, cada espacio de diálogo y cada acción concertada, por un lado, constituyen un peligro para aquellos amantes del poder económico, pero por el otro, son la esperanza de que el imperialismo, el totalitarismo y las tiranías no triunfen. Mientras para la burguesía lo verdaderamente propio es lo que hacen y destruyen con su soberbia, para los hombres libres el espacio de aparición seguirá siendo lo suyo, donde también se hace visible lo verdaderamente humano.

En este sentido la vida cobra vida en lo público, en el “Entre”, en el espacio que supera ampliamente lo geográfico. En definitiva, es el espacio de poder no cedido, no entregado y no vendido a la burguesía; es el sitio de la palabra-acción, de la no violencia y donde todos son iguales; pero no iguales frente al dolor o el miedo a una muerte violenta, sino en el uso de la palabra, en el ejercicio de la persuasión y exposición de la razón. Aquí la razón de estado no es la seguridad de los individuos que ven su capital y su propiedad amenazada, no es la destrucción de los espacios de aparición y el fortalecimiento de la propiedad sino la creación constante de los espacios para la libertad política, es el respeto de la diversidad y la creación de los hombres; es, en definitiva, natalidad pura que se agota con la muerte de cada integrante pero que se renueva en cada nacimiento.

De este modo, el imperialismo trajo como consecuencia el que muchas personas perdieran la protección de sus gobiernos y se convirtieran en caldo de cultivo del Totalitarismo; en este sentido, “el imperialismo fue la base a partir de la cual el Totalitarismo hizo su entrada triunfal en el Siglo XX con el objetivo fundamental, no de organizar a las clases sino a las masas” (Arendt, 2006, p. 435), pues las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés ya que carecen de esa clase específica de diferenciación. El termino masa, dice Arendt (2006):

“se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no puede ser integrada en ninguna organización basada en el interés común...potencialmente existen en cada país, y constituyen la mayoría de esas numerosas personas neutrales y políticamente indiferentes cuyo futuro muestra la pérdida de interés por sí mismos y por los demás, pues el hombre masa ha sido privado de mucho más que las cadenas de la miseria cuando perdían el interés por su propio bienestar” (p. 438-439).

De esta manera, el gran triunfo del imperialismo fue la restricción de la libertad política y del Totalitarismo su abolición, reafirmando, en todo caso, que el imperialismo preparó el camino para la llegada del Totalitarismo y, mientras las condiciones de expansión desmedida prevalezcan en el mundo capitalista, el Totalitarismo será siempre una amenaza.

Desde esta perspectiva la migración en sus inicios, estuvo condicionada por las nuevas leyes del mercado internacional; sin embargo, muchos han logrado dar un salto cualitativo hacia otras metas que no son necesariamente las impuestas en el imperialismo continental y que son el verdadero testimonio para pensar, que no son ciudadanos de segunda; por el contrario, aquí los que se han puesto por encima de la ley son aquellos que iniciaron la carrera desbordada por la expansión de su riqueza y la banalización de su dinero. Hoy, a estos burgueses se les llama inversionistas, pero nadie los mira mal, por el contrario, los jefes de Estado salen a buscar nuevos inversionistas con ofertas, garantías y facilidades, que capturan la atención de este grupo de personas. Se trata del nuevo traje, hecho a la medida, para los movimientos totalitarios o pseudo totalitarios que amenazan permanentemente los espacios de aparición donde los hombres atestiguan su libertad política.

2.- Totalitarismo

Arendt comprendió que el totalitarismo era una nueva forma de gobierno y un síntoma de crisis, de ruptura con la tradición y una amenaza permanente para la humanidad, porque apareció en una época y un contexto determinado pero derrotó las barreras del tiempo y el espacio para quedarse entre las personas, pues “al margen de su derrota temporal, puede permanecer con nosotros a partir de ahora como potencialidad y peligro siempre presente” (Arendt, 2006, p. 615). Para demostrar la fuerza y el peligro que el totalitarismo representaba para la humanidad y para cada uno de los individuos, Arendt diferencio al totalitarismo de otras formas de gobierno, principalmente de la tiranía, con la que suele confundirse por algunas prácticas. No obstante se trata de una difícil tarea por los elementos nuevos introducidos por el totalitarismo. (Villa, 1999: 15). Si algo es propio de la tiranía y no del totalitarismo, son, por una parte la ‘ilegalidad’ con la que opera y por la otra el carácter unipersonal de quien detenta el poder.

En el totalitarismo, a diferencia de la tiranía, no se entra en ilegalidad, pues opera bajo el mandato de las leyes y no es de su interés romper con lo establecido sino más bien eliminar el carácter de ley positiva como cambiante y de consenso. Ahora la estabilidad de

la ley es el terror y en este sentido la ley es para la tiranía aquello debe violarse y para el totalitarismo lo que puede implementarse desde el terror total. Así, mientras que la tiranía se encuadra en el marco de 'legalidad'-'ilegalidad', el totalitarismo amenaza lo que la distinción misma busca proteger, un espacio de aparición donde los hombres se expresan y actúan. El terror instalado por el totalitarismo "reemplaza las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en Un Hombre de dimensiones gigantescas" (Arendt, 1982: 601). Al respecto Honneth (2009) cree que Arendt "estuvo convencida durante toda su vida de que las deformaciones del mundo social se manifiestan en evoluciones que amenazan con destruir las condiciones comunicativas previas de una discusión pública de asuntos públicos" (p.96). Siguiendo con la interpretación que Honnet (2009) hace de Arendt, este cree que frente a la construcción de una filosofía social Arendt ve en el totalitarismo una de esas patologías sociales que han deteriorado no solo las múltiples formas de comunicarnos sino de ser en el mundo social y político, pues:

Los sujetos humanos dependen de que sean percibidos y aprobados en una esfera pública porque solo de esta manera pueden adquirir el grado de estabilidad psíquica y seguridad de sí mismos que necesitan para resolver sus problemas y riesgos existenciales; además, el sujeto individual solo está en condiciones de experimentarse a sí mismo como un ser libre cuando aprende a comprometerse de manera activa en la discusión pública...: La libertad individual y la praxis pública están tan entrelazadas en el hombre que solo la existencia de la esfera social del espacio público le abre la oportunidad de llevar una vida atinada. (p.96)

Pero es que el totalitarismo no persigue un gobierno despótico ni tirano, solo busca hombres superfluos que no conecten su individualidad con los espacios de aparición. El triunfo del totalitarismo no está en que los hombres creen en una nueva ideología, sino en que ellos queden sin nada en que creer o algo por que luchar. Su gran arma es el aislamiento, la separación de los hombres de la esfera pública y el desinterés por el bien común.

2.1 El hombre masa y la preparación del totalitarismo en el poder

Desde la perspectiva de la pérdida de los espacios públicos de comunicación y libertad, Arendt establece un orden histórico que configura el sistema totalitario. Por un lado está la alienación de los hombres a través del trabajo industrializado y la labor y, por el otro, la dominación total de donde se desprenden los movimientos y las organizaciones totalitarias cuyo objetivo es la plena disminución de su condición humana. Vale recordar la diferencia que Arendt hace de la dominación y los movimientos totalitarios. La dominación tenía como objetivo el exterminio de los hombres masa, sobre todo allí donde los hombres sobran, mientras que el movimiento totalitario, un poco más moderado en su extremo, es un movimiento que se encarga de organizar a las masas para que la misma organización sobreviva. Esta necesidad de sobrevivencia que los movimientos totalitarios tienen, implica el sometimiento de los hombres a una condición de alienación permanente y por lo mismo, el totalitarismo se presenta como una patología social que amenaza con eliminar por completo la libertad expresada en lo público.

La tesis de Arendt, según Honneth (2009) es que:

bajo la progresiva industrialización, las formas de actividad técnica de fabricar y del trabajar llegan a predominar socialmente en un grado tal que amenazan con suprimir por completo la praxis generadora de libertad y de la deliberación y comunicación públicas; pero como de esta manera se reduce precisamente aquella esfera de acción en que el individuo puede crear una relación de confianza consigo mismo, con sus congéneres y con el mundo entero, el triunfo de la técnica conlleva necesariamente la intensificación de una alienación universal (p. 97)

Así, en el primer momento histórico del totalitarismo, es decir, en la alienación de los hombres gracias a la industrialización de los modos de producción y el descenso del hombre trabajador al hombre laborante, los hombres privados de su espacio público y de sus interacciones significativas, comenzaron a ver en el totalitarismo la única forma de organización social donde ya no se trata de una dominación totalitaria, como un derroche humano con resultados desastrosos de despoblación por su aniquilamiento, sino de un movimiento totalitario aceptado y promovido por todos los hombres masa que por fin

encontraron políticamente algo que los identificara, aunque se tratara de una ideología aniquiladora. Dice Arendt (2006):

Los movimientos totalitarios son posibles allí donde existen masas que, por una razón u otra, han adquirido el apetito de la organización política. Las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés común y carecen de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetos limitados y obtenibles. El término masa se aplica solo cuando nos referimos a una persona que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no puede ser integrada en ninguna organización basada en el interés común... (p. 438-439)

Son, por una parte, la expansión de las actividades técnicas como expresión del capitalismo y por otra, la reducción de las acciones de los hombres como expresión de lo político o más bien de lo apolítico, los que colindantemente han creado la falsa sensación de participación y pertenencia pero que al final lo que han promovido es la reducción de los espacios públicos para el desarrollo de la libertad política. Desde esta tesis se comprenden y parten todas las explicaciones de los cambios en la modernidad y la ruptura con la tradición, pues sin precedentes se había visto un movimiento de aniquilación humana aceptado por todos los que incluso estaban destinados a morir. Por supuesto, este cambio tan radical tiene una explicación y es que en la modernidad la fuerza del análisis y la discusión no se centró en el Estado sino en la sociedad y las formas que ella adquiriría para alcanzar sus metas. De allí el reconocimiento que Honneth (2009) le hace a Arendt por “los aportes a la filosofía social que surge de la crítica a un estado social percibido como alienado o carente de sentido, cosificado o incluso enfermo” (p.101). En términos del mismo Honneth, una sociedad enferma es la que ha perdido su rumbo normal de relaciones significativas entre los seres que la componen y de ellos con el Estado que los protege; así, dicha enfermedad se convierte en una patología que ha trastornado una vida social que se desarrolla con normalidad. Por lo mismo hablar de alienación, cosificación, masificación, banalización humana, representan en sí los síntomas patológicos que rompen con la línea de la autorrealización y del desarrollo de la condición humana. En este sentido, las formas de vida social “atinada” o sana, permite una forma de realización no “desfigurada de sí mismo” o lo que sería igual, una realización atestiguada y reconocida en los espacios de aparición por los otros. Sin universalismos declarados pero si con una base común, las relaciones normales dentro de la sociedad se pueden dar si se parte de la libertad de cada individuo atestiguada en sociedad. Quebrar esa base común es a lo que apunta el

Totalitarismo, para evitar que los hombres se comuniquen entre si y actúen concertadamente, aprovechando la herencia del imperialismo que dejó la expansión de capitales y desterritorialización de los hombres.

El totalitarismo difundió entre sus movimientos de masas, el terror de la convicción de que el control del individuo podía ir más allá del poder de la razón y con esto, rápidamente, se destruyeron dos espejismos de países gobernados democráticamente; el primero consistente en creer que el pueblo tiene parte activa en el gobierno y que cada individuo simpatiza con su partido, cuando en realidad lo que se estaba demostrando era que las masas indiferentes podían ser mayoría. Lo segundo era suponer que estas masas políticamente indiferentes no importaban y que eran neutrales, cuando lo que realmente pasaba era que una vez invadido el parlamento, las mayorías parlamentarias eran espurias y poco dignas de respeto. De esta manera, lo que Arendt quiere mostrar con esto es que los movimiento totalitarios organizan las masas, las mueven, ya no las eliminan porque significaría eliminar su propio movimiento, pues las necesitan para seguir sembrando la apatía por la política y la participación acrítica en los asuntos públicos, ya que las clases comenzaron a verse dominadas por una burguesía que con mucha fuerza sembraba la apatía y la indiferencia entre los grupos, partidos y movimientos.

El hombre masa, peligroso por su falta de criterio, es ya preparado no solo para defender lo que racionalmente resulta indefendible, sino para mezclarse cultural y biológicamente en una extraña aceptación de otro anormal y extraño. Las masas han introducido la incomprensión de un movimiento que no les pertenece y que los mueve a su antojo según sean los más ocultos intereses, los que a la postre, los excluye del devenir normal de la historia. Tal desazón la gráfica Arendt (2006) cuando se refiere a la mezcla de la elite con el populacho. Dice:

La alianza temporal entre la elite y el populacho se basó ampliamente en este genuino placer con el que la primera veía al segundo destruir la respetabilidad. Y esto era posible cuando los barones alemanes del acero se veían obligados a tratar con Hitler, a tratar socialmente con ese pintor de brocha gorda que, según confesión propia, había sido anteriormente un desecho(p.465)

El hombre moderno fue quedando confinado a un trato que ya no distinguía entre la verdad y la mentira, la academia y la fábrica, pues todo estaba siendo impulsado por el poder y la mentira; esta última convertida en el motor inspirador de la “acción”. En este contexto, el espíritu burgués comenzó a hacer gala de una doble moral que no le incomodaba para nada y por el contrario les permitía destruir algunas virtudes que despreciaba e instalar su propia estructura de valores. En aquella época, el movimiento totalitario y la burguesía convirtieron a los hombres vulgares en hombres respetables y a los respetables en despreciables. Esta fue la gran oportunidad de los movimientos totalitarios y la razón por la que pudo surgir una alianza temporal entre la elite intelectual y el populacho, cuyos problemas en una forma elemental e indiferenciada había llegado a ser los mismos, lo que anticipaba la mentalidad de las masas, como un rasgo predominante del hombre moderno, capaz de seguir a un líder, no por sus ideas, sino por su fuerza, por su valentía, por su habilidad para sembrar en la política las mentiras suficientes como para organizar a las masas; una tarea relativamente fácil en medio de la gran pasividad de los hombres que habían perdido su clase, su intimidad, su creatividad y hasta sus valores, pues no podía quedar ningún rasgo de vida superior alguna ya que ella misma se constituía en una amenaza para el movimiento y posterior dominación totalitaria. Así, afirma Arendt (2006):

La iniciativa intelectual, espiritual y artística es tan peligrosa para el totalitarismo como lo es la iniciativa del gángster para el populacho, y ambos son más peligrosos que la simple oposición política. La implacable persecución de cada forma superior de actividad intelectual por los nuevos dirigentes de masas procede de algo más que de su resentimiento natural contra todo lo que no puede comprender. La dominación total no permite la libre iniciativa en ningún campo de la vida, ni ninguna actividad que no sea enteramente previsible. (p.472)

Pero si este es el resultado del primer momento histórico del totalitarismo y que tiene que ver con hacer del hombre un hombre sin clase, sin cultura, sin criterio y sin interés de nada, lo que viene con el totalitarismo al poder, es tal vez, mucho peor que el estado en que han dejado al hombre moderno, pues “el totalitarismo en el poder sustituye invariablemente a todos los talentos de primera fila, sean cuales fueren sus simpatías, por aquellos fanáticos y chiflados cuya falta de inteligencia y de creatividad sigue siendo la mejor garantía de su lealtad”(Arendt, 2006, p.472)

Ahora las masas, despreocupadas de sus propios intereses gracias a que el poder totalitaria había logrado alejar el bienestar de sus preocupaciones, no tenía más bandera de lucha que la lucha impuesta por el infalible líder totalitario, en cuyas predicciones estaba el sueño de una grupo de hombres que se han quedado sin nada más que el grito para alentar a su profeta. Ahora, este profeta tiene la responsabilidad de no defraudar a sus seguidores y para lograrlo tendrá que inventarse lo que sea con tal de hacer que sus profecías le permitan conservar el poder; de ahí que la invención y la repetición de la mentira, sean capaces de reemplazar la realidad, pues ahora la realidad de los hombres masa es algo lejano, pues ellos:

“no creen en nada visible, en la realidad de su propia experiencia; no confían en sus ojos ni en sus oídos, sino solo en su imaginación, que puede ser atraída por todo lo que es universal [totalitario] y consecuente en sí mismo. Lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino solo la consistencia del sistema del que son presumiblemente parte. (Ibid, p.487)

El no lugar del hombre masa ha hecho que fenómenos tan antiguos como la migración y la movilidad humana, se conviertan en la materia prima para que el totalitarismo imponga su poder y su crueldad, pues al fin de cuentas como lo narra la novela *El extranjero* de Albert Camus, todos y cada uno de los hombres han terminado siendo ajenos y extranjeros de sus propias vidas y destino. Habrá que insistir entonces que la lealtad de estos hombres masa se basa en una estructura de la falsedad y el engaño, pues la verdad no importa tanto como la infalibilidad de las acciones y las predicciones de un líder totalitario que ha llenado de mentiras la realidad; ahora todos los hombres masa están condenados a actuar desde una ficción que se presenta como realidad y en contraste con cualquier otro partido político u organización social, los movimientos totalitarios, con toda una propaganda totalitaria como ayuda, se mueve desde el terror extremo, incluso, un terrorismo que va mucho más allá del espacio ganado, superando también el tiempo en que se originó.

La lealtad del hombre masa ha creado en él un grado de inseguridad tal, que aunque logre estar en desacuerdo con el líder totalitario, no encontrara ni la fuerza ni los

argumentos suficientes para amenazar su accionar, además de estar convencido de que su opinión poco puede importar, pues el éxito del totalitarismo está en el espejismo de la infalibilidad del líder, por más absurdo que parezca.

2.2 El movimiento totalitario como forma de organizar las masas

El movimiento totalitario es el segundo momento histórico que se presenta una vez el hombre masa se ha sometido y cuyo objetivo es desestabilizar el mundo real y crear la solidez de un mundo ficticio en el cual los hombres pierden su condición humana y su libertad; sin embargo, el movimiento totalitaria debe sortear las contradicciones que al interior se plantean en torno a la creación de un nuevo mundo y la necesidad de que los hombres masa no se sientan seguros ni cómodos allí. En este contexto, dice arendt (2006):

El dirigente totalitario se ve enfrentado con una doble tarea que al principio parece contradictoria hasta el punto del absurdo: ha de establecer el mundo ficticio del movimiento como una realidad tangible y operante de la vida cotidiana y, por otra parte, tiene que impedir que ese nuevo mundo desarrolle una nueva estabilidad; porque una estabilización de sus leyes e instituciones liquidaría seguramente al mismo movimiento y con él la esperanza de una eventual conquista mundial. (p. 534)

Está claro que el objetivo de conquista y organización de las masas es de orden mundial, por lo que la tarea de desestabilización no puede hacerse sino con instrumentos muy poderosos como el terrorismo y la propaganda; esta última con la función de sumarle fuerza al poder de la organización e impacto psicológico al terror: “Su verdadero horror estriba en que reina sobre una población completamente sometida” (p. 478) y su verdadera función estriba en el “uso de las alusiones indirectas, veladas y amenazadoras, contra aquellos que no atendían a sus enseñanzas y, más tarde, contra quienes no prestaban atención a los crímenes en masa, indiferenciadamente cometidos contra “culpables” e “Inocentes””.(p.479). Al fin de cuentas, los movimientos totalitarios han sido calificados como “sociedades secretas establecidas a la luz del día”, lo que les permitió moverse con la complacencia de los sometidos, de los afiliados y no afiliados; y en general de toda una comunidad aterrorizada por las prácticas y los rituales de la organización. Así, los hombres se unen a través del ritual y del miedo y no necesariamente por la comprensión y la cooperación requerida por la organización. No obstante, el movimiento totalitario no

necesito de objetivos secretos y muy por el contrario, se apoyó en la propaganda para lograr la deportación y la eliminación de aquellos que biológicamente inferiores, resultaban extraños a los objetivos claros de la organización. De todas formas:

Para los fines de la organización de masas, el valor principal de la estructura organizadora y de los cánones morales de la sociedades secretas o conspiradoras ni siquiera se basa en las garantías inherentes de pertenencia y lealtad incondicional y en la manifestación organizativa de hostilidad indiscutida al mundo exterior, sino en su insuperable capacidad para establecer y salvaguardar el mundo ficticio a través de una mentira consistente. Toda la estructura jerárquica de los movimientos totalitarios...puede ser descrita en términos de una mezcla curiosamente variable de credulidad y cinismo (Ibid, p.522)

La mezcla de credulidad y cinismo heredada por las masas del populacho tuvo su punto máximo cuando terminaron creyendo en todo y en nada, terminaron creyendo que todo era posible y que a la vez nada era cierto, pues al final la admiración por el líder del movimiento provenía no de la demostración de verdad frente a los hechos sino del éxito o el fracaso de sus predicciones. El jefe tiene razón si es capaz de proyectar sus engaños para los próximos siglos y para lograr tal objetivo cuenta con los simpatizantes del movimiento que se encargan de sembrar la confianza suficiente en la organización. De esta manera, todo movimiento totalitario requiere de afiliados y simpatizantes para un perfecto funcionamiento; así, los primeros creen en la ideología más profunda del movimiento y los segundos en las declaraciones propagandísticas del movimiento. Son la combinación que la organización necesita para sobrevivir en un mundo ficticio, creado por ellos mismos. “Estos elementos ideológicos en los que las masas han llegado a creer, si bien de forma vaga y abstracta, son convertidos en mentiras de hecho de una naturaleza omnicomprendiva...que han de ser creídas como verdades sagradas e intocables” (Ibid, p.525).

Resulta preocupante que dicha mentalidad provenga de una planificación bien ordenada y no de las consecuencias sociales, políticas o económicas, como suele suceder. El objetivo de tal planificación es que la masa no se detenga a pensar en la distinción que hay entre lo verdadero y lo falso o entre el mundo real y el creado por el movimiento totalitario, sino que la lealtad sea lo suficientemente fuerte como para mantener intactos los principios de la organización totalitaria. En consecuencia, “la base de la estructura [de la organización] no es la veracidad de las palabras del jefe, sino la infalibilidad de sus

acciones”(p.529) lo que significó en la práctica que la ilegalidad ya no requería de una aprobación pública por parte de los miembros de la organización, pues al final tanto el movimiento totalitario como su organización, no requerían de un sistema ordenada, sino que, por el contrario, la ausencia de un sistema fortalecía la voluntad de los líderes y debilitaba la presencia de las leyes. Lo característico del poder totalitario está en la proliferación de los líderes que creen tener algún poder cuando realmente este está concentrado en la figura de un líder supremo, lo que implica la aparición y posterior división de autoridades reales y ostensibles suficientes para crear la confusión en la estructura misma. Así: “La multiplicación de organismos resultó extremadamente útil para el constate desplazamiento del poder; cuanto más tiempo, además, permanece en el poder un régimen totalitario, mayor es el número de organismos y la posibilidad de cargos exclusivamente dependientes del movimiento, dado que no es suprimido ningún organismo al ser liquidada su autoridad” (Ibid, p.545) Es decir, el movimiento totalitarista suele llenarse de fachadas y por lo mismo de instituciones que no solo representan sino que protegen el poder del líder; se trata de un gigantesco aparato burocrático al servicio del líder y la organización y cuyo objetivo, como ya se mencionó, es el de proteger al líder, no solo de las fuerzas externas que pueden ser las enemigas, sino de los enemigos internos que el movimiento y la organización tengan. Esto implicó la multiplicación de las fuerzas policiales y la vigilancia entre los departamentos, las instituciones y los movimientos; y si bien, tanto la Rusia de Stalin, como la Alemania de Hitler instalaron entre su organización este método de vigilancia, hoy los Estados y el mercado con sus grandes empresas lo siguen implementando. El espionaje y el contraespionaje, la vigilancia privada y la lealtad acrítica de los hombres masa han convertido a una gran cantidad de hombres trabajadores y laborantes, migrantes y no migrantes, en vigilantes del sistema burocrático que al parecer ya no requiere de hombres capaces sino leales, incapaces por si mismos de amenazar el poder que se esconde de tras de las fachadas que ellos mismos protegen. Nunca el poder estuvo más lejos de leales servidores como en el totalitarismo, pues si en la antigua roma la autoridad limitaba la libertad, el totalitarismo la abolió. Dice Arendt (2006):

Al margen por completo de sus orígenes en la historia romana, la autoridad, cualquiera que sea su forma, siempre significa una restricción o una limitación de la libertad, pero nunca su abolición. La dominación totalitaria, empero, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una restricción de la libertad, por tiránica que sea. Técnicamente, esta ausencia de cualquier autoridad o jerarquía en el sistema totalitario se

advierte en el hecho de que entre el poder supremo y los dominados no existen niveles fiables de intervención, cada uno de los cuales habría de recibir su debida proporción de autoridad y de obediencia”(p. 549-550)

Nadie, ni siquiera el jefe de la policía, en los casos de la Alemania nazi o la Rusia de Stalin, podía amenazar el poder concentrado en el líder, pues lo que más prolifero en estas organizaciones mencionadas, fueron los departamentos de policía cuya función al final consistió en vigilarse mutuamente y evitar que alguien pudiera sentirse sólido y seguro en su cargo, pues la movilidad de los miembros policiales, no les permitió la más mínima amenaza al poder.

No cuesta mucho imaginar que toda esta estrategia de protección del poder fue adoptada por la empresa en cuyos empleados no ve más que un ejército dispuesto a proteger los intereses de la empresa, una organización que al igual que en el ejército, va rotando a sus empleados para evitar abusos de poder o la creencia de que alguien está seguro, pues como se evidencia en las políticas empresariales actuales, todos son de libre remoción. Frente al miedo de perder lo poco que han logrado escalar dentro de la organización, no tiene otra alternativa que la lealtad acrítica que demuestre permanentemente su disposición incondicional con aquello que aunque extraño, le permite sobrevivir y creer que es alguien en la vida, por lo menos algo más que un parásito. En este contexto, al migrante se le ha minado de propaganda que lo deja al margen de la racionalidad crítica y se le asocia a una lealtad incondicional, por el simple hecho de estar en tierra ajena; cuya desprotección lo hace más vulnerable, manipulable y alienable. No todos los casos son iguales; de ahí la distinción que más adelante se haga del tipo de migrante según su decisión migratoria. No obstante, de lo que no se ha dado cuenta el hombre masa (extranjeros y no extranjeros) es que es precisamente un parásito que ha perdido la autonomía de su vida y ahora depende de la vida y la voluntad del jefe, cuya estrategia parece funcionar muy bien: “La multiplicación de organismos destruye todo sentido de responsabilidad y competencia; no supone tan solo un aumento tremendamente abrumador e improductivo de la administración, sino que realmente obstaculiza la productividad...Los traslados, degradaciones y ascensos constantes hacen imposible un seguro trabajo en equipo e impiden el desarrollo de la experiencia”.(Ibid, p.554)

El resultado de esta estrategia es una economía con un funcionamiento irracional donde lo más importante es el resultado, la ganancia y la acumulación. Por lo mismo, no es casual la alianza estratégica entre el poder militar, la economía y la política ya que a través de sus estrategias comunes van totalizando a su paso, las relaciones que establecen dentro y fuera del estado, pues el mejor aliado del Estado para la eliminación y la aniquilación de los seres más indeseables y menos improductivos, es la guerra donde todo se permite; pues una vez en guerra, las duras tareas del estado se facilitan en la medida de no tener que dar cuenta de sus acciones y por el contrario justificarlo todo en nombre de la seguridad y la soberanía de un Estado que, en tiempos normales, no lograría la dominación total y su movimiento se vería reducido a una instancia educativa y alienante que aunque efectiva, es lenta para mostrar los resultados. El problema es que un Estado no puede declararle la guerra a su propio pueblo de forma permanente, pues como ya se ha dicho, la eliminación tiene un límite al no poder acabar con todos los miembros que soportan la organización; así pues que las estrategias de guerra y Estado de excepción para facilitar la tarea tiene que internacionalizarse, lo que implica pensar en el sometimiento y la dominación mundial por otra vía. Vale recordar, una de ellas tiene que ver con motivar la migración internacional para hacer de los hombres, seres desconectados de todo bien común y militantes de un movimiento que ellos mismos no eligieron. Así:

El dictador totalitario considera las riquezas naturales e industriales de cada país, incluyendo las del propio, como una fuente de botín y un medio de preparar el siguiente paso dentro de una expansión agresiva. Como esta economía de expolio sistemático es realizada en beneficio del movimiento y no de la nación, sin ningún pueblo ni ningún territorio como su beneficiario potencial, no puede alcanzar posiblemente un punto de saturación en el proceso. El dictador totalitario es como un conquistador extranjero que no procede de parte alguna; su saqueo probablemente no beneficia a nadie. La distribución del botín es calculada no para reforzar la economía del propio país, sino como una maniobra táctica temporal” (Ibid, p.564)

Al parecer el mayor botín conquistado en tierras extranjeras, nuevamente, se lo llevan las empresas transnacionales, que sirviéndose de las estrategias inhumanas del imperialismo y el totalitarismo, ahora también expansivo, terminaron por convertir a los trabajadores en los laborantes que están esperando sobrevivir en cualquier lugar del mundo. Las empresas han copiado del totalitarismo la forma de mover las masas y su éxito está en la publicidad y la buena propaganda que tiene la inversión extranjera y no en la

dominación frontal y agresiva. Al final el ser humano ha terminado agradeciendo la posibilidad de ser explotado, usado y manipulado, ya que de esta manera él y su familia sobreviven incluso, a la contradicción que la vida les ha planteado. El deseo de tener una lectura optimista de la migración, como una decisión libre y espontánea, capaz de aportar a los Estados la riqueza de la diversidad y la pluralidad, se ve opacada por un movimientoseudototalitario que sin ningún escrúpulo, ha convertido a los hombres en seres invisibles y superfluos, pasando por encima de los derechos humanos y su dignidad.

2.3 El totalitarismo en el nuevo orden mundial y los Derechos Humanos

El nuevo orden mundial se caracteriza por el progreso de las nuevas tecnologías y las comunicaciones, la interdependencia de los países, la integración de las economías y de los mercados, la mundialización del terrorismo y también de las epidemias, así como la mundialización de los Derechos Humanos, el Inglés y el intento de globalizar la cultura, que deviene en una nueva tensión para el mundo entre lo local y lo global, lo privado y lo público cuya consecuencia derivan en un pseudo totalitarismo instalado por las empresas y el mercado que ha hecho del ciudadano un consumidor no solo de productos y bienes materiales, sino de necesidades incluso de orden espiritual y cultural, como medios de sanación de una sociedad cada vez más alienada, llena de hombres laborantes que salen a buscar la forma de sobrevivir. Es así como aumenta y cada vez con más fuerza la movilidad humana que en su gran mayoría se da por la necesidad de encontrar mejores condiciones de vida, pero también por problemas políticos, de seguridad y medio ambientales. Esta movilidad humana, entre 1910 y 2000 se incrementó en 6 veces, pasando de 33 millones a 175 millones, mientras el incremento de la población mundial se triplicó y pasó de 1.600 millones en 1910 a cerca de 5.300 millones en igual periodo (Zlotnik 2001, p.227). Estas cifras, que siguen aumentando, hablan de cerca de 231 millones de migrantes, según la división de población del Departamento de Asuntos económicos y sociales (Desa) de la ONU y dan cuenta de la fuerza que ha tomado en el último siglo la migración internacional, sobre todo en las tres últimas décadas, provocando la decadencia de los Estados por la lenta respuesta a las demandas de sus ciudadanos en temas tan básicos como el trabajo, el acceso a la salud, la educación y en general, a todo lo que un ser

humano espera de su propio país para vivir dignamente. Si un estado no es capaz de garantizar una vida digna para sus propios ciudadanos: ¿Cuál es la función real del Estado y los gobiernos? Parece ser y esto adelantando conclusiones, los Derechos, tanto los civiles, como los humanos, se han centrado en la protección del Estado, las instituciones y las empresas y no de las personas. Frente a esta imperfección la propuesta ha de ser educar y desarrollar, al más alto nivel, el sentido moral de nuestras obligaciones, con el objetivo de crear también una crisis en el ámbito jurídico e institucional, para entender que aquí lo que más vale son los seres humanos. Por supuesto, la lucha no es en contra del Estado o las instituciones mismas, sino en contra de un movimiento seudototalitario que se camufla en la burguesía de las grandes empresas y que ha establecido políticas de división y aislamiento para todos los seres humanos que están por fuera de su país de origen. Nada debilitaría más al seudototalitarismo de hoy, que la defensa y la creación de más y mejores espacios de aparición, donde los hombres no solo dialogan y crean, sino que renuevan su disposición hacia la libertad política.

En este orden de ideas y, para entender la complejidad del nuevo orden mundial, existen por lo menos dos alternativas. Por un lado, los países se pueden organizar y crear verdaderos lazos de amistad (Iamo 2008) o bien, construir un nuevo escenario mundial, con una nueva democracia y una nueva constitución universal transnacional. En ambos casos se presentan muchas dificultades para la consolidación de la Ciudadanía Universal y el pleno cumplimiento de los Derechos Humanos, ya que su reconocimiento seguirá siendo tarea de cada uno de los Estados y por más amistad que se tenga con los otros países, las preferencias en cuanto a la garantía de los Derechos estarán siempre para los nacionales y no para los extranjeros. En el primer caso, reafirmar y defender con vigor las fronteras nacionales, sirve para mantener al margen a los extranjeros y de paso, negar la interdependencia que el mundo hoy le plantea a los Estados como una necesidad para mantener el vigor y la vigencia en el concierto internacional. Esta visión mantendrá la tensión entre los de afuera y los de adentro, siempre presente en las demarcaciones territoriales o en la expansión de los imperios, en donde los países conquistados son, en su gran mayoría, explotados y excluidos por los imperios conquistadores. Su gente, trabajadores del nuevo imperio, son la mano de obra barata que buscan para aumentar sus riquezas. En el segundo caso, el de un nuevo escenario mundial con una constitución

mundial, la figura del ciudadano se ve difusa, perdida y desconfigurada en un mundo abierto, donde no es posible señalar a los responsables de la pobreza, la discriminación, la exclusión y la vulnerabilidad a la que se someterían la mayoría de seres humanos llamados todavía Extranjeros o ciudadanos de segunda categoría, pues la globalización a la que están sometidas las personas y cuyas consecuencias aún no se pueden calcular con exactitud, pueden ser las mismas para los Estados donde las funciones administrativas son cada vez más volátiles dado que la necesidad de resolución de problemas excede su propia capacidad. Así, dice Benhabib (2004)

El estado nacional es demasiado pequeño para gestionar los problemas económicos, ecológicos, inmunológicos, e informativos creados por el nuevo medio, y al mismo tiempo es demasiado grande para dar lugar a las aspiraciones de movimientos sociales y regionalistas motivados por cuestiones de identidad. Bajo estas condiciones la *territorialidad* se ha vuelto una delimitación anacrónica de funciones materiales e identidades culturales, sin embargo, aun ante el colapso de conceptos tradicionales de soberanía, se ejerce el monopolio sobre el territorio a través de políticas inmigratorias y de ciudadanía (p.18).

Lo anterior implica que el fenómeno de la migración está presente en la nueva configuración del orden mundial y paradójicamente el flujo de personas por las fronteras cada vez más porosas, justifican en parte el discurso desgastado de la soberanía y la seguridad nacional. La complejidad del tema está en que si bien los estados ven la presencia de extranjeros como una amenaza a su soberanía y a su seguridad, ellos no pueden ser señalados o calificados como enemigos, porque no lo son, entonces, no queda otra alternativa que intentar buscar un trato diferente para los extranjeros que son cada vez más en el mundo y que no pueden recibir una ayuda humanitaria como si lo recibe un enemigo u oponente en el marco de una guerra entre naciones. La migración es un derecho que tiene todo ser humano, no por pertenecer a una comunidad política y territorialmente delimitada, sino por ser un ser humano que desea ingresar e integrarse a una comunidad política. Sin embargo, la declaración universal de los derechos humanos, “reconoce el derecho a la libertad de movimiento a través de las fronteras: el derecho a emigrar – es decir, a dejar el país-, pero no el derecho a inmigrar, es decir, el derecho a entrar a un país (artículo 13)” (Benhabib, 2004, p.19)

El gran vacío de la declaración universal es que al guardar silencio sobre la obligación de los estados de permitir el ingreso de inmigrantes ha hecho que los trámites

burocráticos y administrativos sean mucho más importantes que los derechos de un ciudadano y de un extranjero. Dice Benhabib (2004):

La declaración universal guarda silencio sobre la obligación de los estados de permitir el ingreso de inmigrantes, sostener el derecho de asilo y permitir la ciudadanía a residentes y ciudadanos extranjeros. Estos derechos no tienen destinatario específico y no parecen establecer obligaciones específicas que deben cumplir las segundas y terceras partes implicadas. Pese al carácter transnacional de estos derechos, la declaración sostiene la soberanía de los estados individuales. (p.19).

Ahora entonces, el fenómeno migratorio no solo ha debilitado y puesto en tela de juicio al Estado nación, sino que, además, ha puesto en aprietos la misma declaración universal de los Derechos humanos cuyo alcance se entrapa en la defensa de los derechos civiles y la independencia de los estados que lo acogen, pues la mayoría de los Estados que han firmado y se acogen a la declaración universal, para darle vida lo que han hecho es incorporar los artículos dentro de su Constitución, convirtiéndolos en derechos civiles que protege a los ciudadanos de esa comunidad política.

Los más afectados definitivamente son aquellos hombres que en uso de su libertad política e integridad moral son capaces de reclamar lo suyo en cualquiera de los territorios donde se encuentren y por lo mismo, están obligados administrativa y policialmente a explicar sus dichos y justificar sus acciones como para ser acogidos como miembros de una comunidad que políticamente no es la suya.

3.- La violación a los derechos humanos. Un fenómeno imperceptible

No hay ningún otro fenómeno en el mundo, exceptuando las guerras, que haya puesto en tela de juicio a los derechos humanos como la migración, pues con la globalización y el flujo de personas se globalizaron las desigualdades y las asimetrías entre el trato que reciben las mercancías y los capitales, versus el trato que tienen las personas que igualmente mueven e influyen directamente sobre los capitales de las grandes empresas. Lamentablemente la globalización no solo ha traído más dinámica al flujo de personas, sino un cuidado especial en la lucha contra el terrorismo, el narcotráfico y la trata de personas sobre todo de mujeres con fines sexuales. Fenómenos que se mezclan y crean un clima complejo para el análisis de las migraciones internacionales y las constantes

demandas sobre la violación a los derechos humanos de los migrantes; pues narcotraficantes, terroristas, traficantes de personas y migrantes no pueden todos recibir el mismo trato, porque de hecho, el “único delito” cometido por parte de los migrantes es querer ejercer su derecho de movimiento que lo habilita para dejar su país de origen. Ahora bien, ya se había dicho que no todos los migrantes salen de su país de origen en la misma situación y por lo mismo no todos están en peligro; en ese sentido, hay que analizar cada caso y ver los riesgos, pero también las ventajas que la migración puede traer al mundo cada vez más globalizado.

Desde esta perspectiva, Jorge Martínez (2008) en el texto *América Latina y el caribe: Migración internacional, derechos humanos y desarrollo*, plantea la discriminación racial, la xenofobia y la exclusión como las formas cotidianas de violación a los derechos humanos; sin embargo, en el contexto latinoamericano y por la feminización del fenómeno migratorio, la discriminación y la explotación sexual ligados a la inequidad de género han hecho que lo cotidiano se vuelva urgente para los países que siguen aplazando las políticas que pueden regular estos tratos indignos al inmigrante. Si a esto se suma el paso fronterizo y la situación irregular con la que muchos salen y entran de uno u otro país, la situación se vuelve inmanejable por parte de las autoridades que sin más y tal como lo ha denunciado Arendt, los problemas de los migrantes quedan en manos de la administración o de la policía, pues no hay políticas que permitan frenar las arbitrariedades contra la población migrante que, por ignorancia o atropellos, tienen que soportar. Según Martínez (2008):

Entre las mujeres se destacan, por su gravedad, las diferentes expresiones de comercio sexual y la prostitución forzada, o las vinculadas a su papel como trabajadoras del hogar. Tales situaciones permanecieron prácticamente ocultas hasta que se destacó la feminización migratoria en varias regiones el mundo...con frecuencia esta realidad se ha pasado por alto o ha sido distorsionada por los medios de comunicación. Para construir una agenda de los derechos humanos de los migrantes es indispensable conocer la gravedad de las violaciones, los factores subyacentes y quienes son las personas afectadas (p. 305-306)

Desde la perspectiva de Martínez (2008), el aumento de la migración en América latina, aumentó también los desafíos frente a temas tan sensibles como los Derechos Humanos; los que deben proteger no solo a los inmigrantes sino también a los nacionales, pues no se trata de proteger a unos en desmedro de otros. Internacionalmente hay

consensos en la necesidad de crear una agenda común que permita hacer un diagnóstico y posterior denuncia de la violación a los Derechos humanos, como para pensar que la realidad de las personas va a cambiar. ¿Qué es lo más común en América latina y sobre lo cual se debe poner atención? Ya se ha dicho, el tráfico de personas, hoy por hoy, es más urgente que la discriminación y la xenofobia o la exclusión, sin decir con esto que estos últimos temas han perdido importancia. De lo que se trata, más bien, es de advertir la creciente preocupación por cómo se organizan los migrantes para sobrevivir en un mundo hostil.

Para el año 2004, los extranjeros profesionales provenientes de países con los cuales Chile tiene tratados bilaterales para el reconocimiento de los títulos profesionales que venían a Chile, podían recibir de parte del ministerio del interior, su legalización en una semana. 5 años más tarde, los profesionales tenían que esperar 3 meses y hoy el tiempo de espera puede ser hasta de 9 meses, tiempo en el cual no puede trabajar profesionalmente y con los papeles en regla. Frente a este hecho real, los y las migrantes tienen dos alternativas: la primera de ellas es esperar nueve meses para acceder a una visa de temporaria, que lo habilita para trabajar como profesional, habiendo conseguido un contrato de trabajo o una carta de intención de una empresa manifiesta su intención de contratarlo una vez legalice sus documentos o, lo segundo, trabajar de manera irregular, sin papeles al día y sujeto a todo tipo de explotación y humillaciones, pues se sabe que la empresa que contrate a inmigrantes irregulares es multada y el extranjero deportado, como si se tratara de un delincuente. En este contexto, tanto hombres como mujeres están a la suerte de personas caritativas o inescrupulosas, que bien pueden ser una ayuda para el éxito del proyecto migratorio o, la puerta de entrada a la prostitución, el narcotráfico, la delincuencia o la explotación; esto, en el mejor de los casos, pues la trata de personas puede resultar peor:

...la trata de personas ocurre cuando se reúnen tres condiciones: i) la captura, transporte, traslado, acogida o recepción de personas, ii) la amenaza u otras formas de coacción, el rapto, el fraude, el engaño, el abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o la consecución o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra y iii) cuando involucra fines de explotación, incluyendo básicamente la prostitución de terceros u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas...(Ibid, p.308)

Entrar en este peligroso mundo de la trata o tráfico de personas puede significar cárcel o deportación, dependiendo del delito y la gravedad del mismo. Cuando se habla de tráfico de migrantes, básicamente se habla de aquellos que no son forzados a abandonar su país; simplemente persuadidos para que se vinculen a una red de tráfico de personas. Esto sucede, generalmente, con los profesionales que desean salir de su país, pero no cuentan con los medios para hacerlo; es decir, son aquellas personas que salen de su país con voluntad y sin recursos, según la matriz migratoria planteada por Diez (2010). En el caso de la trata de personas, estas se ven forzadas a salir de su país y obligadas a trasladarse a otro destino; la población preferida para la trata de personas son mujeres, niños y algunos otros grupos étnicos específicos (Martínez 2008). Son aquellos que salen sin voluntad y sin recursos y que por las condiciones mismas son los invisibilizados ante los derechos humanos, porque el temor, la angustia, la amenaza y la incertidumbre se apodera de ellos y en muchos casos no les permite reaccionar para transformar su realidad.

El compromiso de los países frente a los migrantes en la realidad descrita, no alcanza para que los relatores especiales de la ONU denuncien, regulen y asistan efectivamente a las víctimas de la violación a los Derechos Humanos. Desde la cumbre de Montevideo en el 2004, los países latinoamericanos se comprometieron a vigilar y regular los temas que tienen que ver con la explotación laboral, el tráfico y la trata de personas y el trato digno a la mujer, así como vigilar las fronteras y legislar sobre el creciente flujo de personas. El único país que hizo algo concreto pero no efectivo, fue el Ecuador, que a través de su ministerio de migraciones, ayuda a los suyos a organizar y planificar su viaje. Es un país que como poco, tiene una salida organizada pero no avanza aún hacia políticas de retorno o trato digno a los inmigrantes en su territorio, ya que el tema de las remesas, significa un renglón muy importante en su economía, al igual que muchos otros países de América latina, donde alcanza hasta un 3% del PIB. Los casos de México, Colombia, Perú y Ecuador, son los más representativos ejemplos del tema de las remesas, dinero con el cual muchas familias, en su lugar de origen, pueden vivir dignamente. Este es un tema que se suma a la compleja situación que los migrantes tienen frente a la violación de los Derechos Humanos y que por lo mismo prefieren guardar silencio.

3.1 La visión Crítica que tiene Hannah Arendt de los Derechos Humanos

Las dificultades que nos plantea el Estado nación y la posibilidad de abrir las fronteras para que todos sin excepción estén incluidos, nos muestra un escenario donde el reconocimiento de los derechos Humanos es impracticable, pues, al fin de cuentas, dice Arendt (2006) “los derechos del hombre habían sido definidos como Inalienables porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resulto que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos” (p.414). Así, cada ser humano, cada persona, se fue convenciendo de que la pérdida de los derechos nacionales se identifica con la pérdida de los Derechos Humanos y por lo mismo, cada grupo de refugiados, parias, apátridas, extranjeros, Barbaros, migrantes o como se le quiera llamar, no ha dejado de clamar por sus derechos y lo siguen haciendo como peruanos, ecuatorianos, colombianos, rumanos, turcos y no como seres humanos. A quienes se les violan los derechos, son a estos grupos identificados por su nacionalidad, lo que significa que el reclamo individual se ha quedado sin fuerza; de hecho, los peruanos o los colombianos que reclaman sus derechos en tierras extranjeras, son primero nacionales antes que seres humanos y su atención humanitaria se deriva de la atención a un extranjero con una nacionalidad particular e identificable. Entonces, el grito de respeto y reconocimiento de los Derechos Humanos está supeditado al grupo que los reclama y con el que se identifican y no al individuo, razón por la cual muchos migrantes intentan asociarse con gente de su propia nacionalidad para crear la fuerza suficiente para los reclamos colectivos y las denuncias que tienen que ver con la violación a sus Derechos; no obstante, esta estrategia ha sido fallida. Este reclamo de los derechos humanos son reclamos de grupo, lo que significa que si y solo si existe pertenencia a algún grupo, país o nación, los derechos podrían ser respetados, pero paradójicamente los Derechos humanos han sido creados para estar más arriba de grupos o nacionalidades particulares, es decir, para defender seres humanos donde quiera que se encuentren y sin distingo de raza, sexo, condición social o credo. Estos derechos humanos tal como se presentan son tan difusos como la pretensión de una ciudadanía universal, pues se debe insistir en que parece más importante su nacionalidad y su condición de ciudadano, antes que su condición como ser humano.

Desde esta perspectiva los derechos humanos no son el pasaporte a un nuevo mundo con libertades garantizadas, sino el eslogan de protección de los más débiles, de las minorías, de las negritudes, de los extranjeros. De esta manera, dice Arendt (2006) “la prolongación de sus vidas está garantizada por la caridad y no por el Derecho” (p.419). Todavía no se entiende que los seres humanos no solo fuimos arrojados a una familia de naciones, sino que también podemos y queremos alcanzar otro tipo de relaciones familiares, más abierta y universal. Privar a una persona de sus derechos humanos, es privarlo de las opiniones significativas y de las acciones efectivas, es; en otras palabras, someterlo a un estado de exclusión donde las personas se ven, en algunos casos, en la necesidad de transgredir la ley, pues un delito significa [dolorosamente] recuperar algún grado de reconocimiento ante la ley. Un pequeño robo, dice Arendt (2006) “lo puede convertir en ciudadano y aunque no tengo un centavo, puede contar ahora con un abogado, y ser escuchado. Ya no es la escoria de la tierra, sino lo suficientemente importante como para ser informado de todos los detalles de la ley conforme a la cual será procesado” (p.408).

Frente a este proceso doloroso de reconocimiento de los Derechos Humanos, los individuos han hecho hasta lo imposible por ser incluidos en las nuevas sociedades democráticas y han sacrificado, en muchos casos hasta su propia identidad. Todos los tratados que existen hoy en el mundo para intentar garantizar estos Derechos, se han visto forzados a la homogenización de las personas dentro del sistema y al señalamiento de los deberes que tenían los extranjeros frente al Estado. Este método de asimilación para las minorías es una amenaza a sus libertades y a sus propias identidades, pues “los representantes de las grandes naciones sabían [y saben] que las minorías en el seno de los Estados-nación tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas, o bien liquidadas”(Arendt, 2006, p. 392) Así, los tratados de las minorías expresaron por primera vez en Europa lo que hasta el momento había estado implícito en el sistema de los Estados-nación y fue que: “Solo los nacionales podían ser ciudadanos, que solo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen”

(Arendt, 2006, p. 395). Esto obligó a que los países expresaran con claridad que ninguna ley de ningún país puede proteger o responsabilizarse de aquellos que tienen otra nacionalidad, pues el interés nacional está por encima de los intereses del Estado. Arendt (2006) en este punto recuerda las palabras de Hitler: “Justo es lo que resulta bueno para el pueblo Alemán” (p.395). Estamos frente a un quiebre entre los intereses de las instituciones del Estado y las leyes y los intereses nacionales cuya consecuencia fue el reconocimiento de la supremacía de las voluntades por sobre las leyes del Estado. Este quiebre en principio ilusionó a las minorías europeas, las que llegaron a pensar que dentro de las fronteras no se requería de ninguna otra ley para el reconocimiento de sus Derechos Humanos, pues las naciones se hallaban fundadas precisamente en los Derechos del Hombre; sin embargo, al momento de proteger el derecho a hablar su propia lengua, o a conservar su propio ambiente cultura, se produjo lo que se ha anunciado en este capítulo con Arendt, a saber, la ineficiencia e inoperancia de los Derechos Humanos. Si bien en principio el Derecho al Trabajo digno y bien remunerado, así como también el derecho a residencia no se vieron afectados, fue la resistencia a la homogenización de las sociedades y a la asimilación sin más criterio que el impuesto por el país receptor, el que dejó sin validez universal a los Derechos Humanos. La estructura estatal poco a poco prefirió tener menos ciudadanos, menos trabajadores para el campo y la ciudad, que albergar personas con pensamientos diferentes y dispuestos a hacer lo que sea por ser reconocidos. El tema de las minorías, la migración, los extranjeros, los refugiados y los apátridas, es ahora un asunto de seguridad nacional; no solo para Alemania [En el análisis de Arendt] sino para todo país que por sus condiciones favorables o necesidades demográficas, se convierta en país receptor. El peligro siempre estará en pensar diferente, pues quienes logren la nacionalización o la ciudadanía en otro país diferente al suyo, podrán perderla si no se asimilan conforme a las necesidades y deberes impuestos. Así, para los inmigrantes en general, lo que los protege no son los Derechos Humanos sino los Derechos civiles; bien porque han hecho algo en contra de la ley o bien porque han logrado asimilarse.

De esta manera, los avances en temas de Derechos Humanos son pocos, pues cada ciudadano, a pesar de las imperfecciones de su propio Estado, se ve más protegido por los derechos Civiles de su país que por los derechos Humanos en otro territorio, lo que implica seguir con la tensión entre nacionales y extranjeros y cuyas consecuencias nos

alejan de la posibilidad de una convivencia universal sin la dependencia territorial de cada ser humano.

Vale recordar, no obstante, que Arendt había planteado dos alternativas; la primera era la de buscar la protección y el reconocimiento de los Derechos Civiles una vez los inmigrantes hacen algo en contra de la institucionalidad del país receptor y la segunda, tiene que ver con desarrollar una capacidad muy elevada de trabajo y aporte a la sociedad receptora para que esta haga todas las excepciones a la ley y reconozca los aportes del extranjero a su sociedad y sus instituciones. Esta vía, que parece sensata, es la ruta hacia la explotación inhumana a que se ven expuestos muchos extranjeros con mano de obra calificada, profesionales y académicos, que por sus condiciones no pueden ser rechazados del todo, pero tampoco son bienvenidos sin algún reparo. La capacidad intelectual y de trabajo que estos extranjeros tienen, es puesta al servicio y beneficio de las instituciones y las empresas públicas y privadas; en cuyo caso, los Derechos Humanos vuelven a ser seriamente cuestionados por Arendt. En este panorama en el que los Derechos Humanos no parecen cumplir aun con su objetivo, la opción de buscar las excepciones a la ley por los aportes brindados no es del todo seguro por su alta exigencia, pues se trata, en todo momento, de lograr visibilidad en otro país que busca precisamente lo contrario; ya que esa nueva persona que emerge con fuerza y que representa el nuevo símbolo de la diferencia, la libertad y el emprendimiento, del hombre capaz de asumirse como individuo en sociedades homogenizantes y seudototalitarias, le devienen presiones sociales y políticas que le pueden significar al final del día, igualmente la exclusión por la valentía y su capacidad de romper no solo con los sistemas estandarizantes, sino de enfrentarse responsablemente a un mundo sin fronteras.

No es ingenua la selección que muchos Estados asumen frente al fenómeno migratorio; pues, por un lado, el Estado mira sus propias necesidades y trata de atenderlas y por otro, el tema de la seguridad nacional sigue siendo recurrente. Ahora no solo deben aportar significativamente al desarrollo del país, sino que además, deben estar dispuestas a asimilarse plenamente; es decir, la fuerza natural para conservar y defender la nacionalidad es vencida por un interés particular de lograr la excepción del Estado receptor para entrar con una vida condicionada al rendimiento profesional y laboral y al buen comportamiento

durante su estadía. Lo que la mayoría de los gobiernos han intentado para romper con el espíritu nacionalista de los extranjeros es la naturalización, por un lado y la repatriación, por el otro. Lo primero funciona como premio a los asimilados y lo segundo como castigo a los que no logran adaptarse. Si bien este fue un acto administrativo y policial que se aplicó o se intentó aplicar sin mucho éxito a los refugiados judíos en la postguerra, hoy parece ser un arma bastante contundente para salvaguardar la soberanía y la identidad nacional, siempre y cuando las solicitudes de naturalización o nacionalización se hagan de forma individual y convenga al país receptor. De esta estrategia lo que más molestó a Arendt era ver como los Derechos Humanos quedaban reducidos o bien a un acto administrativo o bien a los mandamientos de la ley de Dios. Dice Arendt (2006):

La proclamación de los Derechos Humanos tenía que significar también una protección muy necesitada en la nueva era, en la que los individuos ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido o seguros de su igualdad ante Dios como cristianos. En otras palabras, en la nueva sociedad secularizada y emancipada, los hombres ya no estaban seguros de esos derechos humanos y sociales que hasta entonces se habían hallado al margen del orden político y no garantizado por el gobierno o la constitución, sino por fuerzas sociales, espirituales y religiosas. Por eso, a los largo del siglo XIX, la opinión general era que los derechos humanos habían de ser invocados allí donde los individuos necesitaban protección contra la nueva soberanía del Estado y la nueva arbitrariedad de la sociedad. (p.413)

El supuesto de la inalienabilidad de los Derechos Humanos hizo pensar que siendo los hombres en sí mismos su fin, no requerían de ninguna otra ley que los garantizara o los protegiera, sin embargo, al parecer los Derechos humanos en abstracto, se hicieron para hombres abstractos que, como dicen Arendt, parecían no existir en parte alguna. Así, ya no se trata solo de un supuesto sino de una gran paradoja, pues los Derechos humanos debían ser independientes de todos los gobiernos y a la vez, proteger a hombres dependientes de gobiernos, territorios y culturas. Un hombre no dependiente de gobierno alguno y protegido por un organismo internacional no gubernamental, es un alguien que puede poner en peligro la soberanía nacional y por lo mismo, intenta siempre estar ligado a una nación o grupo que lo respalde, dejando sin un claro efecto lo que los Derechos humanos puedan hacer por él. Dice Arendt (2006):

Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables – incluso en países cuyas Constituciones estaban basadas en ellos- allí donde habían personas que no parecían ser ciudadanas de un estado soberano. A este hecho, suficientemente preocupante en sí mismo, debe añadirse la confusión creada por los muchos intentos recientes para elaborar una nueva Carta de los derechos humanos, intentos que han demostrado que nadie parece ser capaz de definir con alguna seguridad como son tales derechos, diferenciados de los derechos del ciudadano. (p. 416)

Para seguir con Arendt y su visión crítica de los Derechos Humanos, habrá que citar en extenso lo que significa la pérdida de los derechos humanos y en sí de todo derecho, pues su visión ya no se circunscribe a la Alemania nazi o a los europeos; es de todas maneras, el gran salto a una crítica que hace del tratamiento de los derechos frente a un fenómeno de movilidad humana que no es nuevo y que, sin embargo, nos enfrenta a miradas atterradoramente novedosas.

La primera pérdida que sufrieron los privados de derechos fue la de sus hogares; esto significaba la pérdida de todo el entramado social en el que había nacido y en el que había establecido para sí mismos un lugar diferenciado en el mundo. Esta calamidad distaba de carecer de precedentes; en la larga memoria de la historia, las migraciones forzadas de individuos o de grupos de personas, por razones políticas o económicas, parecen sucesos cotidianos. Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. Repentinamente ya no había un lugar en la tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio al que pudieran hallar una comunidad propia. Esto además no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de la humanidad, considerada por tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en el que todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones. (Ibid, p.416-417)

Pero las críticas de Arendt no se circunscriben única y exclusivamente a los Derechos humanos, sino que va hasta la visión que los mismos Estados tienen de estos, pues la reciprocidad internacional que debería reinar entre las naciones es tan estrecha, como el alcance de las comunidades políticas que reconocen como ciudadanos aquellos nacidos en su territorio. No hay que olvidar que, según el artículo 13 de la declaración universal de los Derechos Humanos dice que toda persona tiene derecho a salir de su país y volver a este, pero no obliga a ningún otro a recibir a la persona que ha decidido fijar la residencia en otro territorio. Sigue siendo del criterio de cada país recibir o no a los extranjeros.

En términos de Kant, ([1795] 2007) se ejerce el derecho a ser visitante; es decir, el derecho de presentarse ante cualquier sociedad para esperar a que le otorguen el privilegio de permanecer o no en su territorio; dependiendo, por supuesto, de su buen comportamiento. Kant piensa que este derecho no puede ser negado a ningún individuo, pero históricamente se han visto muchos casos en que este derecho se convierte en un derecho de orden moral, es decir, no es el derecho mismo sino la condición moral del individuo que se presenta ante una nueva sociedad la que determinará su estada.

Quien se llame o se quiera llamar ciudadano universal (no necesariamente el migrante) debe aportar una mayor riqueza a las sociedades, no solo por la mayor diversidad y pluralidad, sino que, además, por el marco y la estructura social que debe construir para que dicha riqueza pueda ser distribuida. Esto significa, entre otras cosas, que no basta con la diversidad y la pluralidad si no se hace manifiesta, primero y segundo, si no se cree en los mecanismos y los espacios para que estos bienes, apreciados por todos los ciudadanos, se desarrollen y sean visibles y duraderos en el tiempo. La primera tarea puede quedar en manos de los mismos ciudadanos, migrantes o no y la segunda, será el objetivo a partir del cual, nuevas redes y nuevos grupos de confianza tendrán que trabajar. En este sentido, propuestas tan interesantes como la de Amartya Sen, que abre el tema de los Derechos Humanos al plano de la ética por considerar que el análisis que se hace desde el plano jurídico es estrecho, permite mitigar en parte las críticas que a los Derechos Humanos han hecho y siguen haciendo los académicos en el mundo entero.

4.- Los Derechos Humanos desde el ámbito Los Derechos Humanos desde el ámbito de la ética: La visión de Amartya Sen.

Al principio de este capítulo se había advertido que Amartya Sen tenía una visión diferente de los Derechos Humanos y no solo porque amplía el análisis hacia el ámbito de la ética, sino porque de alguna manera cobra mucho más sentido, hoy por hoy, ver el trasfondo moral y no legal, de los Derechos Humanos. Sen, (2010) en su libro “La idea de la Justicia” dice:

Las proclamas de las Derecho Humanos, aun cuando formuladas como el reconocimiento de la *existencia* de cosas llamadas Derechos Humanos, son realmente vigorosos pronunciamientos éticos

sobre lo que se debe hacer. Estos últimos exigen el reconocimiento de imperativos que indican que algo tiene que hacer para la realización de esas libertades reconocidas que se han identificado a través de esos derechos. Pero no constituyen la reivindicación de que estos derechos humanos son derechos legales ya establecidos, consagrados a través de la legislación o del derecho común (p.389-390)

Al parecer esta confusión no solo la tuvo Bentham sino muchos académicos que se quedan en el análisis legal de estos derechos, cuando de hecho soportan un análisis ético mucho más profundo y permite ir más allá de las fronteras impuestas por la ley. Aquí, se apela a toda una estructura de valores que los seres humanos, no solo pueden aprender sino adaptar a los nuevos escenarios mundiales; así, no es la declaración de los Derechos Humanos la que queda inoperante, sino el análisis a la luz de los nuevos contextos. La exigencia es entender que el fundamento de esta declaración universal es eminentemente ético y que algunos países han hecho de su existencia, una existencia legal, pero como la misma realidad se ha encargado de demostrarnos, el cumplimiento de ciertos valores y principios por ley o decreto, son un fracaso, ya que van en contravía del espíritu mismo de lo que el hombre valora.

Sen (2010: 390) considera que en el análisis de los derechos humanos desde la perspectiva ética surgen dos cuestiones que deben ser explicadas; a saber, su contenido y viabilidad. El contenido se refiere a la afirmación ética que se hace con la declaración universal y consiste en la importancia de aceptar correlativamente algunas obligaciones sociales para proteger ciertas libertades. Por su parte, la viabilidad consiste en la posibilidad de que el fundamento ético de los derechos humanos soporte el escrutinio abierto, buscando no solo su aceptación sino su comprensión. Sin embargo y desde una visión histórica, la realidad le ha dado en parte la razón a Bentham, pues no solo se ha pensado que la fuerza de los derechos humanos está en el derecho y no en la ética, sino que se ha intentado llevar muchas de las obligaciones correlativas, de fuerza moral, a ley de Estado. Dice Sen (2010):

Muchas leyes reales han sido adoptadas por Estados individuales o por asociaciones de Estados, lo cual le ha dado fuerza legal a ciertos derechos considerados como derechos humanos fundamentales: por ejemplo, la Corte Europea de Derechos Humanos, establecida en 1950 por la convención de Roma, puede conocer casos de violación de los derechos humanos, incoados por individuos de los Estados signatarios. Esto ha sido completado en gran Bretaña por la ley de Derechos Humanos de 1998, que incorpora la mayoría de las disposiciones de la Convención Europea al derecho interno y

reconoce la autoridad de la Corte Europea para garantizar la “justa satisfacción” de tales normas en los juicios domésticos. La “ruta legislativa” ha tenido efectivamente mucha aplicación práctica. (p.396)

Y es precisamente la aplicación práctica de la ruta legislativa la que ha relegado la viabilidad moral de los derechos humanos y que consistiría en pensar estos derechos desde una legislación nueva y dejar lo que en algún momento se estableció. Si bien la viabilidad de los Derechos humanos depende del escrutinio de la gente, sería suficiente escuchar a los ciudadanos y los académicos para saber que los derechos humanos desde una visión legislativa no se cumplen, pero este mismo reclamo debe servir para una revisión exhaustiva del tema para que cumplan su cometido. Por supuesto, el mismo Sen advierte que la perspectiva moral no puede ser la perspectiva Benthamiana del utilitarismo, pues creer y querer que todo arroje resultados y que lo importante en cada asunto humano es la suma de las utilidades, es exigir de entrada resultados concretos a algo que no deja de ser un proceso humanizador que desde sus inicios ha busca salvaguardar a la humanidad de sus propios excesos. Bentham pensó que de leyes reales surgen derechos reales y concretos, pero que de leyes imaginarias solo pueden surgir derechos imaginarios y por lo mismo su rechazo del derecho natural por considerarlo retórico es inapelable.

Se trata entonces de un complemento entre las leyes y la ética no utilitarista, pues de lo que se trata, es que la importancia de la ética para los derechos humanos no está tanto en las utilidades como si en las libertades. Esta conexión entre lo legal y lo ético es llamada por Sen *Obligaciones correlativas*, y no son otra cosa que la búsqueda del complemento entre las obligaciones perfectas y las obligaciones imperfectas. Así, Dice Sen (2010) “una comprensión ética de los derechos humanos resulta claramente contraria a la idea de considerarlos como exigencias legales o, al decir de Bentham, como pretensiones legales. Los derechos éticos y los derechos legales tiene, por supuesto, conexiones motivacionales” (p.395) Esto significa, entre otras cosas, que el valor de los derechos humanos no está únicamente en lo que legalmente defiende sino en lo que inspira, pues, puede suceder, dice Sen, que donde las leyes son coercitivas y no inspiradoras de libertad, no pueden derivar Derechos humanos y, por lo mismo, para evitar estas confusiones, vale decir que los derechos humanos son derechos morales, lo que permite ampliar vías de comprensión y análisis. En definitiva, dice Sen (2010):

Los medios y métodos de impulsar la ética de los derechos humanos, no tiene que confinarse tan solo a la elaboración de nuevas leyes (aun cuando la legislación viene a ser la manera correcta de proceder). Por ejemplo, la vigilancia social y el activismo de organizaciones como Human Rights Watch, Amnistía internacional, OXFAM, Médicos sin Fronteras, Save de Chhildren, La Cruz Roja y Acción Aid (para considerar muchos tipos diferentes de ONG) puede ayudar a ampliar el alcance efectivo de los Derechos Humanos reconocidos. En muchos casos la legislación puede no estar implicada en Absoluto. (p.397)

Una de las conclusiones a las que llega Sen (2010) en su análisis, es que los derechos humanos pueden tener influencia sin depender necesariamente de legislaciones coercitivas. La dependencia estará en la educación y la manera como se promuevan estos derechos para elevar los niveles de civilidad y conducta social. “En el enfoque planteado aquí, los derechos humanos son reivindicaciones éticas constitutivamente vinculadas a la importancia de la libertad humana” (p. 398).

En síntesis, los derechos humanos pueden y deben proteger a las personas, pero sobretodo, promover y motivar las acciones humanas para que los hombres, de forma individual y colectiva, cuenten con el respaldo ético y legal para la defensa de los espacios de aparición y el desarrollo de sus libertades, incluida la libertad política. Sin embargo, dice Sen (2010), “para que la libertad sea tenida en cuenta como una derecho humano, debe tener la suficiente importancia social para ser incluida como parte de los derechos humanos y de modo correlativo generar obligaciones” (p.400).

Un ejercicio que resulta atractivo para que el proyecto migratorio sea exitoso, es tratar de que los que emigran, no planteen su viaje desde los derechos, sino desde sus deberes, pues de base, adquieren un compromiso y una responsabilidad con el país de origen y el país receptor. Dicha responsabilidad no se circunscribe al cumplimiento de la ley; es, más bien, la forma como ellos mismos se obligan para generar lo menores traumatismo a las personas, familias, instituciones y a las todas las personas involucradas en su proceso migratorio.

5.- El principio de responsabilidad colectiva. Una forma de entender las migraciones en la nueva civilizaciones.

En vista de las dificultades que los DD.HH. tienen en el nuevo orden mundial, para su garantía y reconocimiento, la filosofía, con la ética aplicada a la cabeza, ha ido desplazando su centro de gravedad hacia problemas más globales. Por ejemplo, La máxima preocupación de esta ética ya no es única y exclusivamente la relación entre las personas, sino la relación de las personas con el mundo. Esto significa desplazar además, la idea de configurar un nuevo mundo desde los Derechos y tratar de hacerlo desde los valores y principios morales, sin que esto signifique que se pueda lograr; solo habrá que intentarlos. Adela Cortina, hoy una de las máximas figuras de la ética aplica, propuso hace veinte años una ética mínima para que en medio de la diversidad y la pluralidad, el ser humano no dejara de buscar los elementos comunes a partir de los cuales un ciudadano se sintiera miembro de una comunidad, pues, hablar de ciudadano, significa hablar de una relación política, en virtud de la cual, el ciudadano es un individuo con plenos derechos y deberes. El estatuto del ciudadano, dice Cortina (2000) es el reconocimiento oficial de la integración del individuo en la comunidad política, comunidad que desde los orígenes de la modernidad cobra forma de estado nacional de Derecho. La aporía que nos trae el concepto de ciudadano es la de suponer una cercanía con los semejantes y una distancia con lo foráneo, por lo cual, no deja de parecer extraña la propuesta de una ciudadanía universal que derrumba precisamente aquellas barreras políticas que la configuran.

En este sentido, la persona que trasciende a la dimensión política y es más que un ciudadano, puede vivir en comunidades políticas y no políticas, con una idea “Integrativa” o “relacional” donde se sienta configurado, no por las leyes y las normas, sino por los valores universales y cuyo objetivo será preservar la vida humana. En este sentido, para la configuración de una ciudadanía universal, son muchos los valores mínimos que desde la misma Adela Cortina podría mencionarse, sin embargo, es fundamental (en esta breve exposición) detenerse en el principio de responsabilidad, ya que en una rápida revisión a la Declaración de los Deberes Universales de 1998 por parte de la UNESCO, estos se expresan como “Obligación y responsabilidad de...”

En este contexto y tomando como referencia el texto de Responsabilidad y Juicio de Hannah Arendt (2007b) se hará mención a la responsabilidad colectiva o política, como base de una resignificación de la responsabilidad para el ciudadano universal. Según la autora, existen por lo menos dos condiciones para que se de este tipo de responsabilidad. Por un lado, cada individuo debe sentirse responsable de algo que no hizo y por otro lado, entender que la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo o colectivo que mi propia voluntad no puede disolver, ni siquiera escapando o abandonando la comunidad original, ya que ningún hombre puede vivir sin comunidad; en ese caso, el cambio de comunidad puede significar el cambio de responsabilidad pero nunca la no-responsabilidad. Según Tugendhat (2002), uno de los indicadores de responsabilidad colectiva, es la vergüenza o el orgullo frente a los errores o los aciertos de la comunidad. Ni racional ni afectivamente nos desligamos de la pertenencia a una comunidad, lo que significa que siempre seremos responsables de lo que nuestra comunidad haga o deje de hacer (p.37).

De esta manera la responsabilidad colectiva suele entrar en conflicto con la responsabilidad personal, pues la cuestión ya no es si un individuo es bueno o malo, sino si su conducta moral es buena o mala para el mundo en el que vive, pues, según Arendt (2007b), el centro de interés es el mundo relacional que construimos y no el yo (p.154). El presupuesto de la responsabilidad con el mundo y con el otro es que yo también soy “el otro” de otros y no solo vivo con otros sino conmigo mismo, razón por la cual, si no quiero vivir, por ejemplo con un asesino, no puedo convertirme en uno de ellos, pues esto representaría tener que vivir conmigo mismo como asesino. De esta manera, en un mundo tan abierto, la responsabilidad frente al otro y frente a mí mismo evitará que el yo se pierda; por el contrario, será más responsable de sus actos. “Esta responsabilidad vicaria por actos que no hemos cometido, es el precio que pagamos por no vivir nuestra vida encerrada o aislada, sino entre semejantes.

Este vivir entre semejantes, como una facultad política por excelencia, se actualiza, se perfecciona y se alimenta constantemente en las muchas formas de relacionarme con el mundo y con el otro, lo que eleva aún más los niveles de responsabilidad. No en vano Hans Jonas (1995) insiste, con su nuevo imperativo, en que “el ser humano no puede poner

en peligro las condiciones de continuidad de la vida en la tierra y por lo mismo debe actuar en consecuencia” (p.15). En este sentido, Jonas ni siquiera acepta la idea de equilibrio y reciprocidad entre Derechos y Deberes, sino que la primacía debe estar en los Deberes. La razón parece simple. Frente a la exigencia de evitar la contaminación de las Aguas, como un Derecho, yo debo convertirme en un agente moral que no contamina, o frente a la violencia y las guerras, yo no puedo ser uno más que dispara un fusil; de la misma manera, frente a la discriminación, mi primera obligación es no discriminar; posteriormente, exigir de las instituciones públicas y privadas la no discriminación. Así, en un nuevo orden mundial, los Deberes cobran un papel relevante, sin que esto signifique que el éxito está asegurado, pues como suele suceder en los asuntos éticos y políticos, seguimos dependiendo de la voluntad de los individuos, lo que agrega por naturaleza, una dificultad mayor al logro real de los nuevos escenarios para la ciudadanía universal. Las preguntas siguen planteadas: Qué tipo de ciudadano es o será el ciudadano Universal? ¿Tendrá que compaginar dos identidades, la nacional y la universal? ¿Cuáles son los incentivos para abandonar el lugar que lo acoge y le garantiza sus derechos? ¿Qué gana el ciudadano universal frente a un ciudadano nacional? ¿Sobreviviremos a la dialéctica inclusión, exclusión, identidad y diferencia, público, privado?

6.- La hospitalidad como único derecho universal.

En el tercer artículo definitivo de la segunda sección de *la Paz Perpetua*, Kant (2007, p. 259) sostuvo que el derecho a la hospitalidad universal era el único y verdadero derecho universal y con ello, sentó las bases de los derechos humanos y un sin número de tratados internacionales que buscan entre otras cosas proteger a extranjeros, refugiados e inmigrantes de los vacíos legales que tienen los derechos ciudadanos y de las arbitrariedades de los gobernantes soberanos que han intentado siempre restringir el alcance del derecho internacional por considerarlo una amenaza a la soberanía nacional. Por lo mismo y en aras de superar esta tensión creada entre los derechos civiles y los derechos humanos, es que Kant reconoce por lo menos tres niveles a saber: Los derechos de un Estado, válidos para todos los que viven y se relacionan dentro de un Estado, los derechos de Naciones o entre Estados y tiene que ver con el derecho que se establece entre ellos y por último, el Derecho Cosmopolitan que es el derecho que rige para todos los

Estados, pero principalmente se concentra en la relación que tienen los estados con los extranjeros. De esta diferenciación Kant (2007) plantea, en la segunda parte de su texto, tres ideas fundamentales para la Paz Perpetua, “como que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana, el derecho internacional debe fundarse en federalismos de estados libres y por último, el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal”. (2007 p. 30-42)

Para efectos de esta tesis, la idea que tiene que ver con la hospitalidad universal, resulta de mayor importancia y por lo mismo es necesario aclarar el concepto de hospitalidad, que para Kant no se trata de la bondad o la generosidad que se le puede mostrar al extranjero, sino del derecho que todo ser humano tiene por el simple hecho de habitar este planeta tierra. Así, la hospitalidad significa el derecho que tiene un extranjero, refugiado o inmigrante a no recibir un trato hostil solo por provenir de otra comunidad política o territorio. El derecho de hospitalidad extrañamente no se ubica en una relación entre individuos, sino entre las personas y el Estado que los acoge o los excluye; por lo mismo, el recién llegado no puede exigir el trato de huésped o de invitado, pues para ello la condición de amistad o de relaciones entre individuos sería la primordial condición, lo que significa que la hospitalidad depende de la institucionalidad y de los resguardos políticos, sociales y económicos que tenga el país receptor. Lo que aquí existe es un derecho que tiene el visitante, fundado en la común posesión de la tierra. En este sentido, ningún Estado podría negarle a un visitante el derecho a permanecer temporalmente en su territorio, máxime cuando el o los visitantes realizan funciones en beneficio del Estado que los recibe. Kant dice entonces que este derecho universal a la hospitalidad, es un derecho de beneficencia otorgado por el gobernante a los visitantes y que por ningún motivo debe negarse en caso de que esté en peligro la vida. Esta obligación humanitaria de los Estados, plantea el interrogante sobre el tipo de derecho que tienen las personas frente a la hospitalidad: ¿Se trata de obligaciones morales y por lo tanto reciprocas? o ¿son una obligación que todo inmigrante puede reclamar en el sentido de ser una norma imponible? Kant no aclara su posición y este vacío conceptual le permite a cada Estado, reservarse el derecho de recibir a los extranjeros que considere “útiles” a sus propios intereses y lo que es peor aún, como en el caso chileno y la propuesta que existe de la nueva ley migratoria, castigar y multar a los inmigrantes en caso de que violen alguno de los artículos que la

legislación chilena contempla; sin embargo, la ley vigente no explicita las sanción para los nacionales que por ignorancia, desatención o arbitrariedad cometida, perjudiquen o pongan en riesgo la vida de un inmigrante. No hay obligación moral porque no hay reciprocidad y las normas existen solo para judicializar a los inmigrantes, lo que implica que el inmigrante se queda sin el derecho a exigir lo mínimo como lo es la hospitalidad derivada del derecho que tienen los seres humanos a la común posesión de la tierra, sin embargo, siendo un derecho de todos, parece ser que la idea de “propiedad privada” de Locke, tomó y sigue tomando cada vez más fuerza, pues la tierra ha ido quedando en manos de los más capacitados para trabajarla y explotarla con el pretexto de ser una explotación para el beneficio de todos.

Con este pretexto se han expropiado pueblos sin capacidad de resistir el afán expansionista de los más poderosos y en estas circunstancias el derecho de propiedad, se configura como un derecho para algunos y una desgracia para otros, pues la tierra ya no es un lugar común del que todo hombre se puede beneficiar, sino más bien, el motivo más fuerte que el hombre tiene para defenderse o atacar, es la motivación fundamental de la guerra y no de la paz como lo pensó Kant. Los extranjeros, los que viene de afuera, son en gran medida una amenaza a la soberanía y por lo mismo debe ser controlado, regulado, vigilado o expulsados, lo que convierte al derecho de hospitalidad en un derecho a la protección territorial y de soberanía, pues ahora la hospitalidad depende de la voluntad de los Estados y de sus propias necesidades, invisibilizando de paso las necesidades del extranjero, lo que significa que la propiedad privada va en contravía del derecho universal, pues de la posesión común de la tierra no se sigue que todos los habitantes del planeta tengan que tener una convivencia pacífica. Esto obliga a cada Estado a atender lo que el propio Kant expresó en su segundo artículo de la segunda parte de *la Paz Perpetua*, donde dice que los estados deben entrar en una relación de reciprocidad que les permita garantizar sus propios derechos. Dice Kant (2007):

Los pueblos, como estados que son, pueden considerarse como individuos en un estado de naturaleza- es decir, independientes de toda ley externa- cuya convivencia en ese estado natural es ya un prejuicio para todos y cada uno. Todo Estado puede y debe afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una sociedad de naciones, la cual, sin embargo, no debería ser un estado de naciones. En ello habría, empero, una contradicción, todo Estado implica la relación de un superior – el que legisla- con un inferior- el que obedece, el

pueblo- ; muchos pueblos, reunidos en un Estado, vendrían a ser un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis, en efecto, hemos de considerar aquí el derechos de los pueblos, unos respecto de los otros, precisamente en cuanto que forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno solo. (p. 256)

El derecho de hospitalidad implica entonces, el reconocimiento de las normas y las leyes que regulan las transacciones culturales entre los Estados, así como también que la distribución de la tierra ya no es entre individuos sino entre Estados. Estas dos condiciones sin la cual el derecho universal de hospitalidad no aplicaría, complejiza aún más el panorama entre los Estados y las personas que deseen circular libremente, pues demanda para los Estados una política de cooperación que les garantice su propia seguridad y para los individuos, la obligación moral de ser un buen visitante.

Respecto de la obligación de cooperación entre estados, Keohane (1988) plantea contemporáneamente la Teoría de la interdependencia, esto significa que ya ningún estado se desarrolla solo y por ende su seguridad, protección y posterior desarrollo dependerá de las muy buenas relaciones que tenga con sus vecinos. Dichas relaciones transversalizan no solo sus necesidades, sino también sus riesgos; así, de forma general todo aquello que genera inseguridad en un Estado puede ser adoptado por otro. La migración, criminalizada históricamente por los europeos ahora es tema de América latina, que sin mayor criterio entró en la idea de que los inmigrantes son un riesgo para el fortalecimiento del Estado y la preservación de las buenas relaciones.

En relación a las obligaciones morales de las personas, al igual que la relación entre los Estados, las normas pueden ser manipuladas para relativizar, según sea el caso, temas como los de seguridad nacional o necesidad del Estado, en cuyo contexto el interés de los individuos simplemente se diluye dado el interés de preservar el Estado como un interés general, lo que representa su primordial tarea, la autopreservación y en ese sentido sus primeras obligaciones están con sus propios ciudadanos en la medida en que ellos también se suman a ese objetivo, mientras la obligación con los inmigrantes no está más que en la caridad que cada caso despierte o lo que es peor, dependerá del criterio, arbitrario por lo demás, del funcionario de turno. Frente a esto, Seyla Benhabib (2005) plantea un par de interrogantes muy pertinentes:

¿Es moralmente permisible rechazar a los necesitados porque pensamos que están alterando nuestros valores culturales? ¿La preservación de la cultura constituye una base legítima de autopreservación? ¿Es permisible moralmente negar asilo cuando admitir grandes cantidades de personas necesitadas en nuestro territorio causaría una declinación en nuestro nivel de vida? ¿Y qué nivel de declinación del bienestar es moralmente permisible antes de que pueda invocarse como motivo para negar la entrada a los perseguidos, los necesitados y los oprimidos? (p.36)

La tensión que se produce entre las propias necesidades y las necesidades de los inmigrantes hace que los Estados se cuiden de no abandonar a su pueblo por los requerimientos del vecino; sin embargo, en cada Estado, territorialmente delimitado, siempre existen necesidades que se deben atender, por lo que el último interrogante tiene sentido en la medida en que no se abandone lo propio por lo ajeno. Ahora bien, puede interpretarse la declinación en los niveles de vida, como que deja de ser el único objetivo del Estado y sus ciudadanos; ahora existen otras necesidades y son otros los necesitados, cada uno con un drama humano que debe ser atendido. Por lo pronto no parece ser la mirada de los Estados que declaren una amistad diplomática y que en algunas ocasiones beneficia a los inmigrantes sin que ellos sean su foco de atención, pues: “El sistema internacional de pueblos y estados se caracteriza por interdependencias tan extensas y entrecruzamientos históricos de destinos y fortunas, que el alcance de las obligaciones morales especiales tanto como las generalizadas trascienden en mucho la perspectiva del sistema Estadocéntrico delimitado territorialmente” (Benhabib, 2005, p.37).

Con estos interrogantes y la postura que asume Benhabib frente al tema de los inmigrantes, lo que comienza a perfilarse es realmente la apertura al análisis de la migración que supera lo legal e institucionalmente establecido para trascender hacia una dimensión moral que centra su mirada en las obligaciones imperfectas y no solamente en las obligaciones perfectas. Sin embargo, la dimensión moral requiere de un piso institucionalizado y con una perspectiva de sociedad mundial; es decir y en términos de Kant, una sociedad que ejerce el derecho al libre contacto entre pueblos y culturas. En otras palabras, el derecho cosmopolita de Kant no está motivado por la necesidad de los otros, sino más bien, por la necesidad europea de entrar en contactos con otros, bien para apropiarse de sus riquezas o para extender su cultura. En todo caso, pensar en las necesidades del otro, más allá de la autopreservación, parece ser un tema moral y no legal.

Pero esta trascendencia que busca focalizarse en las necesidades del otro, plantea también una tensión entre la permanencia temporaria de los inmigrantes y la residencia definitiva de los mismos. La primera fue visualizada por Kant como un derecho, mientras la segunda, visualizada por autores contemporáneos como Seyla Benhabib, como un privilegio, confirmando de esta manera que clásicamente el Estado de Derecho limita su alcance sobre la autoridad de los sujetos y los objetos que se encuentran dentro de su territorio, mientras que sus relaciones internacionales se limitan a relaciones comerciales y alianzas militares que resguarden la soberanía de los pueblos involucrados. Es como si todo aquello que atraviesa las fronteras, sean mercancías, capitales o personas, se convierte automáticamente en asuntos privados y que deben ser atendidos por los directamente involucrados o afectados.

Se hace urgente un cambio de mirada frente al papel que asume el Estado en el tema de las migraciones, pues la teoría de la interdependencia nos muestra que los estados pueden establecer muchos lazos en común y que van más allá de las relaciones comerciales y militares; pueden, sobre todo, suscribir valores y principios comunes que los lleve a respetar los Derechos Humanos, donde la soberanía ya no es la autoridad absoluta que cierra sus fronteras por considerar que todo lo que viene de fuera se constituye en una amenaza, impidiendo de esta manera la libre circulación de las personas. Y aunque Kant no aprueba completamente las implicaciones de una constitución política en Estados Republicanos, tal como lo plantea en el primer artículo de la segunda parte de *la Paz Perpetua*, de todas maneras le permite a los estados contemporáneos introducir las obligaciones del Estado Republicano: “1° principio de la libertad de los miembros de una sociedad – como hombres-; 2° principio de la “dependencia” en que todos se hallan de una única legislación común – como súbditos-, 3° principio de la igualdad de todos – como ciudadanos-”. (Kant, 2007, p. 253). Que Kant haya pensado el fundamento de la constitución civil tiene que ser una constitución republicana, abre el camino para que las relaciones internacionales ya no sean transitorias y centradas en temas de seguridad y comercio, sino que avancen hacia una interdependencia estable y con un pleno reconocimiento de las necesidades de los inmigrantes, primer paso para conseguir que estas necesidades también sean necesidades de Estado y no privadas. Desde esta

perspectiva, tanto la residencia permanente como la permanencia definitiva pasan a ser derechos, pues los principios sobre los cuales se rigen ciertos derechos, ya no son los del soberano sino los derechos universales cuya connotación tiene que ver con una moralidad universal. Por supuesto, se debe volver sobre uno de los interrogantes planteados por Benhabib y que iluminan esta reflexión: ¿Y qué nivel de declinación del bienestar es moralmente permisible antes de que pueda invocarse como motivo para negar la entrada a los perseguidos, los necesitados y los oprimidos? O dicho de otra manera, hay que preguntarse por el tipo de prácticas morales que permitan la incorporación y la inclusión de nuevos miembros a la comunidad y que sin ser nacidos en el mismo territorio, puedan gozar de los mismos derechos, así como también la necesidad de identificar aquel tipo de prácticas que siendo morales, pueden resultar indiferentes al momento de pensar en los Derechos de los inmigrantes.

En la tensión entre los derechos universales por un lado y los civiles por el otro, Seyla Benhabib (2005) encuentra una paradoja, a la que va a llamar “la paradoja de la legitimidad democrática” (p.40), la que bien podría llamarse la paradoja de la ciudadanía universal. Para Benhabib:

Gobierno democrático significa que todos los miembros de una entidad soberana deben ser respetados como habientes de Derechos Humanos, y que los consocios de este soberano se asocian libremente entre sí para establecer un régimen de autogobierno bajo el cual cada uno deber ser considerado tanto como autor de las leyes como sujeto a ellas. (p.43)

Esto significa que en democracia todos los “Socios” son derechohabientes ya que los derechos de los ciudadanos descansan en los Derechos del Hombre y por lo mismo, cada soberano debe entender su legitimidad como un acto de conformidad con los principios universales establecidos en los Derechos humanos y con los cuales el soberano se compromete. ““Nosotros, el pueblo” refiere a una comunidad humana particular, circunscrita en el espacio y el tiempo, compartiendo cultura, historia y legado particulares; pero este pueblo se establece como cuerpo democrático al actuar en nombre de lo “universal”...las democracias modernas actúan en nombre de principios universales que luego se circunscriben dentro de una comunidad cívica particular” (Benhabib, 2005, p. 41) No obstante la realidad de las democracias modernas muestra que para su resguardo y

protección, primero los derechos civiles, mientras que los derechos humanos son un añadido de voluntad y caridad de cada uno de los gobiernos; es decir, se ha invertido la relación que los derechos civiles y universales tiene y lo más que se ha hecho es que cada Estado incorpora en su constitución a los Derechos Humanos, convirtiéndolos en derechos civiles que protegen primero a los ciudadanos y dejan sin derechos a los inmigrantes o sujetos a la interpretación y necesidad de cada gobierno, pues al fin de cuentas los compromisos políticos y económicos que establecen los gobernantes son con sus ciudadanos y no con una comunidad planetaria que se diluye en el intento de exigir para la humanidad el respeto de los derechos universales. Al tiempo que cada Estado se defiende territorialmente, también lo hace legal y jurídicamente, poniendo fronteras a la comunidad civil y dejando por fuera de este proyecto a todos aquellos que en términos de Kant se constituyeron en “*auxiliares de la comunidad políticamente organizada*” entre los que se encuentran los inmigrantes, quienes no pueden gozar del pleno derecho de ciudadanía por no tener los requisitos necesarios de identidad y pertenencia que la comunidad exige. La paradoja se presenta entonces cuando los inmigrantes, extranjeros y refugiados soportan el peso de la voluntad de los gobernantes que no solo han adquirido compromisos con su comunidad, sino que además, deben hacerlo con una comunidad internacional que exige el pleno respeto de los derechos humanos. La mirada optimista de muchos teóricos y defensores de los derechos humanos apuntan a una resignificación de lo que estos mismos derechos representan para cada Estado y la humanidad, sin embargo, la plena exigencia de la aplicación de estos derechos humanos a cada estado sigue presentando vacíos difíciles de superar. En ese sentido, como lo afirma Arendt y como se verá más adelante en las críticas que le hace a los Derechos Humanos, estos siguen dependiendo de la caridad y de la buena voluntad.

Hablar de una resignificación de los Derechos humanos parece insuficiente, por lo que sería interesante plantear el tema de la migración desde los deberes u obligaciones que cada individuo tiene con su propia comunidad política y con las comunidades que han de acogerlo. Este criterio no aplicaría para los 231 millones de inmigrantes que hoy existen en el mundo, sino para las futuras generaciones que pueden comenzar a preparar su viaje a partir de una lectura profunda de lo que ha significado la migración para cada uno de los estados y los grandes inconvenientes que se plantean al momento de reconocer plenamente

sus derechos civiles. En este mismo sentido, cada Estado tiene una doble tarea por hacer frente al fenómeno de la migración y consiste, por un lado, en prepararse para recibir inmigrantes y por el otro, preparar a los que desean irse a otro país; tareas pendientes que poco o nada hace los Estados para superar los vacíos de reconocimiento de los derechos civiles a los inmigrantes y poco o nada se hace para preparar a su gente para la inevitable diáspora.

Y son precisamente estos vacíos legales, la paradoja de la legitimidad democrática y la falta de voluntad de los afectados los que han abonado el terreno al totalitarismo, pues Arendt siempre pensó que el desprecio por la vida humana y la superficialidad y banalizaciones de sus acciones comenzó cuando millones de seres humanos fueron abandonados a su suerte y dejados sin Estado y sin derecho, ya que no tener estado era equivalente a no tener derechos, pues los derechos humanos tal como ella misma los entiende, han quedado subsumidos en los derechos civiles de cada pueblo, pues muchos de ellos creyeron y lo siguen creyendo que aceptar los derechos humanos, es abrirles un espacio en el articulado de la constitución política. Esto significa un retroceso en la mirada que el mundo pretende construir de los derechos humanos, pues estos, que deben proteger a los que han decidido irse a otras tierras o que han tenido que abandonar el país, ahora se han quedado sin derechos. Lo más terrible no son los derechos civiles que no los protege, sino la idea de no tener derechos. La frase “El derecho a tener derecho” fue el eco de una voz dormida que solo se escuchó cuando millones de seres humanos comenzaron a emigrar de sus tierras y reclamaron el derecho ciudadano de pertenecer a una comunidad política organizada y el reconocimiento de sus acciones y opiniones. Habrá que insistir desde Arendt, que esta desatención a los extranjeros comenzó con el imperialismo y derivó posteriormente en totalitarismo, porque el blanco europeo transgredió los límites culturales, políticos y morales de los pueblos que arrasó en África y América, con lo cual los hombres más civilizados mostraron lo peor de sí.

Capítulo III. La migración en el contexto de la globalización

1.- Ciudadanía y desarrollo humano

Tanto el concepto de ciudadanía como el de desarrollo humano cuentan con un gran historial en su debate. El primero empieza en Grecia, mientras que el segundo se acuña con la modernidad y las urgencias humanas implicadas en uno de los fenómenos más deshumanizantes de la historia como el de industrialización y modernización. Si bien es cierto el concepto de ciudadanía cuenta ya con 25 siglos de historia, mientras que el de Desarrollo humano tiene un poco más de dos siglos, lo que se ha producido a favor del desarrollo humano en los últimos años es suficiente como para entender que ambos conceptos son polisémicos, que cada uno de ellos encierra una dificultad en su definición y que por lo mismo, resulta más práctico caracterizarlos que definirlos, sin que esto signifique pasar por encima de la tradición o los elementos que los identifica.

En el marco de la presente tesis y en diferentes momentos se ha sostenido que la ciudadanía es el reconocimiento a aquel individuo que dentro de una comunidad política determinada goza de derechos y tal como Thomas Marschall (2007) lo entendió, los derechos han de ser civiles, políticos y sociales. Estos individuos para ser llamados ciudadanos, es decir para ser reconocidos por la comunidad política específica deben haber nacido en el territorio que delimita a su propia comunidad política como para contar con toda la protección y garantías del Estado. Parte de estas garantías tiene que ver con la libertad que cada ciudadano tiene para potenciar sus capacidades, por un lado y derribar aquellos obstáculos que impiden su desarrollo humano, por el otro. Son precisamente los conceptos de Ciudadanía y Desarrollo humano los brazos articuladores de esta tesis ya que por un lado se tiene la libertad política expuesta en las primeras líneas de este trabajo y que consiste en la acción concertada entre los hombres que expresan su individualidad en un espacio público y que es precisamente la experiencia de la libertad política la que hace a los individuos ciudadanos y por el otro lado el fenómeno migratorio que se expondrá en la segunda parte de la presente tesis la que mostrará cómo este fenómeno tan antiguo como el hombre mismo, hoy tiene otro matiz y es que en el boom actual del flujo de personas, este

fenómeno amenaza la libertad política por la pérdida de ciudadanía de aquellos individuos que deciden dejar su país de origen para instalarse definitivamente en otro país.

Desde la primera parte se entiende que las personas gozan de la libertad política cuando logran participar activamente en una comunidad que reconoce su individualidad y garantiza sus derechos privados y que por lo mismo pueden emprender acciones conjuntas en post de transformar o conservar los espacios de aparición que garantizan la libertad política en el espacio público; además, que estas personas que públicamente son reconocidos por los otros y ante los cuales exponen y se exponen valientemente no son más que aquellos ciudadanos que “prepolíticamente” tienen sus derechos garantizados. Sin embargo, en lo que se puede llamar la segunda parte de la tesis, cuando se entra en la caracterización del fenómeno migratorio, se encuentra que no solo se habla de seres humanos no-ciudadanos, sino de individuos que por su latente vulnerabilidad aplazan su desarrollo humano, pues no cuentan ni con las garantías de un Estado que les ayude a potenciarse como individuos ni con la fuerza y reconocimiento político que les permita derribar las barreras que les impide potenciarse dentro de la comunidad.

Es desde esta tensión que el fenómeno migratorio trae a la historia de estos conceptos [ciudadanía y Desarrollo humano] que se pretende articular el concepto de libertad política en Arendt, para entender desde aquí los peligros que se tejen para la humanidad y la filosofía si los gobiernos del mundo y en particular los latinoamericanos no atienden la creciente diáspora que se presenta en cada uno de sus países, pues con el constante flujo internacional de personas y lo que esto implica, son las grandes economías las que se encargaran de que la migración siga creciendo para que con el aumento de la mano de obra barata, sus capitales también aumenten. Esto implica convertir a los hombres en seres laborantes y no permitirles ser hombres de acción, verdaderos caballeros o simplemente ciudadanos que ejercen sus derechos y entienden sus obligaciones. Es el desarrollismo, es decir, esta falsa idea de desarrollo que consiste en el crecimiento económico en desmedro del desarrollo social, político y biológico, quien se ha convertido en pieza clave para que el Totalitarismo siga siendo una amenaza para la pluralidad y la libertad política; Advirtiendo, tal vez, que este fenómeno de banalización de los hombres hoy se presente como seudo-totalitarismo y que las condiciones en que el totalitarismo se

dio no se vuelvan a presentar, sin embargo, no lo hace menos peligroso que el propio totalitarismo, ya que su avance silencioso y la forma de camuflarse en la falsa idea de desarrollo, es lo suficientemente seductor como para tener a muchas personas embrujadas, pensando que la trayectoria de capitales tienen como fin los bienes materiales y no la integración de las diferentes esferas desarrollo humano que traerían como consecuencia positiva el poder potenciar a los hombres, por un lado y derribar las barreras que impiden su real desarrollo por el otro.

Antes de adelantar conclusiones y para ver con claridad de que se trata esta tensión mencionada que amenaza los espacios de aparición donde la libertad política se expresa, tal como la entiende Arendt, vale hacer una rápida exploración de los conceptos de Ciudadanía y Desarrollo humano.

2.- Los derechos civiles, políticos y sociales. La visión clásica de ciudadanía de T.H. Marshall

T.H. Marshall (2007) tiene en su clásico texto *Ciudadanía y Clase social* la siguiente afirmación: “En las ciudades los términos “libertad” y “Ciudadanía” eran intercambiables”. (p.29) Es decir, que todo ciudadano es libre y todo hombre libre es ciudadano. Sin embargo, no son lo mismo ya que la idea de libertad goza de un carácter universal mientras la ciudadanía tiene un carácter local y la terrible implicación que esta diferencia trae es que para gozar de libertad se requiere de una comunidad, polis o espacio donde la libertad sea reconocida, al igual que el ciudadano que la posee. En otras palabras, se es plenamente libre cuando se es plenamente ciudadano y solo existe ciudadanía plena cuando las personas gozan de sus derechos civiles, políticos y sociales, independientemente de su clase social, origen o necesidad. Para recordar, desde Marshall (2007), en el desarrollo de la ciudadanía existen tres momentos claves que dan origen los derechos civiles, políticos y sociales (p. 22-23). Los primeros se refieren básicamente a las libertades humanas como la libertad individual, libertad de persona, libertad de palabra y conciencia, derechos de propiedad, igualdad ante la ley y derecho de contratación, todo esto dentro de un marco regulatorio que le permite a todos los hombres, con plena libertad,

reclamar por sus derechos. Los segundos, es decir, los derechos políticos se refieren a aquellos derechos de participación, teniendo como para la democracia el poder elegir y ser elegidos; por supuesto, el poder de participación va mucho más allá de esa pequeña cuota de poder llamado voto y que hoy por hoy se comprende mejor con la presencia de corporaciones, fundaciones y ong's que se abren como alternativas de participación, se insiste, más allá de la militancia política en alguno de los partidos. Los terceros, es decir, los derechos sociales, se refieren a la seguridad y el bienestar económico; así como también a las posibilidades de que las personas accedan al sistema educativo, al mercado laboral, al sistema de salud, entre otros sistemas que les retribuye a los ciudadanos en seguridad lo que han perdido en libertad.

La ciudadanía implica el disfrute en pleno de los derechos y la exigencia ciudadana en caso de que estos sean vulnerados y en ese sentido, por lo menos para Marshall, cualquier persona que vive en comunidad recibe esa herencia social de ciudadanía, que independientemente de su clase social, puede llegar a exigir. Así, la ciudadanía es un proceso de mutuos reconocimientos entre miembros de una comunidad política y que adquiere un carácter de valor cuando alguien la posee. No obstante la clasificación ilustrativa que Marshall hace de los derechos del ciudadano y la libertad para gozar de ellos, no existe (ni antes ni después de la modernidad) un conjunto de derechos y obligaciones para todos y lo que debía ser un principio se ha convertido en un problema que los ciudadanos y los Estados aun no resuelven, como lo es la igualdad de los ciudadanos en virtud solo de la pertenencia a una comunidad política. Por supuesto, la dificultad es doble dependiendo desde donde se le mire, bien sea desde adentro o desde el exterior. Desde adentro, es decir, desde la mirada nacional de ciudadanía la pregunta está en saber si ¿existen personas que al poder gozar plenamente de sus derechos, son más o mejores ciudadanos que otros que no gozan de todos los derechos o que no se obligan socialmente como otros lo hace; o si es que algunos ciudadanos, por sus capacidades y conocimiento aportan más a la sociedad que otros que por falta de educación se disminuyen sus funciones públicas o de participación? Desde el exterior, por su parte, la pregunta esta para aquellos Estados que se obligan en la protección de sus conciudadanos pero no con aquellas personas que en calidad de extranjeros o inmigrantes no solo no gozan plenamente de los derechos civiles, políticos y sociales, sino que además, no son

reconocidos por todos los miembros de la comunidad política. ¿Existe entonces en este punto, una discriminación formal, por parte del Estado y una discriminación sustancial, por parte de la comunidad?

El desarrollo histórico de la ciudadanía trae consigo el problema de la igualdad y la desigualdad entre sus miembros y con los miembros de otras comunidades y aunque son innumerables los esfuerzos por parte de los países y las organizaciones internacionales por acabar con esta discriminación, habrá que decir que mientras la ciudadanía, por definición, continúe circunscrita a un Estado-nación, el pleno reconocimiento de los derechos para todos los seres humanos sin importar su procedencia, su raza o su condición económica, seguirá siendo un doble desafío, tanto interno como externo. Internamente la evolución muestra que el reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales ha avanzado, faltando mucho por recorrer en los derechos sociales, los que en el fondo se convierten en el gran motivo de las movilizaciones sociales, mientras que externamente la evolución no solo ha sido más lenta, sino sujeta a muchas polémicas, pues al tiempo que unos Estados trabajan el tema de la migración como una política de Estado, otros lo hacen desde el Gobierno como si se tratara de un asunto policial y administrativa; así mismo, mientras unos Estados se muestran objetivos en el reconocimiento de los derechos del inmigrantes, otros caen en el plano subjetivo y de la conveniencia en el reconocimiento de tales derechos. En general, esta es la posición predominante y que ha puesto en manos de la caridad y la arbitrariedad, el tema de los derechos humanos, que a su vez son los derechos que amparan a los migrantes, en el entendido de que son Derechos Universales que están por encima de los derechos civiles, que operan en circunscripciones nacionales. Por ahora se avanzará en la caracterización de la ciudadanía desde una mirada nacional y luego se volverá sobre la mirada que se tiene desde el ámbito internacional, donde el ciudadano deja su condición de ciudadanía para convertirse en un ser humano al que poco o nada se le reconoce.

En el terreno puramente nacional y siguiendo a Marshall en su exposición, la evolución de la ciudadanía ha sido la evolución de los derechos civiles, políticos y sociales, no tanto en su reconocimiento sino en su aplicación, pues la implementación muestra que los derechos políticos y sociales han quedado supeditados a los derechos civiles, donde el

derecho civil más básico es el trabajo; un trabajo que no solo debe ser elegido por el trabajador, sino que además, el trabajador debe tener el adiestramiento y el conocimiento suficiente para desarrollarlo. Para cumplir con estos parámetros mínimos el Estado debe proveer de conocimiento y capacitación a los ciudadanos, pues no solo podrán ser más productivos para el Estado sino para la satisfacción de las necesidades particulares; no obstante, para el Estado nacional el tema de la educación y capacitación de su gente es un tema más de exclusión y selección que de inclusión, ya que el orden social no solo se preserva con un trabajo y una educación garantizada para todos (si es que se pudiera) sino con un trabajo y una educación que atienda a los intereses y necesidades del Estado y el común de la sociedad. Esta restricción impuesta por el mercado y por el Estado es “una ofensa de la libertad del individuo” y por supuesto, un “menoscabo para el ciudadano”. Esta situación de conflicto nacional frente al trabajo y las condiciones en que cada uno de los ciudadanos lo debe hacer, pone sobre la discusión nuevamente la discusión entre los intereses del individuo y los intereses generales, sin que aún se haya zanjado una verdadera solución. *En Ciudadanía y Clase social*, T.H. Marshall, citando a Webb Sidney (1920) dice:

No se puede producir ninguna interferencia de la legislatura en la libertad de comercio o en la absoluta libertad del individuo para disponer de su tiempo y su trabajo de la forma que considere más adecuada a su propio interés, sin que se transgredan los principios generales de primordial importancia para la prosperidad y la dicha de la comunidad. (p.28)

Esta evolución respecto de la implementación en los derechos civiles trajo como consecuencia que todos los ciudadanos, bajo el amparo de la ley, ya no fueran más siervos, en el caso de Inglaterra y quedaran todos como miembros de una comunidad que los igualaba en sus derechos. Por supuesto, dicha ley aplicaba al interior de la nación, porque estos hombres libres fueron capaces de transgredir las normas y la libertad de otros seres humanos de otras comunidades, lo que cuesta entender cómo sociedades tan evolucionadas en sus derechos, no logran una aplicación que vaya más allá de sus fronteras y que las tensiones presentes de forma interna o local y resueltas conforme a la ley, para otros territorios y para otras personas no aplique. Es decir, que los intereses del Estado se convierten en intereses particulares en el contexto internacional, tal como el individuo defiende su propiedad frente a las amenazas del Estado y de los otros ciudadanos.

La evolución del trabajo como un derecho civil ha estado siempre ligada a la evolución de la educación y para nadie debería ser extraña la premisa de que a mayor educación, mejores condiciones de trabajo tienen las personas, permitiendo, por supuesto, una mayor dinámica, movilidad y libertad en los ciudadanos al momento de elegir dónde y en que trabajar; de ahí la insistencia en una educación universal para todos los niños, quienes en potencia podrán ser ciudadanos. Al respecto dice Marshall (2007):

La educación de los niños tiene consecuencias directamente relacionadas con la ciudadanía, y cuando el Estado garantiza su educación piensa en los requisitos y la naturaleza de la ciudadanía. En realidad, trata de fomentar el crecimiento de ciudadanos en potencia. El derecho a la educación es un genuino derecho social de ciudadanía, porque el objetivo de aquella es formar en la infancia a los adultos del futuro; por tanto, debe considerarse no como un derecho del niño a frecuentar la escuela, sino como el derecho del ciudadano adulto a recibir educación.(p.34)

Desde esta perspectiva, cada ciudadano no solo tiene el derecho sino la obligación de “mejorarse” y “civilizarse”, dado que el bienestar de una comunidad depende de la civilidad de sus miembros; “de lo que se deduce que el aumento de la educación elemental durante el siglo XIX fue el primer paso decisivo en el camino que iba a conducir al reconocimiento de los derechos sociales de la ciudadanía en el siglo XX” (Ibid, p.35).

De forma ideal para los ciudadanos si tanto los derechos civiles como los políticos y sociales se respetan y se cumplen, la concepción de ciudadanía tendrá en su interior el principio de igualdad, con lo cual se podrían dejar de lado algunos elementos culturales y de formación que promueven la desigualdad. No obstante es un desafío planteado para la ciudadanía que al día de hoy se ve difícil de alcanzar y por el contrario, la educación, se insiste, es un factor diferenciador y excluyente entre ricos y pobres; las razones son básicas: Desde Marshall se puede decir que sin pobres no hay ricos, pues los pobres son los que trabajan para aumentar la riqueza de unos pocos y desde Arendt se afirma que el mundo capitalista y los capitalistas sobreviven por el mundo no capitalista o del esfuerzo de los no capitalistas. Así: “La desigualdad social se considera necesaria y útil, porque proporciona incentivos para el esfuerzo y estructura la distribución del poder. Pero no existe un modelo absoluto de desigualdad que asigne un valor apropiado a priori para cada nivel social. Así pues, la desigualdad, aunque necesaria, puede llegar a ser excesiva” (Ibid,

p.39). De hecho, es excesiva la desigualdad entre ciudadanos y su detonante es, desde luego, la economía que cada uno de ellos administra domésticamente y con la cual accede a bienes y servicios de la calidad que su economía se lo permita.

La mirada que se puede tener del ciudadano desde los derechos puede ser comunitarista y desde allí es más fácil plantear la igualdad entre ellos, pero cuando la mirada se ubica desde los ciudadanos hacia los derechos, se entra en un plano liberal donde las libertades individuales determinan el goce pleno de tales derechos. Por lo mismo, cada vez y con mayor fuerza se introduce la idea del emprendimiento como para delegar en cada ciudadano la responsabilidad de su bienestar y su desarrollo humano y se cuestiona cada vez menos el estado social y de derecho encargado de proporcionar las oportunidades para que los ciudadanos se potencien. La libertad de cada individuo debe servir para intentar disfrutar lo más que se pueda de sus derechos, lo que en principio pareció razonable. Al respecto Marshall (2007) afirma:

Partiendo de que todos los hombres eran libres, y en teoría, capaces de disfrutar de derechos, se enriqueció el cuerpo de los derechos que se podían disfrutar. Pero no hubo conflicto con las desigualdades de la sociedad capitalista; por el contrario, los derechos eran necesarios para conservar esa forma concreta de desigualdad, lo que se explica porque el núcleo de la ciudadanía en aquella fase estaba compuesta de derechos civiles y los derechos civiles resultaban indispensables para la economía competitiva de mercado, porque daban a cada persona, como parte de su estatus individual, la capacidad de implicarse como unidad independiente a la lucha de económica, y hacían posible que se le denegara la protección social con la excusa de que existían medios para que se protegiera ella sola (p. 41)

Con la evolución de la ciudadanía queda claro que son los derechos civiles los que determinaran las reales posibilidades de acceder o no al pleno goce, no solo de los derechos civiles, sino también de los políticos y los sociales, pues los derechos civiles confieren a cada ciudadano la oportunidad de luchar por aquello que desee alcanzar, sin que esto implique el éxito de su esfuerzo. “Un derecho de propiedad no es un derecho a poseer la propiedad, sino un derecho de adquirirla cuando se pueda y a protegerla cuando se tiene”(Marshall, 2007, p.42). Sin embargo, cuando ya no se habla de poseer algo material sino de acceder a la libertad, a la educación, a un trabajo bien remunerado, las desigualdades entre los ciudadanos ya no se producen por efecto de los derechos civiles sino más bien por la falta de los derechos sociales, últimos en la lista de los derechos a partir de los cuales, según Marshall, un ciudadano se constituye como tal.

La estrategia entonces era aumentar la educación de los ciudadanos en general, ya que con ello se conseguía aumentar, no solo el valor de lo que hacía el trabajador, sino el valor en el mercado de las cosas que se fabricaban. Lo mismo pasó, guardando las proporciones, con los derechos políticos; su evolución favoreció ampliamente a la disminución de las desigualdades reales y fueron los derechos políticos y sociales los que forzaron cambios estructurales a los derechos civiles. De esta manera el vínculo y la lealtad de la ciudadanía era con la civilización y el desarrollo que algunos países estaban alcanzando a finales del siglo XIX y principios del XX. “Es una lealtad de hombres libres, dotados de derechos y protegidos por un derecho común. Su desarrollo se ve estimulado por la lucha por ganar esos derechos y disfrutarlos una vez obtenidos” (Marshall, 2007, p. 47) Sin embargo, el aumento de los derechos políticos y sociales en las clases bajas (No dominantes) eran una amenaza al capitalismo instalado para la clase dominante y de ahí la enorme cautela en el otorgamiento de estos derechos a los trabajadores y otras clases sociales. Uno de los principales logros de la expansión de los derechos políticos entre los trabajadores, fue el reconocimiento a la negociación colectiva, lo que les permitió no solo la incorporación de los grupos actuando como individuos, sino la posibilidad de ejercer los derechos civiles como individuos. Esto los llevó a adquirir un cierto nivel económico, pero no el ejercicio pleno de la civilidad que se consigue con los derechos políticos y sociales; es decir, las negociaciones colectivas sirvieron para transferir algo de los derechos civiles, pero no para utilizar sus derechos políticos y sociales, por falta de aprendizaje.

Lo que se buscó con la ciudadanía, según Marshall (2007), fue conferirles derechos civiles que quedaran restringidos por la falta de oportunidades económicas, derechos políticos sin la posibilidad de adquirir la experiencia que requiere el ejercicio político y los derechos sociales, recientemente integrados a la idea de la ciudadanía, serían un esfuerzo legal para “aliviar la molestia de la pobreza sin alterar el modelo de desigualdad” (pág. 51) implantado por las clases dominantes. El gran problema para generar condiciones de igualdad para la ciudadanía, sigue siendo la posibilidad de combinar en un solo sistema los principios de justicia social y el precio del mercado, ya que las fuerzas del mercado siguen siendo superiores y por tanto, generadoras de desigualdad; una desigualdad aceptada y en ocasiones hasta promovida por la misma ciudadanía.

Partiendo del supuesto de que las desigualdades no desaparecerán, lo que hoy se debe buscar, es que estas no sean tan profundas para que resulten tolerables. De la única manera que se puede aceptar la desigualdad en una sociedad, es que esta se convierta en un incentivo para el cambio y el mejoramiento de las condiciones de vida, con lo cual, cada persona se sentiría tranquila por el puesto que le ha tocado dentro de la sociedad y las posibilidades de cambiar su propia realidad económica, cultural y política si lo desea. Esto significa que las condiciones de desigualdad de la sociedad, se convierten en posibilidad de igualdad para todos los pertenecientes en pleno, ya que sienten que sus aspiraciones no entran en contradicción con “la superestructura de desigualdad económica” implantada por la burguesía.

Hasta este punto todo parece racionalmente aceptable, sin embargo, en el marco de lo que se quiere mostrar en esta tesis, la discusión se limita a los “pertenecientes en pleno” a la sociedad que los reconoce como ciudadanos en el pleno goce de sus derechos y sus deberes. La trágica exclusión de los no pertenecientes a esa sociedad, es un elemento fundamental al momento de reclamar para sí, lo que el ciudadano cree que le pertenece y evita a toda costa, que las desigualdades ya aceptadas, aumente por la presencia de otras personas. Esto significa, en el caso de la migración, que los derechos sociales que alivian la ambición y la necesidad pero no la curan, son utilizados por los ciudadanos para rechazar la presencia de grupos migrantes e individuos que pretenden gozar de los derechos que ellos mismos no han logrado. Ahora: Si bien es cierto que la presencia de extranjeros reduce las posibilidades de atención de la población nativa, también hay que pensar en los aportes laborales, culturales, políticos y económicos que los inmigrantes pueden brindar, sin contar que la clase trabajadora, contribuye al sistema sin convertirse en una carga mayor para el Estado. Como dice Marshall (2007) podrían existir personas que deseen vivir ociosos en la pobreza, siempre y cuando no molesten a nadie, sin embargo, hoy, no existe un sistema que aguante el ocio. De esta manera, si bien se pueden reclamar los derechos, también se tiene la obligación de trabajar y son los que trabajan los que gozan en pleno de los derechos; entonces: ¿Si el inmigrante viene a trabajar, por qué no aceptar que lo haga y en retribución a su esfuerzo que goce de los derechos de Ciudadanía? Con toda seguridad pueden existir extranjeros, que por las condiciones en las que se encuentra, este

dispuesto a trabajar mucho más y mejor que los propios del país receptor. Su disposición para hacer trabajos que los propios ciudadanos no hacen, brinda la posibilidad de que los ciudadanos del país receptor tengan tiempo para educarse, cualificarse y buscar mejores empleos con una mayor remuneración. Dicho de otra forma, si el inmigrante llega dispuesto a cubrir plazas laborales de mano de obra no calificada, la fuerza ascensional que genera en la sociedad debe ser aprovechada para educar al individuo y crear mayor civilidad entre sus integrantes. No se puede olvidar, por último, que en la medida que aumenta la educación, aumenta el valor de lo que se hace, trayendo como feliz consecuencia, que la sociedad tiene la renta suficiente para atender a sus deseos materiales. Lo que falta es hacer entender a los seres humanos, los reales alcances de la educación y la política; mientras esto no suceda, todo será utopía.

3.- Algo más sobre Ciudadanía. Un análisis más contemporáneo

Desde la clásica postura de Marshall donde se afirmaba que existía ciudadanía plena si se gozaba de los derechos civiles, políticos y sociales, independientemente de la clase a la que perteneciera o los deseos y necesidades que arrastraran, se comenzó a creer que con la sola pertenencia a la comunidad que los acogía y los protegía era suficiente para lograr la igualdad entre los ciudadanos; sin embargo, dicha igualdad fue material, pues todo lo que tiene que ver con las diferencias en educación y en capacidades políticas hizo que algunos lograran un poder político más efectivo que otros; de hecho, la amenaza al sistema capitalista, protegido desde los derechos civiles, se dio desde el ejercicio de los derechos políticos, pues los ciudadanos con un mayor disfrute de los derechos políticos, en vez de mirar hacia la protección de los derechos civiles, miraron hacia los derechos sociales. Sin que aún se hablara de Estado de Bienestar, los argumentos de la economía de mercados parecían muy sólidos y según indicios, se esperaba que la clase trabajadora educada aceptara los principios que regulaban el libre mercado, pero el gran logro del poder político fue la negociación colectiva, ya no individual, de los trabajadores.

De este modo, los ciudadanos políticos vieron en la nivelación de los derechos civiles y sociales la posibilidad de eliminar las barreras de la desigualdad, por lo que sus esfuerzos ya no apuntaron a fomentar los intereses individuales sino los intereses

colectivos. Partidos, sindicatos y comunidades son la dirección en la que los derechos políticos apuntan para que los contratos se generalicen sin que los grandes beneficios económicos de unos, generen una barrera de desarrollo para otros.

No fue fácil que el mundo capitalista, protegido desde los derechos civiles, aceptara sin más lo que se venía para el mercado y así como los ciudadanos políticos se organizaban, preparaban y adquirirían experiencia, los capitalistas se dedicaron a restringir drásticamente las posibilidades que el libre mercado les ofrecía a los ciudadanos. La gran pregunta era: ¿cómo aliviar las molestias de la pobreza sin alterar las condiciones del libre mercado?

En la rápida exploración del concepto de ciudadanía, teniendo como referente a T Marschall preocupa como el concepto se cierra al ejercicio de unos derechos que si bien hacen parte de la vida de los seres humanos en una comunidad política, poco interés despertan al momento de debatir su fundamento y alcance, pues al final lo que debería primar sería la participación de cada uno de los ciudadanos para que la lucha por una vida digna no se agote; una ciudadanía que debata sobre la desigualdad, la libertad, la carencia de bienestar, la pobreza y muchos otros temas que afecta a muchos. Por supuesto, son debates abiertos, con factores comunes que no deberían discriminar en raza, sexo, condición social o económica ni nacionalidad. Esto implica de todas maneras superar el debate formal que se ha tejido entorno a la ciudadanía para alcanzar el debate desde la vida que los seres humanos están llevando y la gama de oportunidad que pueden ser potenciadas. El problema ya no debe centrarse en los derechos sino en el tipo de vida que es capaz de llevar y como los Estados afectan e interfieren en dicho propósito, pues el ejercicio real de la ciudadanía implica el ejercicio real de la libertad política, la que debe ser promovida y resguardada en sociedades igualmente libres y plurales, capaces de crear las condiciones mínimas para el ejercicio de la ciudadanía. La obligación moral y política es pensar una ciudadanía desde la libertad real, más allá del ámbito formal y jurídico que siendo muy importante, no es suficiente para brindarles a los ciudadanos una buena vida. La pregunta fundamental ya no es por los derechos del ciudadano sino por lo que es capaz de hacer y bajo qué condiciones los Gobiernos le permiten ser.

Desde esta perspectiva a los seres humanos se les debería reconocer su condición de ciudadanos por los aportes reales a la comunidad donde libremente se insertan y por las capacidades desarrolladas que lo hacen responsable frente a la comunidad que lo acoge, donde debería ser más importante la expresión de libertad de cada uno de los integrantes de dicha comunidad política y no por los derechos adquiridos en virtud de la nacionalidad que posee, pues lo que se pretende defender en esta tesis es que un ciudadano no nace sino que se hace con los aportes significativos para su desarrollo y las oportunidades de participación y expresión de su libertad política.

Habría que explorar brevemente el sentido político de la ciudadanía para establecer, según los objetivos de esta tesis, cuál de los sistemas aporta o entorpece el desarrollo de cada uno de los ciudadanos, más allá de la clásica discusión de los derechos y los deberes. En este sentido existen tres teorías con contenidos significativos para considerar a un ciudadano dentro de un sistema político; ellas son: El republicanismo, el liberalismo y el comunitarismo.

Desde el republicanismo el ciudadano tiene la posibilidad de participar, además de gobernar y ser gobernado; es la idea aristotélica de alguien que participa activamente en política y logra tomar decisiones en la esfera pública. Así, el ciudadano aristotélico es el hombre virtuoso que participa, que decide y que no se entiende de otra manera sino desde el compromiso con la polis. Esa dedicación cívica es un rasgo característico que a su vez lo diferencia del liberalismo y el comunitarismo. La dedicación cívica, vista por Aristóteles como una virtud cívica, permite combatir la indiferencia por los asuntos propios de la sociedad y evitarán de forma racional y civilizada la corrupción y las condiciones de vida indigna, no solo para su familia sino para los conciudadanos que basan las relaciones en el respeto mutuo. De esta manera, promueven la libre asociación y entienden la libertad como no dominación por parte de otros hombres. El ciudadano republicano se somete al imperio de las leyes para evitar el abuso de quienes ejercen el poder y como autoprotección de sus propios excesos. La dominación entonces, por alguien con el poder de interferir en la vida de los demás para deteriorar sus condiciones de vida, es rechazada por el sistema republicano que coarta la libertad de expresión que tienen los miembros al interior de una comunidad; por lo mismo, la esencia del republicanismo es el resguardo de los espacios

públicos para que los hombres puedan expresar sus opiniones y críticas, con lo cual se logra una participación activa de cada uno de los miembros.

Lograr estos niveles virtuosos de participación y compromiso ciudadano con la comunidad puede resultar desde todo punto de vista una utopía, pues en las ciudades modernas la mayoría de los hombres no logran los niveles de virtuosidad pensados por Aristóteles para la Antigüedad cuyos parámetros de exigencia estaban dados para hombres extraordinarios. Hoy, por el contrario, las virtudes han cedido buena parte de su terreno a los vicios y a los intereses particulares determinados por las necesidades individuales y no por el bienestar de la comunidad. Habermas (1999) por su parte cree que es un modelo idealista que hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común (pág. 238) Más ideal resulta si siguiendo a Arendt, debemos considerar que estos ciudadanos virtuosos para poder participar en la vida pública, han de tener una base material suficiente para que los debates públicos no se conviertan en demandas o reivindicaciones sociales, sino en una lucha por la libertad. En otras palabras, no hay lucha por la libertad mientras los hombres, en este caso ciudadanos, no se hayan liberado de sus necesidades particulares, sin embargo se valora del republicanismo el apelar a la virtud cívica para romper con la apatía y la indiferencia por los asuntos públicos en la que los hombres han caído.

Por supuesto el dominio de las leyes y no de los hombres, por un lado y el desarrollo de las virtudes cívicas por el otro, son una buena mezcla que podrían garantizar la convivencia pacífica entre todos los habitantes de una comunidad y aunque las barreras de los intereses particulares y la superación de las necesidades parecen estar aún muy lejos de la realidad en la que los hombres viven; por lo mismo surge otra concepción de ciudadanía con otra mirada, ya no tan clásica como el republicanismo y si más moderna. Se trata del liberalismo político que afirma el individualismo por encima de las exigencias sociales, la igualdad en la medida de que todos los hombres gozan de una libertad libre de interferencias y su idea de limitar el poder del Estado. Desde el liberalismo se defiende una libertad expresada en el libre mercado y no en la intervención que pueda hacer el Estado para garantizar las libertades individuales, lo que significa que la individualidad de las personas se orienta a la no intervención de Estado, no obstante Rawls inaugura una mirada

liberal que asigna al Estado un rol más protagónico en cuanto a la capacidad redistributiva. Así el liberalismo, desde su concepción individualista que no somete los intereses del individuo al bien común, tiene la pretensión de neutralidad en su idea de justicia redistributiva para que los ciudadanos puedan gozar de cierta autonomía para defender sus propios intereses.

La libertad para los ciudadanos, desde la concepción liberal, se entiende con una libertad libre de interferencias, incluidas las amenazas, lo que significa que se es libre cuando se decide sin impedimentos ni coerciones. Este tipo de libertad, llamada por I. Berlin (2000) como libertad negativa o por Constant (2002) como libertad de los modernos, se expresa básicamente como la ausencia de impedimentos. Esta libertad negativa o de los modernos es caracteriza por la defensa de los derechos subjetivos o la protección de las libertades individuales, expresada de la siguiente manera por Habermas (1999):

De acuerdo con la concepción liberal, el status de los ciudadanos está determinado por la medida de los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos. Como portadores de derechos subjetivos, disfrutan de la protección del Estado mientras persigan sus intereses privados dentro de los límites trazados por las leyes y esto incluye también la protección frente a actuaciones estatales que vayan más allá de las reservas legales de intervención. Los derechos subjetivos son derechos negativos que garantizan un ámbito de elección dentro del cual las personas jurídicas están libres de coacciones externas. Los derechos políticos tienen esa misma estructura: Otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de modo que estos puedan agregarse con otros intereses probados para configurar una voluntad política que influya de manera efectiva en la administración mediante la celebración de elecciones, la composición de las cámaras parlamentarias y la formación del gobierno. De este modo los ciudadanos en su papel de ciudadanos políticos controlan si el poder del Estado de ejercer en interés de los ciudadanos en tanto sujetos privados (P.233)

La ciudadanía liberal no es otra cosa que el reconocimiento de sus derechos civiles y políticos que no dependen de autoridad alguna sino de su propia autonomía y por lo tanto la función del Estado no es otra que el resguardo de dicha autonomía para el desarrollo de los individuos.

Con Rawls el concepto de ciudadanía liberal da un paso adelante y otro atrás, pues mientras piensa que el ciudadano es un portador de dos facultades morales, justicia y bien,

con las cuales se puede exigir justicia como equidad y por lo mismo luchar contra las desigualdades sociales, por el otro, insiste en una idea de ciudadanía lograda por la pertenencia a una nación. Rawls sostiene en el *liberalismo político* que los ciudadanos entran a una sociedad por nacimiento y la abandonan en el momento de su muerte, lo que significa que el ciudadano desarrolla su vida como ciudadano solo en la medida en que no abandona su comunidad y compromete todos sus esfuerzos en la conservación de la misma. Por supuesto, para efecto de esta tesis, dicha concepción lo único que hace es alimentar la exclusión de aquellas personas que pudiendo hacer aportes significativos al desarrollo de la comunidad, no le son reconocidos todos sus aportes en su justa dimensión y si por el contrario, como se verá más adelante, será el portador de los males y las desgracias de la comunidad de acogida; quien sin más lo convierte en un culpable de los desórdenes sociales y de seguridad del Estado nación, cuando su única culpa es haber tenido que abandonar su país de origen.

Otra concepción de ciudadanía que vale mencionar es la comunitarista, tal vez la concepción con menos tradición pero no por ese hecho la menos interesante, ya que con su idea inicial ha logrado generar un gran debate con la tradición. El comunitarismo plantea un horizonte de valores comunes a través de los cuales ningún ciudadano puede verse al margen de la comunidad y por lo mismo el ciudadano no es un simple poseedor de derechos sino una persona que pertenece a una comunidad; así, el desarrollo de la comunidad no depende del desarrollo de sus individuos sino de la vida en comunidad, respetando, por supuesto la autonomía de cada uno de los ciudadanos. En este sentido, Arendt puede ser una buena exponente del comunitarismo liberal en el sentido de crear un espacio intermedio entre liberalismo y comunitarismo, pues los hombres comparten espacios comunes y actúan concertadamente sin perder su individualidad; por el contrario, la reafirman en el reconocimiento que los otros hacen. Etzioni por su parte también establece un punto intermedio al considerar que un buen ciudadano no solo fomenta las virtudes sociales sino también los derechos individuales. Es el mismo Etzioni quien afirma que la libertad individual requiere de una comunidad, pues nadie es poseedor de una libertad absoluta que lo aleja de la comunidad y las virtudes que la orientan. Una ciudadanía desde el orden social requiere en todo momento del compromiso moral de sus miembros, pues sin la participación de cada uno de ellos la sociedad tampoco se

constituye. Desde esta concepción, al valer más la comunidad que los individuos, se abre una nueva perspectiva para la ciudadanía que encuentra en su estructura la posibilidad de legitimar a los hombres en su individualidad, pero no aisladamente sino en una estrecha relación con los otros, que comparten no solo el espacio sino un conjunto de valores y reglas necesarias para crear un equilibrio en el orden social. Urquijo (2011) respecto de Etzioni, expresa lo siguiente:

En la teoría expuesta por Etzioni se ve la necesidad de que las comunidades compartan algunos valores nucleares sustantivos o un marco más denso, para resolver los conflictos más allá de los bordes de la comunidad. Este marco en la propuesta de Etzioni se constituye a partir de unos elementos claves como la democracia, la lealtad dividida entre la comunidad y una comunidad más global, la elaboración de una cultura de la tolerancia o respeto por los valores de otras comunidades, la necesidad de diálogo que lleva a resolver los conflictos y las tensiones entre comunidades y la construcción de una constitución que promueva una comunidad de comunidades...de ahí la necesidad de implementar un diálogo moral intercultural que lleve a romper con el autismo que se puede presentar cuando creemos que nuestra comunidad es una y única. El diálogo moral juega un papel central en la construcción de una buena ciudadanía, pues gracias a él es posible compartir valores que surgen a partir de estos y así romper con el relativismo propio de una posición comunitarista radical. (p. 29)

Lo que se entiende desde Etzioni es que existe una propuesta que rompe con la idea de las comunidades cerradas o radicales y se abre a una relación más compleja y global como es la relación entre comunidades que comparten ciertos valores morales y promueven el diálogo moral como eje central de la tolerancia que debe reinar entre las comunidades y que viene a romper con el autismo que él mismo está denunciando. Es, por así decirlo, el contexto ideal para el desarrollo de la ciudadanía más allá de su nacionalidad pues lo que se valora es precisamente, por un lado la aceptación de lo diferente y por otro su integración.

Más allá de lo teórico y lo formal, la aprensión que queda es la resistencia real que los ciudadanos puedan tener de otras culturas y de otros ciudadanos, pues la publicidad ha sido tan fuerte en contra del extranjero, constituido en una amenaza incluso a la identidad nacional que eso va quedando arraigado en la cultura, precisamente aquella a la que ahora se le pide que se abra a otras relaciones; es decir, lo que queda para las diferentes concepciones de ciudadanía es el paso de lo meramente teórico y formal a la concreción de todas aquellas intenciones que se han plasmado en las diferentes teorías. Si bien en cierto

los Estados y las teorías parecen estar lejos en algunos aspectos de la realidad de los migrantes, son los mismos ciudadanos los que ahora deben intentar entender que más allá de los derechos civiles, políticos y sociales, lo que debe primar es la disposición de participación y el compromiso que cada persona asuma con la comunidad en la que vive, no necesariamente en la que nació, creando de esta manera, no solo mecanismos de inclusión para todas las personas, sino de igualdad entre las personas que han de ser llamadas ciudadanas. La igualdad y la libertad se entrelazan de tal manera que la una no se entiende sin la otra; así, Alexis de Tocqueville (2002) cree que “los hombres serán perfectamente libres porque serán enteramente iguales, y serán perfectamente iguales porque serán enteramente libres” (pág. 123). Pensar la ciudadanía desde esta perspectiva puede significar superar la visión estrictamente legal, como el simple reconocimiento

4.- La ciudadanía flexible. Una respuesta integradora desde Seyla Benhabib al problema de los inmigrantes

José Gutiérrez, cabo primero del ejército norteamericano, murió en Irak el 4 de abril de 2003. Se trataba de un inmigrante guatemalteco indocumentado que llegó a los Estados Unidos tras el sueño americano y para lograr su integración al país del norte se incorporó al ejército; sin embargo, no es un caso aislado, se trata de una práctica común que ha motivado la creación de un proyecto de ley que le otorgue de forma inmediata la ciudadanía Norteamericana a los cerca de 37.000 efectivos que hoy defienden y dan la vida por un país que les niega la ciudadanía (Benhabib, 2004, p.151). La abolición del servicio militar obligatorio abrió la puerta para que muchos inmigrantes latinos quisieran incorporarse a las filas del ejército para luego conseguir la ciudadanía, lo que ha generado escándalo en el trato que en aquel país se les otorga a los inmigrantes, pues se trata de otro caso más donde la utilidad y conveniencia que tienen aquellos seres vulnerados es el criterio que los países adoptan para recibir o rechazar cualquier solicitud de permanencia o nacionalidad. Dice Benhabib (2004)

“Pese a ser la nación con más inmigrantes en el mundo, la concepción estadounidense de ciudadanía se ha mantenido llamativamente unitaria en cuanto a otorgar derechos políticos, al hacer que la naturalización sea una precondition para tener voz política. Esta política se defiende generalmente con el argumento de que, dado que el otorgamiento de ciudadanía a migrantes es bastante abierto, transparente y rápido en los Estados Unidos, no es injusto hacer que la adquisición de ciudadanía sea una precondition para tener voz política. (P. 152)

Sin embargo, los hechos mismos desmienten el argumento, pues existen cerca de 7 millones de inmigrantes indocumentados, muchos de los cuales aportan con su fuerza laboral al crecimiento y desarrollo económico del país sin que se les reconozca su voz política y por lo mismo condenados a una muerte civil. Las fallas burocráticas por un lado y la discriminación por el otro forman parte de los obstáculos que deben superar los inmigrantes indocumentados que encuentran en sus países de origen, alguna posibilidad de evitar la muerte civil, pues no solo conservan su derecho al voto desde el exterior, sino que además pueden ser candidatos y elegidos para cargos públicos.

La sociedad norteamericana, pesa a tanta inmigración y haber tenido la oportunidad de haber evolucionada hacia un trato más digno e igualitario, no ha dejado de ver en la inmigración una amenaza que degrada al extranjero, pues al no tener los mismos derechos del ciudadano, se convierten en un peligro nacional.

De esta manera, las sociedades cerradas como la norteamericana, que abre sus fronteras a los hijos de otra patria que van a morir por algo que no es su causa, orienta sus acciones hacia la degradación de los ciudadanos en virtud de tres principios soberanos que en palabras de Benhabib son insostenibles. Ellos son: 1) el pueblo es tanto el autor como el sujeto de las leyes, 2) El ideal de un demos unificado y 3) la idea de un territorio cerrado en sí mismo y autóctono sobre el que gobierna el demos. Lo que sostiene Benhabib es que la unidad del demos, no puede entenderse como algo dado sino como un proceso de autoconstrucción; la que no debe entenderse como una construcción territorialmente cerrada (interdependiente) sino, más bien, como un proceso de interdependencia y colaboración con los otros pueblos, la misma que ha impulsado el flujo de personas y la exigencia efectiva de los Derechos humanos. De esta manera, las sociedades que aspiren, no solo a entender la complejidad del mundo global y, además, adecuarse a él, tendrán que descartar la idea “obsoleta” de la “autoctonía territorial”.

En este orden de ideas, la reconfiguración del nuevo orden mundial requiere de un principio que reemplace a los ya citados. Se trata, de un principio de legitimidad que sostiene que los afectados por consecuencias de la adopción de una norma debe tener voz

en su articulación de las acciones humanas (no ciudadanas). La globalización, entonces, rompe con la idea de autogobierno, soberanía territorial, demos unificado, exacerbación de la nacionalidad tras el ideal de una identidad que ya no puede ser de otra manera que una narrativa vinculante. Así, Dice Benhabib (2004).

El demos democrático puede reconstruirse incorporando grupos sin voz o dando amnistía a inmigrantes indocumentados. Pero, si bien el alcance de la autoridad de las leyes puede ser alterado reflexivamente, es inconcebible que la legitimidad democrática pueda sostener sin alguna demarcación clara entre aquellos en cuyo nombre han sido aprobadas las leyes y aquellos para quienes las leyes no son obligatorias (p.155)

Con todo, no se pretende que las sociedades se abran a una “monarquía universal”, donde uno es libre y los demás obedecen, sino, más bien, a repúblicas que por su tamaño moderado, logre que sus miembros sean libres. En términos de la misma Seyla Benhabib, no se trata de fronteras abiertas o cerradas, pues ya se ven los inconvenientes que traen para la ciudadanía como tal, sino de fronteras porosas que permitan el ejercicio de los derechos y por tanto, la ciudadanía a los forasteros que, por su participación, aporte a la sociedad y cumplimiento de la ley, merecen ser tratados como ciudadanos. Para ser ciudadano, en la propuesta de una ciudadanía flexible, basta con el compromiso social y político que los extranjeros tengan en el nuevo territorio.

5.- Los derechos públicos y los intereses privados. Hannah Arendt y la respuesta a Charles Frankel

Por supuesto, para efectos de esta tesis, no será necesario hacer el minucioso recorrido que hace Marshall de los derechos. Basta con saber cómo algunos derechos civiles, políticos y sociales ponen en tensión constante no solo a los ciudadanos con su Estado, sino a los seres humanos con cualquiera de los Estados donde quieran fijar su residencia, pues la discusión de los derechos de ciudadanía se fueron convirtiendo en una discusión de derechos privados o del individuo que nada tiene que ver con la discusión de la ciudadanía como tal, ya que para que estos derechos sean de ciudadanía tendrían que ser derechos públicos.

Desde esta perspectiva, para entender el concepto de ciudadanía desde Arendt hay que ir a la distinción entre lo público y lo privado que ella plantea en sus textos pero específicamente en respuesta al documento de Charles Frankel titulado *Los derechos privados y el bien público* y que Arendt habla más bien de los derechos públicos y los intereses privados. Esta conversión a lo planteado inicialmente por Frankel obedece al cuestionamiento sobre todo de los derechos privados y las obligaciones públicas como si no hubiera derechos en el dominio público. Dice Arendt:

“Es cierto que esta ha sido la retórica común en occidente durante muchos siglos, aun en el nuestro, pero es un concepto que debo rebatir. Porque es necesario, creo yo, distinguir los derechos privados que tenemos como individuos, de los derechos públicos que tenemos los ciudadanos. En la intimidad de su hogar todo individuo está sujeto a las necesidades de su existencia y tiene derecho a ser protegido en la búsqueda de sus intereses privados; pero por virtud de su ciudadanía recibe una especie de segunda vida, además de la privada. Estas dos vidas, la privada y la pública, deben considerarse por separado, ya que son diferentes los objetos y principales quehaceres en cada caso (p.113).

Y es que los hombres toda su vida, según Arendt, se mueven dentro de lo propio pero también en el espacio público que sin ser de ellos, comparte con sus semejantes las preocupaciones típicas del ciudadano; ya que la distinción pueda resultar aparentemente odiosa, es la que evita que la intromisión de los intereses de la vida privada en la esfera pública y el bien público en la esfera de lo privado, pues en ambos casos lo que se encuentra son regímenes indeseables como la tiranía que no da espacio al individuo y por ende a lo privado y el totalitarismo que liquida la intimidad.

No obstante la distinción hecha entre lo público y privado hay gobiernos que se empeñan en controlar la vida privada de los ciudadanos, eliminando las posibilidades de la libertad política y la “felicidad pública”, una felicidad que ha disminuido en la vida moderna y cuya tendencia, por la sociedad de mercado, es a disminuir cada vez más. La sensación de que lo público es la casilla de votación, es lo más sintomático de lo que Arendt está denunciando, se insiste, la pérdida de la distinción entre lo público y lo privado. ¿Por qué es tan importante esta distinción? La verdad es que en el mundo privado los individuos son diferentes y en el mundo público, al exhibir sus diferencias, buscan elementos que los pueda igualar, algo común que se da entre los hombres que relacionan y se constituyen en iguales. Se pregunta Arendt, ¿Qué es lo que los iguala? La respuesta,

aunque simple, permite abrir nuevos espacios para la reflexión. Los ciudadanos pueden ser iguales ante la ley, pueden ser igualados por las tareas que les puede producir beneficios mutuos, la pregunta por la libertad y los espacios políticos para el diálogo y la acción, así como también la “armonía de intereses”, es decir, la armonía entre los intereses privados y los bienes públicos. En ese sentido no tendrían por qué chocar o rivalizar los asuntos privados y los públicos sino más bien armonizarse y complementarse. ¿Qué ha hecho la modernidad y que ha pasado con los gobiernos y los mercados posteriores? Han logrado que los intereses particulares sean mucho más urgentes que los bienes públicos y para que esto suceda han aislado a los individuos y los han hecho indiferentes ante los asuntos de la vida pública.

Hay un conflicto intrínseco entre los intereses de los individuos mortales y los intereses del mundo común que habitan; y la fuente de este conflicto está en la abrumadora urgencia de los intereses individuales. Para reconocer y abarcar el bien común se requiere no solamente autointerés civilizado [Es decir, reconciliación de intereses privados opuestos] sino también imparcialidad; dicha imparcialidad, sin embargo, encuentra en todo momento la resistencia de la urgencia de los intereses personales, que siempre son más urgentes que el bien común. La razón de esto es muy simple: esa urgencia protege lo que es más privado, los intereses del proceso de la vida misma (p.115)

Arendt no está del todo en desacuerdo que el interés privado persista en nuestras vidas, pues al fin de cuentas evita que la vida de los hombres esté permanentemente expuesta, lo que sería de todos modos insoportable. Su reparo va más por la urgencia de los intereses individuales que se extienden hasta la vida en común que comparten los ciudadanos. Así, el riesgo está en que con el menoscabo de la vida privada, los intereses públicos chocarán siempre con los intereses privados, dejando como único premio la felicidad que experimentan los hombres en el espacio público. La pregunta que plantea Arendt ahora es en torno a los derechos privados de los individuos que también son ciudadanos, pues entre los derechos privados, dice Arendt, está el de “estar solo” o el de “ocuparse de sus asuntos”; pero estas razones, que convirtieron a la política y la libertad en un lujo, ya no pueden ser las razones del ciudadano actual, pues no solo los derechos privados sino también los públicos deben ser la exigencia de cada ciudadano a la comunidad y a los gobiernos, pues el gobierno que se preocupe de la libertad de sus ciudadanos lo primero que promueve es la participación en los asuntos públicos y la exposición de sus intereses comunes. Así, cada Estado y cada gobierno evitarán llenarse de

Idiotas, es decir, hombres aislados preocupados de su propio proceso de vida. “El Estado verdaderamente libre entonces –aquel que respeta no solamente ciertas libertades sino que es genuinamente libre- es un Estado en el cual nadie es un Idiota en este sentido: Un Estado en el que cada uno toma parte, de un modo u otro, en lo que es común.” (Arendt, p.117)

Es probable que Arendt se haya lamentado que en este sentido, la modernidad recogiera no de la tradición griega sino de la romana, la idea de proclamar la propiedad privada como la esfera sacrosanta que surge de la idea de la santidad de la casa y del hogar y no el culto a lo público y a la participación. “Ciertamente, solo aquel que era propietario de su propia casa era considerado capaz de participar en la vida pública; la propiedad privada era condición sine qua non para la participación en la política” (p.117).

El error está en pensar que la propiedad privada, expresada en la base material adquirida tras la satisfacción de las necesidades de la vida, es suficiente para preparar a los individuos para ser ciudadanos. Hace falta mucha más que eso, como por ejemplo, la valentía de la que gozan todos aquellos que son capaces de exponerse a la luz de lo público sin sufrir un deslumbramiento, pues se trata de una exposición sincera que se comparte con otros hombres en los espacios de aparición. Lo que ha quedado para la época moderna y que hoy se hereda, no sin el lamento, es un espacio público reducido y un interés privado extendido. Dice Arendt: “En suma: En tanto que los gobiernos amenazan nuestros derechos públicos, nuestros derechos a la felicidad pública, la sociedad amenaza nuestros intereses y derechos privados. Además, dadas las necesidades de la producción moderna, algunos de estos intereses privados están organizados y tienen una influencia eficaz sobre el dominio público”.

Lo que necesita el ciudadano para seguir gozando de esta categoría, no es riqueza, ni propiedades, sino el resguardo de lo privado que se ve amenazado por el sector público y a su vez, los espacios comunes y de dominio público necesitan protegerse de los intereses privados que se han expandido, como dice Arendt, de la manera más brutal y agresiva.

6.- Desarrollo humano y migración

El fenómeno migratorio, manejado desde las oscuras fuerzas de la burocracia, no solo tiene como consecuencia la banalización de grandes masas de laborantes, sino el primer paso para la construcción de un gran ejército dispuesto a defender las grandes empresas y a justificar la mala conciencia de los empresarios. Un ejército de laborantes que no alzarán su voz en contra de la explotación ni en contra de los empresarios, pues su banalidad, dispuesta a defender la lógica del consumo, la alineación y la pérdida de la condición humana, defenderá en adelante la pérdida del juicio que permite, incluso, borrar a los ciudadanos del mapa político. Hombres egoístas que creen que algún día tendrán el poder y por lo mismo lo defienden, pero al final saben que nada hay para ellos. Es siempre la búsqueda de la perfección que se sabe no llegará, pero se asume como aquello que le da sentido a la terrible vida. Detrás de este ejército de laborantes no hay ideologías ni odios ni nada, y solo se explica cómo Arendt explicó el holocausto, como un déficit de pensamiento y una mera incapacidad de juicio que no tiene que ver con la incapacidad moral de los malos, sino a una característica de falta de pensamiento. Los obreros de hoy que no piensan y que solo laboran, no acumulan pensamiento ni resuelven nada, pues no reflexionan sobre sus acciones. Este egoísmo no es la soledad que Arendt caracteriza como el diálogo interior y la reflexión que fortalece la conciencia. Por el contrario, lo que se busca es al hombre falto de conciencia para que colabore con el mantenimiento de sistema del mercado devorador y deshumanizante.

Perder juicio se revela como un mal extremo en circunstancias extremas y por lo mismo, en lo cotidiano del juego del consumo, las personas lo ven como algo normal, entre ciudadanos normales que siguen las buenas costumbres sembradas por la sociedad de consumo. Estamos frente a seres sin conciencia que no son ni ideológicos ni políticos, son ciudadanos irreflexivos asimilados a la sociedad imperante. Ellos, los más abundantes, están siempre dispuestos a cerrar los espacios de diálogo que, bajo su mirada, son ineficaces e improductivos.

Los ciudadanos normales contruidos para la sociedad de consumo y que no muestran anormalidad, son ciudadanos ejemplares felicitados por las empresas y el Estado y son mostrados como el trofeo de la obediencia. Todos ellos son tolerantes del consumo, la estafa y el engaño. Normas invertidas para defender la empresa y proteger el poder de los pocos en contra de los muchos, pues con la falta de dialogo, los valores se invierten y terminan defendiendo lo que va incluso en contra de las buenas costumbres, aferrado a la orden de su patrón, de aquel que encarna y representa el poder oculto de la economía que solo busca acumular riquezas a expensas de empobrecer a los hombres. Se puede insistir en la idea que lo más grave de la migración controlada y regulada, no es la promoción de los hombres laborantes e irreflexivos, sino el ejército de hombres masa dispuestos a defender lo que los está acabando. Ellos, con su irracionalidad, van formando la barrera de contención y protección de la maquinaria que está consumiendo a los hombres y acabando con la libertad. Ahora, el nuevo imperativo. es consume hasta que te consumamos y entre más consumas más demoraras o alargaras tu deceso; en todo caso, quienes creen en esta lógica del consumo en reemplazo del ciudadano libre, morirán felices, en su ley, llenos de cosas materiales que no necesitan y en la soledad de su propio espacio construido para alejarse lo más posible de los demás, aquellos que ya han sido negados por el mercado y convertidos en una pieza más de una economía con un enfoque mecanicista, centrado en la vertiente del funcionamiento de la empresa de la empresa como una máquina, capaz de ignorar la subjetividad y el impacto que las personas tienen sobre la productividad. El enfoque mecanicista de la empresa, según Fontodrona (1998)

No hay especial interés por considerar que los implicados en esos procesos son personas, éstas son un elemento más de la compleja maquinaria. En este sentido, “no quedan recogidos ni los motivos de las personas, ni sus necesidades, ni las interacciones que no estén incluidas en el sistema productivo-distributivo”...el propósito de la organización, entendido estrictamente económico, ha podido especificarse a través de la dominante planificación estratégica, que conjuga las capacidades del sistema con la situación del entorno empresarial. Se trata pues de conseguir los mayores resultados posibles al menor costo. (p. 130-131)

En este tipo de enfoque empresarial, lo que más preocupa a la empresa es la rentabilidad, pero desde una mirada Antropológica y humana, los roles que las personas cumplen allí son de una automatización tal, que se rompe con toda posibilidad de diálogo entre ellos, dejando las motivaciones personales reducidas a la búsqueda de recompensas

externas (No de reconocimiento). En realidad, cualquier persona se puede preguntar: ¿Qué lugar ocupa la ética en este tipo de organización?

Los nuevos enfoques de una economía ética como la de Amartya Sen, quien con sus indicadores de pobreza ha cambiado la visión que se tiene del fenómeno, dice que “la pobreza debe concebirse como la privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos, que es criterio habitual con el que se identifica la pobreza” (Sen 2000, p. 114). Las ventajas de esta nueva visión parecen más que evidentes; por un lado la pobreza puede identificarse con la privación de capacidades, como algo intrínsecamente importante y no como la renta baja que resulta instrumentalmente relevante. Además, habrá que decir que la renta por sí solo no genera capacidades y por lo mismo la pobreza puede provenir de otros factores y puede verse influenciada por cualquier ideología dominante. Desde esta lógica de las ideologías dominantes, entonces, no es posible pensar en ciudadanía y sin ciudadanía no hay libertad política y sin esta libertad no hay desarrollo humano, pues no existen las mínimas condiciones para que los hombres se potencien en sociedad, pues hasta el desarrollo, visto desde la dimensión económica, tampoco aporta a la recuperación de los espacios de aparición y el equilibrio de todas las dimensiones que deben equilibrarse para generar un verdadero desarrollo.

6.1 El desarrollo socio-humanístico y las críticas al desarrollo económico.

“Una concepción satisfactoria del desarrollo
Debe ir mucho más allá de la acumulación de riqueza
y del crecimiento del producto nacional bruto
y de otras variables relacionadas con la renta.
Sin olvidar la importancia del crecimiento económico,
debemos ir mucho más allá” (Sen, 2000, p. 30)

“Desarrollo” hace referencia a un concepto acuñado por la modernidad y por el liberalismo económico del siglo XVIII, escuela que lo asumió (y volvió paradigma) como la aspiración social al crecimiento material (económico) soportado justamente por el flujo de la tecno-ciencia en el ámbito cotidiano y por la libertad (jurídica e ideológica) para el intercambio de bienes y servicios.

En sentido socioeconómico el desarrollo se entiende como el tránsito de condiciones de vida precarias (en términos de poco acceso a bienes y servicios o en términos de su limitación tecnológica) a condiciones de vidas superiores (en términos de acceso y disfrute de bienes y servicios ofrecidos de manera acorde con las posibilidades de la tecnología). En sentido amplio, el desarrollo se entiende como el avance de estadios limitados de un sector de la realidad social y del conocimiento, a estadios superiores. La dimensión de temporalidad en este caso es recurrente: el desarrollo es aspiración, es futuro (a menudo objeto de acciones de planeación); el atraso es pasado, es condición de la realidad no atendida por la tecno-ciencia. En sentido económico (concepción paradigmática) la noción de “desarrollo”, en todo caso, connota crecimiento material, simboliza Progreso, esto es, acumulación. Es, en última instancia, la confianza del hombre moderno en la ciencia y en la tecnología como panacea para todas las dificultades de supervivencia, de hábitat y de infraestructura privada y pública, individual y colectiva. El desarrollo, como el operacionalizador del proyecto moderno, es en suma, el concepto en que se materializa el paradigma antropocéntrico de la modernidad.

Desde la perspectiva de Augusto De Franco (2002) , el desarrollo además se concibe como un ideal cuya materialización ha sido prolongada por los países llamados del primer mundo; es decir, Europa occidental y Norteamérica constituyen los parámetros con los que se miden las condiciones de vida de los demás países, considerados o “subdesarrollados” o en “ vía de desarrollo” (p.12). Aquellos, dado su dominio de la economía global, efectúan empréstitos a los demás países y no solo establecen las condiciones de pago (servicio a la deuda), sino que además imponen en lo que se debe invertir , y exigen además como contraprestación facilidades de inversión para sus industrias locales (locales para los países dominantes, multinacionales para los países en vía de desarrollo); por este flujo de condiciones, los países del tercer mundo perpetúan su dependencia, es decir , su condición de consumidores. Desarrollarse, pues, para un país del tercer mundo, consiste en alcanzar el nivel material de vida de los países que ya lo alcanzaron; sin embargo, la estrategia utilizada ha ido en contravía de los requerimientos del tercer mundo, pues los profesionales preparados y con una capacidad superior, han decidido emigrar hacia el primer mundo; en principio, con la intención de estudiar y nutrirse de los avances tecnológicos para luego aplicarlos en sus países de origen

(subdesarrollo). Son hombres y mujeres que salen de sus países con la promesa de regresar con nuevos conocimientos que aporten al desarrollo de sus pueblos; no obstante, las condiciones que encuentran en el primer mundo hacen que terminen quedándose y aportando sus conocimientos a los países receptores. Esto aumenta la brecha entre el desarrollo y el subdesarrollo, pues los que pueden investigar y transformar la realidad, terminan aportándole al primer mundo.

Pero las condiciones descritas de la dependencia de los países subdesarrollados con los desarrollados, corre también para los individuos que tienen también la idea de que el desarrollo es material; lo que a la postre, crea más dependencia. De todas formas, este paradigma de los bienes materiales como desarrollo se ha convertido en el motor de la movilidad humana y, sin ser el único, parece, por lo menos, el más importante.

Sin embargo, esta concepción paradigmática del desarrollo ha comenzado a derrumbarse en virtud de que I) El desarrollo es histórico, es decir, está sometido a las variables del espacio, tiempo, capital natural y capital social, en suma, es relativo a condiciones particulares de vida de un conglomerado social; II) Los países en vía de desarrollo presentan condiciones específicas de vida, irrepetibles, por lo tanto, deben encontrar caminos específicos y coherentes con sus condiciones de vida (material e inmateriales como propuesta que está a la base de los nuevos paradigmas del desarrollo.);

III) la crisis de la modernización vivida por los países del primer mundo demuestra que copiar sus procesos de desarrollo no es ni deseable ni posible; IV) el paradigma economicista del desarrollo favorece la perpetuación del dominio de los países del primer mundo sobre los demás y su continuidad es la continuidad de la pobreza para los países “no desarrollados”.

Esta tensión que se ha tejido entre el desarrollo y el subdesarrollo no permite que la migración sur – sur se vea como una alternativa de desarrollo humano y si como un tránsito entre el subdesarrollo y el desarrollo. Chile, por ejemplo, no obstante marcar una clara diferencias con otros países de la región, no deja de ser un país de tránsito para los nuevos flujos migratorios, trayendo consigo, un sin número de inconvenientes que no permiten que los inmigrantes desplieguen todo su potencial, ya que se encuentran a la espera de una gran oportunidad que en muchos casos no llegará y quedará convertida, tarde o temprano, en una frustración.

Desde una perspectiva, es necesario rastrear el desarrollo de los pueblos latinoamericanos desde documentos históricos, crónicas, libros, periódicos; así como también formas de vida y de relacionarse al interior de los pueblos y entre los países. Todos esos referentes empíricos van desde invenciones, obras de infraestructura, referentes empíricos de civilización y/o cultura, disputas políticas, filosóficas, científicas y aun a través de guerras, amores y desamores, en suma, en el modo de ser y de hacer de los seres humanos en el día a día. Desde esta mirada, nadie dudaría que la migración es una gran oportunidad de desarrollo humano y fortalecimiento de las relaciones entre los países de la región. Darse el tiempo para este descubrimiento, permitiría cambiar la visión que se tiene de la migración sur- sur como una migración de tránsito y pasar, definitivamente, a la noción de que el desarrollo que necesita la región se tiene que potenciar desde aquí mismo. Por lo pronto, se tendrá que trabajar en una noción de desarrollo que integre otras esferas y no solo la económica, donde, tal vez, existe una mayor brecha entre el desarrollo y el subdesarrollo. En este sentido, la propuesta de Mario Bunge puede ser interesante y dar luces a estrategias de cambio.

6.2 El desarrollo social integral.

Desde este lugar se pretende asumir que el concepto desarrollo supone el desarrollo del ser humano en sus múltiples dimensiones (cultural, biológica, económica, política, psicológica). Incluso, en el lenguaje cotidiano es común encontrar que desarrollo significa desarrollo del ser humano, pues se argumenta que el desarrollo solo tiene sentido en función del ser humano.

No obstante, ha de aclararse aquí que si bien el desarrollo siempre se plantea en función del ser humano, a menudo se desconocen las diferentes esferas que configuran lo humano o se privilegia una en desmedro de las demás. Suelen hacerse inversiones infraestructurales a nombre del desarrollo del ser humano, y sin embargo, termina por desconocerse el fin y relievándose solo el medio; tal es el caso de las ejecuciones presupuestales que solo se ponderan por los montos de inversión en infraestructura, ignorándose el aporte de ellos al desarrollo. Es decir, siempre habrá de reconocerse cuando el hombre se considera un fin entendido en dos dimensiones: como propósito del desarrollo y como ser en proceso de humanización, o cuando simplemente se reduce a la condición de medio, es decir, como justificador de los ingresos ejecutores de proyectos de desarrollo, práctica común en sociedades gobernadas con criterios clientelistas y economicistas.

El desarrollo social integral se entiende aquí como desarrollo socio/humanístico, como aquel que hace referencia a los planes, programas y proyectos que conciben al ser humano como un fin (consideradas todas sus esferas) y que socialmente contribuyan a que el ser humano pueda desplegar todo su potencial humano. Esta premisa permite plantear que lo social es el todo integrado por las esferas económica, biológica, política y cultural. Permite, además, entender que desarrollo socio/humanístico es una categoría que tiene connotación de integralidad. Bajo esta categoría de desarrollo también se inscribe el enfoque de las capacidades de Amartya Sen que busca que el desarrollo se entienda como entregar oportunidades reales a las personas para desplegar sus diversas libertades, desde libertades tan fundamentales como no morir prematuramente por falta de una buena

asistencia sanitaria hasta la libertad de participar en las decisiones políticas. (Sen, 1999; 2000; 2010)

Así, el modelo de desarrollo como crecimiento económico, llamado por muchos *Economicismo*, o falsa idea de desarrollo, ha sido reevaluado o puesto en duda, como el paradigma en la última década, al punto que hoy se le considera como una de las cinco dimensiones del desarrollo, tan importante como las demás. “Lo esencial es que la influencia del crecimiento económico depende mucho de cómo se utilicen los *frutos* de ese crecimiento económico.” (Sen, 2000, p. 64). El análisis de Mario Bunge (1998) al respecto, muestra que históricamente el desarrollo social ha sido mirado como desarrollo económico, como desarrollo biológico, como desarrollo cultural, como desarrollo político y, recientemente, como desarrollo integral (p. 18). Un proyecto de inversión social que enfatiza o privilegia una de las esferas en detrimento de las demás es lo que en términos de Bunge origina el desarrollismo; al contrario, una correcta comprensión de la sociedad es aquella en la que se plantea que las cuatro primeras dimensiones del desarrollo deben potenciarse, concepción que Bunge denomina “concepción integral del desarrollo”, es decir, desarrollo social integral esto es, Desarrollo social y humano.

Bunge (1998) concibe la sociedad “... como un sistema compuesto de cuatro subsistemas principales: el biológico, económico, cultural y político.” (p.20). Consideraciones más recientes tomadas de nuevos enfoques del desarrollo social, establecen que la exclusión constituye el mayor indicador de pobreza. “En el mundo en desarrollo, los discapacitados son con mucha frecuencia los más pobres entre los pobres desde el punto de vista del ingreso” (Sen, 2010, p.288). El desarrollo social, en esta perspectiva, es construcción de fuerzas sociales de inclusión, es decir, se traduce en el empoderamiento de los seres humanos. Ahora bien, ¿en qué consiste cada dimensión del desarrollo? El desarrollo biológico se entiende como la solución de las necesidades básicas en salud, alimentación, vivienda, vestuario entre otros. El desarrollo económico se entiende como crecimiento económico, desarrollo de infraestructura y productividad industrial.

Por su parte, el desarrollo cultural se entiende como producción y circulación de bienes y servicios culturales, así como generación, difusión y apropiación del

conocimiento. Finalmente, el desarrollo político se entiende como la posibilidad de ejercer los derechos y el conocimiento de los deberes civiles, además, como la estructura de poder de las organizaciones al nivel del estado en pos de la racionalidad moral, en donde se considere el principio de la justicia, el de imparcialidad y el de libertad. En este contexto y con sobradas razones, la migración aporta al desarrollo de la dimensión cultural, por la inclusión que genera y al desarrollo político porque obliga el reconocimiento de los derechos del otro que, independiente de su lugar de nacimiento, se dispone a hacer aportes importantes a la sociedad receptora. Concebir estas dimensiones como un circuito interactuante en la dinámica social, se reitera, es lo que se entiende por dimensión integral del desarrollo social. Esto será posible en la medida de que los Gobiernos y las sociedad entiendan la importancia de la diversidad, el respeto a la diferencia y la inclusión de todos aquellos que buscan potenciarse como seres humanos. Será importante, además, acceder a nuevos y más conocimientos en pos de una mejor sociedad.

Al respecto habrá que insistir en estrategias que frenen la fuga de talentos hacia el mundo desarrollado, ya que el aporte de sus capacidades tiene un efecto positivo en los países receptores (Estados Unidos y Europa) y un efecto negativo en Latinoamérica. Si bien la globalización puede permitir que todos los países se beneficien de los talentos humanos, la circulación de estos talentos no es simétrica, en el sentido que la mayoría de ellos se quedan concentrados en los países que ofrecen mejores condiciones para la investigación y el desarrollo. Esto quiere decir que el capital científico y tecnológico tiende a concentrarse en los países tradicionalmente productores, perpetuando el consumo y la dependencia, a todo nivel, de los países subdesarrollados. Lo que debería promoverse, pero no se hace, es el intercambio de innovadores y científicos para que el conocimiento se transfiera de forma equilibrada entre todos los países. En ese sentido la emigración, en cualquier dirección, no sería una mala cosa y contribuiría al desarrollo social integral, es decir, al equilibrio entre las dimensiones que lo componen.

Si bien es cierto que los países subdesarrollados y los más pobres, tienden a invertir menos en investigación, el que los científicos y los innovadores no abandonen la región, puede impulsar políticas de mayor inversión en educación e investigación. En un principio

los resultados serán modestos, pero irá creciendo el apoyo a la investigación y a la innovación, al tiempo de crear un clima propicio para el retorno de los emigrados. Hasta el día de hoy, no hay políticas de retorno claras. Esfuerzos como los que hace Colombia, para repatriar a Doctores, son insuficientes, ya que centran su política en la garantía de unos ingresos modestos por dos años, tiempo en el cual el científico tendrá que volver a construir sus redes sociales y académicas. Se esperaría que, en paralelo a la ayuda económica, el país tenga proyectos de investigación y desarrollo que involucre a los emigrados, quienes reforzaran los diferentes capitales del desarrollo. No obstante, se insiste, en que las políticas de retorno, para que sean una gran oportunidad para acrecentar los capitales de desarrollo, tendrán que ser muy atractivas, no solo en lo económico, sino en las oportunidades de investigación y desarrollo profesional; esto quiere decir, oportunidades de innovación y trabajo creativo en sus países de origen.

6.3 Capitales del desarrollo

Las teorías del desarrollo han evolucionado casi a la misma velocidad a la que se ha transformado el mundo, debido básicamente a la revolución de la tecnología y con ella las comunicaciones, lo que trae como consecuencia la posibilidad de acceder a la información en tiempo real. La literatura disponible muestra que las teorías del desarrollo de una comunidad o nación, van desde su concepción más primitiva -capital natural- hasta lo que se ha denominado capital social.

Las teorías del desarrollo en un principio consideraban el capital natural -constituido por los recursos naturales y ambientales de una región- como el determinante básico del desarrollo. Luego, se incluyó el capital físico, constituido por los instrumentos y herramientas que los hombres crean para aumentar su productividad. Después, se incluyó el capital tecnológico, que consiste en la utilización eficiente del capital físico. Sin embargo, esas condiciones parecían no ser suficientes para explicar el desarrollo. El punto era que, aun con todas esas condiciones presentes, el modelo explicativo adolecía de vacíos, pues se limitaba a la descripción de lo material e ignoraba el componente humano, entonces hubo que incluirse el capital humano (entendido como la posibilidad que tienen las personas de

acumular conocimiento a lo largo de sus vidas, en la cual influían ciertas condiciones de su entorno tales como su nivel educativo, sus condiciones de salud y nutrición, sus posibilidades de acceso a la información y de desarrollar sus capacidades) para tratar de completar el cuadro explicativo del desarrollo.

Posteriormente se incluyó el capital cultural, un concepto fuertemente asociado al nombre del sociólogo francés Pierre Bourdieu. El capital cultural se entiende como “el conjunto de tradiciones, mitos y creencias, lenguaje, relaciones sociales, modos de producción y productos inmateriales (literatura, pintura, danza, música, etc.) y materiales, específicos a una determinada comunidad (por ejemplo, solo los indígenas Kunas son capaces de fabricar las coloridas molas textiles del archipiélago de San Blas, en Panamá) (Boisier, 1999, p. 45)

En el análisis de Augusto De Franco (2002) entorno a los factores definidores del desarrollo, análisis claramente influenciado por la concepción sistémica de la sociedad, el desarrollo depende de manera predominante de la acumulación de capital humano (definido ante todo como la capacidad para el desarrollo de iniciativas individuales, lo que en el lenguaje económico se conoce como capacidad emprendedora) y de “capital social”. Si ha de entenderse el desarrollo social como un sistema, será comprensible que el mejoramiento de la infraestructura y la distribución de la riqueza no serán suficientes si no hay simultáneamente crecimiento de capital humano y, sobre todo, capital social.

El capital social, en palabras De Franco (2002), “son los modelos de organización y los modos de regulación directamente involucrados en la capacidad de las sociedades de cooperar , formar redes, regular sus conflictos democráticamente, y en definitiva, de constituirse como comunidad [...] son conexiones en red, constituidas a partir de valores compartidos y objetivos comunes y que se refieren a la manera en que las personas conviven – a las emociones y a las razones por las que permanecen juntas, a la forma en que se relacionan y al modo en que regulan sus conflictos y se conducen colectivamente.” (p. 9-10)

Visto desde otro punto de vista, el capital social está integrado por los escenarios de participación de los individuos, por la cultura organizacional y política de una comunidad, por el tejido orgánico (no visible para muchos) que le da sentido al acervo cotidiano. O, como diría también Partha Dasgupta (2007) ", "el capital social es una amalgama de ciertas características de la organización social, tales como la confianza, las normas, las redes de contactos, y con mayor generalidad, las relaciones de largo plazo que pueden mejorar la eficiencia colectiva de una comunidad, no solo facilitando la acción coordinada, si no también permitiéndole a la gente llevar a cabo acciones cooperativas para el beneficio mutuo".

El desarrollo concebido en términos de capitales (natural, físico, cultural, humano, y social) de nuevo nos conduce a una concepción integral de la sociedad. Ensayando una conjunción de la propuesta de Bunge con los diferentes conceptos de capital, tendríamos que:

- I) La esfera económica estaría integrada por el capital natural, el capital físico y el capital tecnológico;
- II) La esfera biológica integrada también por el capital natural y por el capital cultural.
- III) La esfera política estaría integrada por el capital social, y
- IV) La esfera cultural estaría integrada por el capital humano y por las distintas formas de capital, en tanto determinan los modos de hacer y de ser de un colectivo social.

Como puede apreciarse, resulta difícil establecer las fronteras entre las esferas del desarrollo y los diferentes tipos de capital en virtud de dos razones; primera, el carácter articulador de la cultura que permea todas las formas de capital y todas las esferas de la sociedad (incluyendo el capital natural, no en tanto construcción, si no en condición inicial para la creación de hábitos de supervivencia, y luego costumbres, micro y cosmovisiones); y segunda, por cuanto el capital cultural y la cultura como el elemento que la constituye puede ser objeto de dos lecturas diferenciadas, por un lado debe entenderse la cultura como un conjunto de particularidades que son propias de un grupo social territorialmente definido y en tal sentido, " puede llegar a producir, al final de una cadena de prácticas sociales

históricas, bienes y servicios particularizados y cada vez más valorados por la clientela internacional” (Boisier, 1999, p. 45). Por otro lado debe entenderse la cultura como cultura de desarrollo, esto es, “el conjunto de actitudes hacia el trabajo, el ocio, el ahorro, el riesgo, la cooperación, la competencia, etc.” (Bourdieu, 1994).

Por supuesto, la lectura que se hace desde el fenómeno migratorio a la cultura es la segunda, o sea, aquella que habla de un conjunto de actitudes sin que se mencione, necesariamente, la identidad territorial, que por lo demás, resulta excluyente y particularizante. En este sentido, la cultura como eje articulador de los capitales del desarrollo no puede ser otra que, aquella capaz de articularse ella misma y también a otra culturas. Así, la interculturalidad que se presenta no puede tener una actitud de desprecio o indiferencia, como tampoco ser condenatoria o de conquista; debe entender, ante todo, que el dialogo intercultural no plantea la victoria de una sobre la otra, pues más que el dominio, lo que se descubre es la necesidad de tolerancia y aceptación. Aunque resulte paradójico, la diferencia reafirma la identidad cultural y lo que queda por hacer es emprender un viaje hacia el descubrimiento recíproco y la influencia de una cultura sobre la otra. Desde esta perspectiva, la interculturalidad no es más que el esfuerzo recíproco del estudio y permanente descubrimiento del otro; pero no del otro por “fuera de”, sino “incorporado en”. De esta manera, la migración alimenta el capital cultural de los pueblos y hace importantes aportes a las otras esferas (económica, biológica y política).

Así, la concepción del desarrollo se ve como desarrollo social integral o como desarrollo socio/humanístico, consistente precisamente en la relevancia asignada a la acumulación de los tipos de capital y a la interacción de las distintas esferas sociales necesariamente complementadas desde la interculturalidad. El reconocimiento de esta multiplicidad de factores, tiene varias consecuencias:

i) Reconocer las profundas interrelaciones entre los diferentes capitales del desarrollo es una de las condiciones para la planeación moderna. Ese reconocimiento implica abordar los problemas del desarrollo desde una perspectiva integral, teniendo en cuenta el impacto que puede tener el desarrollo de uno de los capitales sobre los demás. Hoy se ha eliminado

la dicotomía entre el desarrollo social y el desarrollo humano individual. Se ha comprobado que el proceso de crecimiento económico no necesariamente tiene que ser un proceso depredador del medio ambiente. La antigua discusión entre la primacía del “crecimiento económico” o del “desarrollo social” se ha integrado en un nuevo concepto.

ii) El protagonismo del desarrollo cambia de centro, ya no es el estado y el sector público el actor principal, si no la sociedad integrada en todos sus sectores. Y por la misma razón ya no es la nación, si no la región (y la localidad), el espacio, (y la vivencia) desde donde se construye el progreso y el desarrollo de los individuos.

iii) La concepción del desarrollo basada en la primacía de la esfera económica, se modifica. Una concepción compleja y sistémica debe ser el principio de la planeación del desarrollo. En esta concepción, ha de tenerse en cuenta un factor exógeno de primerísima importancia: la globalización de la economía y la mundialización de la cultura con sus efectos sobre las dinámicas regionales y locales, así como el impacto del desarrollo sobre el ambiente.

7.- La migración: Obstaculizador o potenciador del desarrollo global y local.

El fortalecimiento de las condiciones locales de la población, es decir, el desarrollo pensando a partir de las propias condiciones culturales y sociales, constituye el eje articulador de los proyectos de desarrollo regional. Las características de la postmodernidad, entre las cuales se encuentra el reconocimiento de la multiculturalidad, es decir, la igualdad como especie en el reconocimiento de las diferencias étnicas (que se traduce en el principio: somos iguales en tanto somos distintos), legitiman el principio del desarrollo regional; sin embargo, y pese al reconocimiento postmoderno de la multiculturalidad, la globalización como el hecho articulador del mundo actual, constituye una variable trascendental en la planeación del desarrollo local, bien sea que se asuma como un obstáculo o bien que se asuma como un potencializador. En las líneas que siguen, se intenta plantear las características de la globalización y sus efectos culturales, así como

las posibilidades o los obstáculos que representa para la planeación del desarrollo regional. Por supuesto, el que la migración obstaculice o potencie el desarrollo regional y global, dependerá de la atención que en el plano nacional e internacional se le dé al fenómeno migratorio. El informe de la OIM (2014) es claro:

Se requiere mayor atención y esfuerzo para evaluar el potencial en materia del desarrollo de la migración sur-sur en los planos nacional, regional e intrarregional. La atención debe ir acompañada de actividades destinadas a consolidar los efectos positivos y mitigar algunos de los efectos negativos vinculados a esa tendencia de la movilidad de las personas mediante una mayor incorporación de las políticas y procesos migratorios en el ámbito del desarrollo.

Pensar en mitigar los efectos negativos y consolidar los positivos, permitiría creer que la migración, sur-norte o sur-sur, es una gran oportunidad que los países tienen para implementar nuevos mecanismos de cooperación bilateral y multilateral. La CEPAL (2011), “destaca que permitiría develar desplazamientos y los procesos de integración regional, lo que implica cuestionar que tipo de migración se está dando y qué papel juegan los flujos laborales y la migración como expresión particular de tales procesos de integración regional, planteándose oportunidades para pensar en nuevos mecanismos de cooperación bilateral y multilateral” (P.422).

Los obstáculos para el desarrollo se presentan desde la mirada que ve en la migración una amenaza para la soberanía de los pueblos, un peligro en cuanto a tráfico de drogas y de personas; así como también, la competencia por el empleo, la dignidad y los derechos, sobre todo los sociales, donde los recursos y los bienes son siempre escasos. Así, la migración se convierte en sinónimo de problemas, violencia, discriminación, persecución y xenofobia; sin mencionar los problemas ambientales que trae la presencia de tanto extranjeros en algunas zonas del país. Pero, por otro lado, la migración trae consigo la posibilidad de mejorar aspectos políticos y culturales en los países receptores, al tiempo de descomprimir laboralmente al país de origen. Se insiste: Si bien la migración se asocia a problemas de toda índole, también trae consecuencias positivas como el flujo de personas calificadas que pueden cubrir vacantes en algunas áreas profesionales. En Chile, por ejemplo, la presencia de médicos, enfermeras y odontólogos, ha permitido mitigar el déficit de profesionales de la salud que se tiene en este país.

De tras de los migrantes, llegan inversionistas del país de origen, lo que marca una clara tendencia hacia el aumento de acuerdos comerciales y el aumento de las exportaciones e importaciones entre los países involucrados. Sin embargo, más allá de los acuerdos comerciales, se insiste, lo más importante es el nuevo tipo de comunidades que se crean, donde se puede pensar en una inclusión verdadera y una pluralidad real que disminuya los riesgos de tráfico de drogas y personas, así como de explotación de trabajadores extranjeros, pues América latina pasara de ser una región de nadie, a ser una región de todos y para todos. Llegar a este nivel de compromiso resultaría del todo provechosa para el desarrollo regional; pues el trabajo que un latinoamericano haga o alguno de los países de la región, será para beneficio de la región misma. Cuando los gobiernos, las empresas y la sociedad civil entiendan el nivel al cual se debe llegar con la migración sur-sur, se podrán desarrollar proyectos conjuntos y políticas de desarrollo que apunten al fortalecimiento de la región y el mejoramiento en la conectividad de los países, porque no hay que olvidar que en la migración sur-sur se encuentran la mayoría de los 20 corredores migratorios más importantes del mundo (Perú-Chile, Bolivia-Argentina, Venezuela-Colombia, Colombia-Ecuador, entre otros). Esto último, antes de plantearlo como una preocupación, hay que verlo como un desafío para la creación de nuevas políticas migratorias de la región, fortaleciendo de paso las políticas de interdependencia y de desarrollo conjunto.

El desarrollo local, desde la migración, implica entre otras cosas, dejar a un lado el discurso de exclusión que protege soberanías desfasadas y contrarias de lo que el mundo global requiere. Hoy la exclusión es un fenómeno generador de pobreza, mientras que la inclusión genera oportunidad y desarrollo. Insistir en la exclusión como mecanismo de protección de la soberanía, significa, entre otras, reproducir la arbitrariedad con la que las policías de frontera actúan, la ausencia de políticas migratorias, el desconocimiento de las garantías básicas de las personas, la desintegración regional, el enfoque de la migración como un problema y no como un factor de desarrollo económico, político, social y biológico.

Insistir en la negación del otro (latinoamericano) es insistir en dividir la región, lo que implica, de paso, aplazar el desarrollo humano. Según la CEPAL (2007):

La negación del otro constituye una marca secular de ciudadanía incompleta en la región. En América latina, los procesos de conquista, colonización y desarrollo van unidas a una persistente negación de plenos derechos a grupos marcados por la diferencia racial, étnica y cultural. Por tratarse de una región pluriétnica y pluricultural, los indígenas, la población de origen africano y otros grupos sociales sufren distintas formas de discriminación o exclusión. (p. 9)

En el marco del desarrollo regional y la migración sur-sur, el desafío está en eliminar la discriminación hacia aquellos que nos han dado historia e identidad, para lograr una verdadera integración, no solo hay que permita visibilizar a aquellos que la sociedad actual ha querido invisibilizar, sino que, además, entregarles un status de igualdad con la población blanca.

8.- Del desarrollo como acumulación: La crítica de Morin a la economía como paradigma del desarrollo.

El desarrollo entendido como acumulación y como progreso (como avance material de un punto cero a un punto ene), constituye el centro de la discusión de Morin (1999) por cuanto excluye la dimensión ética y antropológica del ser humano, es decir, por cuanto esta concepción alberga en su interior un concepto de subdesarrollo.

Replantear esta concepción del desarrollo implica, además, identificar los supuestos científicos y tecnológicos en que se soporta, así como la concepción del mundo, de la vida y del ser humano que la inspira. El rumbo que describe el texto de Morin, es justamente ese. En primer lugar, alimenta la tesis según la cual la evolución de los conceptos de mundo, vida y de ser humano ha sido resultante de la evolución teórica de disciplinas científicas y tecnológicas con una conclusión: la tierra es única, la vida es única, el ser humano es único porque su unicidad está dada por aquellas. No obstante, esta unicidad ya no es más protagonista de la escena universal, sino que apenas asume un modesto papel de reparto en ese escenario: la tierra, con todo lo que la habita, es apenas una partícula

flotando en un universo de estrellas y galaxias en expansión, de agujeros negros y de universos de antimateria. Es el tránsito del universo, al decir de Morin.

La mundialización de los conceptos de vida, tierra y humanidad, a su vez ha generado la relativización de las teorías totalizantes del desarrollo de la sociedad. El paradigma del desarrollo como acceso al mercado de libre competencia, así como el paradigma del desarrollo como socialización de la producción y como participación social en ella, han fracasado. Otro tanto ha sufrido el paradigma del bienestar para todos fundados en el avance de la ciencia positiva, de la tecnología y de la industrialización, así como el de estado-nación. Finalmente, el paradigma de la occidentalización del mundo también ha eclosionado, en su concepción del desarrollo habita una concepción de subdesarrollo, pues tener más, atesorar más no ha hecho más feliz a occidente.

La argumentación de Morin señala la consecuencia de la disputa entre naciones y culturas por hacer ecuménica su concepción del desarrollo y por tener acceso a más y mejores bienes de consumo: el armamentismo, el expansionismo armado, el imperialismo y, luego, el fraccionamiento, el fundamentalismo religioso y el segregacionismo étnico. El texto de Morin es abundante en información histórica que da cuenta de la belicosidad extrema del ser humano en función de la defensa de concepciones del desarrollo.

Los países del tercer mundo, han soportado la terrible condición de colonias y sufrido su tránsito a la independencia y no al desarrollo, al mismo tiempo, y quizás como consecuencia del saqueo a que fueron sometidos, sus posibilidades de ser admitidos en un concierto mundial de la cultura, se han visto limitadas.

No obstante, el proceso de colonización y descolonización apenas constituye un problema menor. El problema mayor lo constituye justamente el instrumental bélico con que los países colonialistas defendieron sus dominios contra quienes quisieron disputárselos. Las guerras imperiales del siglo XIX, las guerras mundiales del siglo XX, las guerras étnicas o la balcanización de la Europa del Este, las guerras entre oriente y el grupo de los siete (a nombre de la religión, de los derechos humanos, de la defensa de la paz

mundial, de la defensa de la paz cultural o de la propiedad del petróleo), pese que se han hecho a nombre de la defensa de una concepción del progreso y del desarrollo, han desnudado un hecho pavoroso, descrito por Gabriel García Márquez de la siguiente manera: “Hoy 6 de agosto de 1986, existen en el mundo más de cincuenta mil ojivas nucleares emplazadas. En términos caseros, esto quiere decir que cada ser humano, sin excluir a los niños, está sentado en un barril con unas cuatro toneladas de dinamita, cuya explosión total puede eliminar doce veces todo el rastro de vida en la tierra.” (García, 1986, p.8)

A nombre de la defensa del progreso y del desarrollo, occidente ha acumulado un poder de destrucción de la tierra, un destino de Damocles que no solo pone en duda la concepción misma, sino que además exige un replanteamiento del ordenamiento humano más allá de toda noción de estado-nación. Y no solo por el poder destructivo acumulado, sino por la consideración de la naturaleza como despensa, como recurso, que ha amenazado el orden ecológico, es decir, el soporte de la vida. En estas condiciones, el desarrollo sustentable no es más que una contradicción y hacen pensar, con angustia, en la legitimidad de las angustiantes preguntas de Morin “¿Estamos irremediablemente comprometidos en una carrera hacia el cataclismo general? ¿De qué parto esperamos la salida? ¿O bien continuaremos, para bien o para mal, avanzando hacia una Edad Media planetaria en los conflictos regionales...? (Morin, 1999, p. 113)

Por esta vía argumental propone lo que a nuestra manera de ver constituye su tesis frente a la concepción de desarrollo “La toma de conciencia de nuestras raíces terrícolas y de nuestro destino planetario es una condición necesaria para realizar la humanidad y civilizar la tierra.” (Morin, 1999, p. 115) Esto significa que el proceso de hominización no está concluido, y quizá nunca concluya. Esto significa que para alcanzarlo debe replantearse la concepción del desarrollo y adoptarse una concepción de la tierra como patria, es decir, como fuente de mito fundacional y sentimiento heroico, significa, además, la necesidad de fundar el ordenamiento mundial en el respeto por la diversidad cultural (somos iguales en tanto somos humanidad y en tanto somos distintos) y en una concepción

de naciones-estado comunitarios. Esto significa que el destino de la especie humana no puede centrarse en la idea de progreso material.

La conclusión de Morin (1999), con base en los argumentos expuestos, quizás no es nueva, lo que no le resta valor. “El desarrollo debe concebirse de manera antropológica. El verdadero desarrollo es el desarrollo humano (...) el desarrollo en el sentido que le hemos dado, supone la ampliación de las autonomías individuales a la vez que el crecimiento de las participaciones comunitarias, desde las participaciones locales hasta las participaciones planetarias. Más libertad y más comunidad, mas ego y menos egoísmo.” (p. 121)

Desde otra perspectiva, acorde con la crítica a la concepción de desarrollo como acumulación, está la teoría de C. B. Macpherson (1979): La teoría del individualismo posesivo. Según Macpherson todo el pensamiento liberal está influenciado por los siguientes postulados: “la sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles. [...] La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y (por tanto) para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos.” (p. 226). Así, en una sociedad posesiva de mercado, en la cual se materializan estos postulados, “todos los individuos tratan racionalmente de elevar al máximo sus ganancias y algunos individuos tienen más energía, capacidad o bienes que otros” (Ibid, p.56). En una sociedad posesiva de mercado los individuos siempre buscan acumular más y más cosas sin preocuparles las consecuencias nefastas de su acumulación ilimitada.

9.- Los derechos del ciudadano y la vulnerabilidad de los inmigrantes

El rostro del inmigrante es el rostro del otro diferente y ajeno que puede ser reconocido por aquellas cosas que los ciudadanos del país receptor no quieren ser o no aceptan. Es el otro con necesidades, con hambre, sin trabajo, de un país con menos desarrollo y cuya vulnerabilidad contrasta con la invulnerabilidad de la policía que los recibe en frontera o aeropuertos internacionales y cuya función no solo es hacer respetar las

leyes de inmigración sino mostrar la fuerza, la soberbia soberanía de los dueños de casa que de entrada establecen relaciones asimétricas con un flujo migratorio cada vez más vulnerado y vulnerable, pues la atención, puesta en lo económico, por un lado y la seguridad por el otro, distraen la atención de la responsabilidad o irresponsabilidad política y moral que tanto los inmigrantes como los ciudadanos receptores deben asumir frente al fenómeno. La cultura por su parte, ha permitido cambiar el lenguaje de los eternos problemas de racismo y discriminación biológica, para justificar en el país receptor la inclusión o la exclusión, según los propios intereses, de aquellos que pueden ser una amenaza a la cultura y a la identidad biológica de una etnia que sin ser perfecta no desea mezclarse con otros grupos que les haga perder sus rasgos identitarios. De esta manera, como lo pretendió Sartori, las culturas deben ser cerradas en sí mismas para conservar sus espacios identitarios y civilizatorios, de tal forma que la mezcla con otras culturas se vea como un fenómeno que ensucia la propia cultura.

Pensar en una política capaz de integrar las culturas y la diversidad de las personas, debe, por lo menos, entender que la cultura debe ser abierta y capaz de ponerlas a interactuar de tal manera que se enriquezcan. Debe ser capaz de crear espacios donde las culturas se integren con igual valor y rompa con la asimetría creada y alimentada desde lo administrativo y lo policial. Por último, pensar que las cultura, al igual que los hombres, ocupan un espacio común y que la relación debe ser de cooperación y no de competencia, lo que implicaría dejar a la cultura por fuera de la guerra económica impuesta en la lógica de los mercados y tratar, en la medida de lo posible, encontrar las estrategias para elevar al nivel moral y político el fenómeno migratorio. En este sentido, los excluidos de cualquier posibilidad de integración, han de ser, en todo caso, aquello que no entran al país receptor o la nueva sociedad, con la pretensión de instalar su residencia. El excluido queda por fuera de todo juego social, pues una vez dentro de la sociedad, no puede ser más el rechazado que queda por fuera del margen social, legal y económico. Castel, en Balibar (2012) escribe: “Exclusión en sentido estricto implica una división de la población en dos categorías estancas, que hace que los excluidos estén al margen del juego social, sin los derechos, ni las capacidades, ni los recursos necesarios para ejercer un rol en la comunidad”. (p.105).

Excluido entonces, es aquel que no está en la comunidad política y lo que tienen que entender Estados como el chileno, es que una vez el inmigrado está dentro, sus posibilidades de luchar por sus derechos son tan válidas como las de los propios nativos. Es contra esta dificultad que tanto los grupos sociales, como el Estado mismo, tropiezan permanentemente, lo cual genera una tensión entre los verdaderamente excluidos, es decir, los que quedan fuera y los inmigrantes que estando dentro, deben entonces gozar de las posibilidades de luchar por sus derechos. En el caso de la migración, hablar de excluidos internos, encierra en sí, una contradicción amenazante, que pone en peligro la cultura, la religión, la economía y hasta la ciudadanía misma. Así: “La categoría de exclusión resulta entonces irremediablemente compleja, heterogénea, pero también representa un sitio privilegiado de sobredeterminación para las actuales contradicciones de la ciudadanía” (Balibar, 2012, p. 112). Desde esta perspectiva la exclusión interna lo que genera es la vulnerabilidad de los que estando dentro no encuentran los espacios de lucha y reivindicación política, pues esta última, no solo habla de la territorialización sino del reconocimiento que la comunidad hace o debe hacer de los individuos. La vulnerabilidad, como síntoma de la “exclusión interior”, también significa que las fronteras externas se encuentran reforzadas por fronteras internas, en cuyo caso, el efecto negativo es la fuerza expulsora contra aquellos que “perturba la homogeneidad”, amenazan la soberanía y la cultura de una Nación.

En ese sentido, tanto las leyes como la sociedad, niegan las posibilidades del reconocimiento ya que este puede ser el primer paso de aceptación dentro de la sociedad receptora y esto no es lo deseado. Así, Balibar (2012) piensa que: “El hecho de que la existencia de las comunidades políticas no implica tan solo una relación con ellas mismas, o sea, un principio de pertenencia o derecho de participación en la vida colectiva, sino también un reconocimiento externo del otro y por el otro, con una completa reciprocidad o sin ella”. (p. 117). Lo que significa que los de afuera no siempre han de estar en armonía o en eterna lucha con los de adentro, pero si han de generar una tensión permanente por el deseo de entrar en la comunidad. Entre tanto, el que estén afuera reafirman la condición de los de adentro, como índice de una inestabilidad esencial a la ciudadanía. Dice Balibar (2012)

Si como consecuencia en cierto que en su relación con el territorio como el “Espacio político” más abstracto que forma el horizonte de la ciudadanía siempre existe una reciprocidad problemática entre pertenencia y comercio, entre ser en común y ser en relación, es necesario entonces pensar en la inclusión y la exclusión como índices de una inestabilidad esencial de la comunidad de ciudadanos, que incesantemente requiere nuevas garantías que la ponen a ella misma en peligro. (119).

Las distintas tesis planteadas por el propio Balibar muestran la tensión permanente y por lo demás, vulnerante de la dignidad humana, entre exclusión e inclusión o de los admitidos o los rechazados, cuya vulnerabilidad permite que la violencia, los problemas, el caos, la amenaza se sitúen siempre del lado de los excluidos, pues no solo tienen que cargar con el peso de lo que esto implica, sino que, además, con el peso de la lucha por la inclusión que puede ser igualmente violenta. Así, la ciudadanía cumple con el papel regulador de la violencia y la barbarie, dispuesta a conceder más o menos espacios para bajar y controlar las tensiones producidas por el deseo que tienen todos de pertenecer a la comunidad política; lo que indica, en términos de Balibar (2012) que la exclusión no es solo para los de afuera sino para los extranjeros no expulsados, los que por algún modo se resisten a abandonar la comunidad, pero que estando adentro, son discriminados. Así:

...Hay toda suerte de grados en la ciudadanía activa (incluso allí donde no existen de modo oficial ciudadanía “disminuidas” o de “segunda clase”...sobre todo en una zona gris en la que figuran individuos que no están ni completamente excluidos (como existen “extranjeros no expulsados” de un territorio dado, y sin embargo “no regularizables”, por ejemplo por razones de lazos familiares). Lo que de nuevo significa que las reglas de inclusión no son lisa y llanamente lo contrario de las reglas de exclusión. Y que de golpe la relación constitutiva entre comunidad y exclusión pueden ponerse en funcionamiento en sentido inverso: en lugar de que una definición preexistente de la comunidad conduzca simplemente a discriminar a los ciudadanos y a los no ciudadanos, la realidad está hecha de un conflicto no resuelto, en permanente evolución, que se despliega en lo medular entre las bambalinas de la ciudadanía (o en otra escena de la política) y que tiene por objeto las violencia discriminatorias, las desigualdades de estatus y de derechos...(p. 121-122)

Se entiende entonces que la vulnerabilidad de los inmigrantes no solo viene acompañada de las fronteras impuestas por las barreras internas y externas, sino que, además, por una “comunidad imaginada” en permanente conflicto con hechos reales y concretos. Sujeto vulnerado significa persona debilitada o disminuida en su potencial y que en lo más profundo representa la pérdida del estatus de ciudadanía. Por lo mismo, el “Derecho a tener Derecho” arendiano, dice Gunteren (1998), citado por Balibar (2012) “es una reflexión no sobre la institución de ciudadanía, sino sobre el acceso a la ciudadanía o, mejor aún, sobre la ciudadanía como acceso y como conjunto de procedimientos de acceso. (p. 123). Finalmente lo que Balibar intenta en su estudio sobre la exclusión y la inclusión, es mostrar el lado positivo o afirmativo de la tensión dada entre los ciudadanos y los no ciudadanos, ya

que toma en cuenta que la ciudadanía activa, desde cualquier forma de reivindicación, genera formas de participación.

La propuesta final desde el conflicto producido por la vulnerabilidad a la que son sometidos algunos grupos de inmigrantes, es a que este fenómeno no solo se vea desde lo conflictivo, sino desde lo reflexivo. En ese orden de ideas, habrá que darle la palabra entonces a los académicos y en particular a la filosofía, quien comienza a alzar la voz en favor, no solo de las ideas, los principios y las instituciones, sino de quienes expresan esas ideas y conforman las instituciones; es decir, en favor de aquellos seres humanos que excluidos o no, son un “quien” en medio de esta gran tensión.

10.- A propósito del texto “Nosotros los refugiados”

Aunque los Arendtianos no ven muchos elementos en su obra para construir una tesis sobre migraciones internacionales y aunque esta tesis no versa completamente sobre lo que Arendt pensó o no de la migración y sus condiciones, la verdad es que desde la lectura particular que se ha hecho para esta tesis, se encuentran el número suficiente de citas, notas y comentarios como para pensar lo contrario, es decir, para creer que siendo Arendt una inmigrante más, sus textos están profundamente influenciados por la experiencia de haber salido de Alemania hacia otro destino, no precisamente huyendo de Hitler, sino por su propia voluntad, lo que representó, en su caso, una experiencia exitosa si se considera que no solo pudo huir de la Alemania nazi, sino también, contar después la historia desde un país que desde sus inicios [y no implica que siga siendo así] su revolución se hizo por la libertad y no por la liberación de los hombres de sus necesidades.

Es así como el primer texto que escribió cuando llegó a los Estados Unidos lo tituló “*Nosotros los refugiados*” y que aparece como el primer capítulo del libro *Tiempos presentes* (2002) no solo para rechazar el tratamiento que los judíos estaban teniendo en el mundo entero como refugiados, sino para plantear la necesidad de ser llamados simplemente inmigrantes o “*recién llegados*”, pues de hecho, dice Arendt “Nuestros periódicos eran para los americanos de lengua alemán y no para los que habían tenido que huir de Hitler y los campos de concentración”.

Pero: ¿Qué implicaba para Arendt y los judíos ser llamados y reconocidos como inmigrantes? Lo primero era que a pesar de la persecución de Hitler, ella, como muchos otros, salió por su propia voluntad, eligió un país de destino y negó cuanto pudo que su cambio de país tuviera que ver con el horror nazi, pues en ella por lo menos el miedo no inhabilitó su voluntad y su capacidad crítica para tomar sus propias decisiones. Dice Arendt (2002): “Más que tener que ver con el “problema Judío” Éramos “Inmigrantes” o “Recién llegados” que un buen día habíamos abandonado nuestro país porque ya no nos gustaba o por factores puramente económicos” (p. 10) Como casi todos los migrantes que existen en la actualidad, Arendt pretendió ser simplemente una más que abandonó su país con algún grado de optimismo, negando no solo ese terrible pasado, sino dispuesta a perder la familiaridad con lo cotidiano, la posibilidad de ser útiles a la sociedad y el riesgo de perder también la lengua materna, aquella que le permitía expresar con espontaneidad sus gustos, miedos y deseos.

Por supuesto, la adaptación a la nueva sociedad y el inicio del gran sueño ha comenzado siempre para los inmigrantes con la urgente necesidad de olvidar sus orígenes y asimilar con la misma urgencia la nueva cultura, sentirse en ese nuevo destino como en su propia casa, con lo cual había que abandonar los antiguos ideales y hacer de los nuevos algo suyo.

En los inicios de esta nueva aventura, el asimilarse completamente sin críticas ni juicios, significaba una experiencia maravillosa creer que en poco días podrían ser Franceses o norteamericanos, como si la negación de su propio pasado fuera un asunto pasajero. Pensar que en pocas semanas serían franceses o norteamericanos, que hablarían esa nueva lengua y que el pasado no significaría otra cosa que la negación de un presente inexistente en aquel entonces y que hoy se asimila con agrado, representaba la negación del pasado, el inexistente recuerdo de lo que alguna vez, tal vez, no quisieron ser, porque entregarse a una nueva cultura era entregarse a un presente que se abre como un maravilloso horizonte, lleno de oportunidades. Los recuerdos quedan relegados al silencio, pues no vale la pena hablar de lo que fue; ahora el nuevo lenguaje debe traer un optimismo, que aunque aparente, sirve para una rápida y urgente adaptación a la nueva sociedad. Falta

solo confiar en la nueva patria para sentirse uno de los suyos; sin embargo, será muy difícil que esa nueva patria confíen algún día en ellos, pues ella misma se encargará de recordarle al inmigrante, que no es un “futuro ciudadano” ni un ciudadano con futuro, solo un inmigrante con una alta posibilidad de convertirse en un enemigo de la sociedad establecida para los suyos. El inmigrante será entonces, la justificación para todos los males y una amenaza constante a la seguridad nacional. Por lo mismo, Arendt rechaza la idea de refugiados, pues ellos representan la ausencia de mundo y la pérdida de identidad; son un grupo de personas que han aprendido a vivir con el coraje de no tener mundo y de pertenecer a ninguna patria, son los apátridas a los que el optimismo no les queda bien y donde su anhelo de adaptación es impostado.

El inmigrante, insistirá Arendt, renuncia a su patria por su propia voluntad y no por haber sido expulsado de la comunidad política que lo vio nacer, mientras que el refugiado tendrá que cargar con el peso de siempre necesitarlo todo, al tiempo de negársele la oportunidad de dar algo, pues siempre se creyó que no tiene nada para dar. Así, Antígona le dice a Creonte:

“Hubo gentes que nos abrieron su puerta y nos sentaron a su mesa y nos ofrecieron agasajo y aún más. Éramos huéspedes, invitados. Pero nosotros no pedíamos eso, pedíamos que nos dejaran dar. Porque llevábamos algo que allí y allá, no tenían; algo que solamente tiene el que ha sido arrojado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga” (Zambrano, M. 1997. P.39)

Y aunque Antígona no está hablando precisamente de los Refugiados, su descripción del abandono y la indiferencia como el peor castigo que se le puede aplicar a un ser humano, cuadra perfectamente para las distinciones que Arendt hace entre Refugiados e inmigrantes; distinción que opera como una denuncia a las fatales equivocaciones e injusticias que se han cometido con ambos grupos humanos, pero sobretodo, cuando se le adjudican características a los inmigrantes que pertenecen a los refugiados. El único “pecado” de los inmigrantes ha sido siempre la búsqueda de nuevas oportunidades, sin ideologías ni más presupuestos que el mejorar las condiciones de vida de los individuos y sus familias. Arendt entendió lo importante que era para un ser humano,

tener su hogar, su casa, un lugar donde poder depositar sus experiencias particulares sin perder la espontaneidad tan fundamental para la libertad, tanto la libertad interior como la libertad política.

No obstante querer borrar de sus mentes y conversaciones el pasado, ya ni el presente ni el futuro se muestran amables. Emotivamente dice Arendt (2002):

Han pasado aquellos tiempos felices en que, aburridos, las damas y los caballeros de la alta sociedad convertían en tema de conversación las geniales impertinencias de su tierna infancia. Ya no tienen el más mínimo interés en cuentos de fantasmas, lo que les pone la carne de gallina son las experiencias reales. Ya no hay necesidad de encantar el pasado, bastante embrujado está el presente. Y así, a pesar de nuestro proclamado optimismo, nos agarramos a cualquier hechizo que conjure los espíritus del futuro. (p. 11-12)

Tratando de tener una visión positiva del fenómeno, las contradicciones internas que soporta un extranjero, no pueden ser graficadas en las estadísticas que tanto agrada a la gente, pues el embrujo de los números, no borra, en todo caso, el permanente deseo de acabar con todo o de volver a empezar, pues resulta del todo incomoda la sensación de abandono cuando a los inmigrantes no se les ayuda y de humillación cuando se les tiende la mano. “Nuestros nuevos amigos... apenas entienden que detrás de nuestras descripciones de pasados tiempos de esplendor se esconde una verdad humana: que una vez fuimos personas por las que alguien se preocupaba, que nuestros amigos nos querían y hasta nuestros caseros fuimos notorios porque pagábamos puntualmente el alquiler. Hubo tiempos en que podíamos ir de compras y coger el metro sin que nadie nos dijera que éramos indeseables. (Arendt, 2002, p. 16).

En medio del desespero, no solo los judíos recién llegados a los Estados Unidos, sino todos los migrantes en condición de vulnerabilidad, tratan de ser invisibles para no desagradar a los ciudadanos en propiedad; no obstante el costo es muy alto si se considera que en este ejercicio de invisibilizarse se ve comprometida la libertad política. Dirá Arendt (2002)

Durante siete años hicimos el papel ridículo de intentar ser franceses o al menos futuros ciudadanos pero, a pesar de ello, cuando estalló la guerra nos internaron por “boches”. Pero entre tanto, la mayoría nos habíamos convertido en unos franceses tan leales que ni siquiera pudimos criticar un

decreto del gobierno y, en consecuencia, declaramos que alguna justificación habría para nuestro internamiento. (p.17)

Pero: ¿Qué significa perder la libertad política? Significa perder la espontaneidad de decir, expresar, entrar en los círculos de dialogo construido en los espacios de aparición; también negar la condición humana y la posibilidad de seguir construyendo esos espacios, representa, además, una disminución en las condiciones de la condición humana. Para Arendt, además, implica el quedar por fuera del espacio político donde la voz es escuchada y con la cual logramos una individualidad reconocida en los espacios comunes de aparición; pues, como dice Arendt (2002) “El hombre es un animal sociable y su vida le resulta difícil si se le aísla de sus relaciones sociales. Es mucho más fácil mantener los valores morales en un contexto social y muy poco individuos tienen fuerza para conservar su integridad si su posición social, política y jurídica es confusa” (p.18) Sin embargo, se sabe que la condición de algunos migrantes no es la más favorable y en ese sentido se encontrarán con sistemas y políticas que no cambiaran por ellos, lo que les plantea entonces la necesidad de que ellos sean los que cambien; es decir, ser otro que se acomoda a las nuevas condiciones sociales y siempre dispuesto a adaptarse. Arendt (2002) recuerda el discurso de un compatriota judío que llegó a Francia y dijo: “Hemos sido buenos alemanes en Alemania y por eso seremos buenos franceses en Francia” (p. 19). El señor Cohen, el más advenedizo de todos, batió todos los records. “Personifica al inmigrante ideal, aquel que enseguida descubre y ama las montañas de cada país al que le lleva tu terrible destino” (Ibid, p. 19).

El más doloroso descubrimiento de Arendt cuando se detuvo a pensar en su condición como judía y como migrante, fue que la importancia de los seres humanos en la tierra había sido suplantada por un ser político, territorialmente reconocido y con una partida de nacimiento que lo habilitaba para el reconocimiento social; lo que significa que el pueblo judío y en general cualquiera que sale de su lugar de origen, debe pagar un precio muy alto para adaptarse y ser reconocido entre los suyos, tarea que en ocasiones parece imposible, pues en condición de inmigrante jamás se puede dejar atrás lo que siempre se ha sido. La no adaptación a la nueva sociedad, implica necesariamente la aparición de un paría

consiente que no olvida lo que es y que por lo mismo seguirá luchando por la inclusión, a pesar de la hostilidad a la que pueden ser sometidos.

11.- La matriz migratoria y la población migrante más vulnerable

En el desarrollo de la presente tesis, mucho se ha dicho sobre los migrantes, no sin advertir en varias oportunidades la dificultad que existe al hablar de todas las personas que han fijado su residencia en otro país como si todos ellos tuvieran las mismas características y necesidades. En la realidad, muchos obedecen a similares parámetros y su decisión en respuesta a estímulos parecidos; sin embargo, no todos salen de la misma forma y no todos son recibidos con las mismas facilidades. La matriz migratoria expuesta por Oscar Diez (2010), de la fundación esperanza en Colombia, habla de por lo menos cuatro categorías, donde la más vulnerable es aquella donde se encuentran los que emigran con voluntad y sin recursos. Con esta categoría, especialmente, se tendrá más atención, pues se trata del grupo más vulnerable, pero que tiene creatividad y empeño para lograr una migración sana o exitosa. Así, una persona puede decidir salir de su país Sin voluntad pero con recursos, mientras que otros pueden hacerlo sin voluntad y sin recursos. Ahí están, por ejemplo, los refugiados. También hay quienes salen con voluntad y con recursos, especialmente los empresarios e inversionistas, mientras que muchos otros salen con voluntad y sin recursos.

La decisión de migrar *sin voluntad con recursos* nos plantea una realidad compleja, ya que se parte de una decisión no autónoma y por lo mismo presionada por factores externos como la extorsión, el secuestro y la persecución política tan común en países de América latina como México, Venezuela y Colombia, los dos primeros en aumento y el último con una tendencia a la baja, sin que esto signifique la recuperación social del país. Cuando este tipo de decisiones se toman bajo estas condiciones normalmente estamos hablando de personas con buenos ingresos, alto nivel de estudios y con una cultura formada no sólo por los elementos propios del país de origen, sino por estudios hechos en el exterior o el contacto directo con otras culturas, lo que jugará un papel importante al ubicar el país

de destino, pues cuentan con más elementos de juicio, personas conocidas, amigos que facilitarán el proceso e instituciones públicas o privadas que respaldan todo el proceso.

En este grupo de migrantes se ubican la gran mayoría de políticos, empresarios, industriales y académicos reconocidos que buscan en el país de destino pasar inadvertidos y por esto son el grupo menos solidario y menos visible en su nueva sociedad, de hecho muchos de ellos no desean ser “reconocidos” en el nuevo escenario dado que aún tienen familia en el país de origen que pueden correr peligro y por lo mismo tener que enfrentar la misma o peor suerte. Su adaptación pasa por las comodidades materiales que ellos se pueden brindar y por la conexión con sus empresas y negocios desde el exterior gracias al avance de las telecomunicaciones, la globalización y los Tratados de libre comercio; sin embargo, son adaptaciones artificiales en el sentido de que no se tejen verdaderas redes sociales y terminan aceptando lo estrictamente necesario de la cultura del país de destino. De esta manera, su aporte es indirecto y sin mucho involucramiento, pues es el grupo de migrantes con mayor esperanza de regreso o de cambio de país si las condiciones no están dadas en su primer destino.

Para el caso de los migrantes **sin voluntad y sin recursos** el análisis tiene otra connotación, no solo por la forma que tienen que salir del país, sino por el resentimiento que muchas veces traen en su equipaje. Salen del país sin ninguna preparación o planificación y esto hace que puedan correr cualquier tipo de suerte. Normalmente en esta población la desadaptación pasa por la falta de habilidades sociales y comunicativas que les permita entablar una comunicación efectiva con otras personas ajenas a su círculo de amigos que lo protejan, que en la mayoría de los casos, los grupos los conforman con personas de igual suerte, lo que puede significar una salida más lenta a su problemática y una dependencia evidente a la caridad y “solidaridad” de instituciones como ACNUR o la vicaría para la familia en Chile, quienes buscan equilibrar las asimetrías sociales, culturales y económicas en la que han caído este grupo de migrantes, sin lograr una cobertura suficiente dada la alta demanda que este tipo de programa de ayuda a refugiados tiene. Con lo anterior debemos señalar que este grupo es, en la mayoría de los casos, el de menos aporte a la sociedad de destino, pues su migración forzada o no voluntaria hace que ellos

busquen siempre el refugio en los derechos y desconozcan sus deberes. Un último punto en este grupo de migrantes es que por la falta de recursos y la dependencia a instituciones de apoyo, supeditan su legalidad o ilegalidad a la condición de refugiados o reasentados, que una vez dejan esta categoría lo correcto es que vuelvan a su país de origen, pero sucede que se quedan de forma irregular o ilegal, lo que los pone no solo en una situación vulnerable y de criminalización que los hará cargar con las “culpas” y la justificación de los males de una sociedad que no logra incorporarlos plenamente y su exclusión es evidente.

Un tercer grupo que identifica Gómez Diez, es el migrante **con voluntad y recursos**, cuyas características permiten pensar en un grupo de migrantes que han logrado una buena planificación de su viaje con el objetivo de llegar no solo de aportar al país de destino, sino con la expectativa de sacar el máximo provecho posible a esta experiencia. Regularmente en este grupo de migrantes se encuentran aquellas personas que viajan a estudiar, que vienen trasladados por su empresa, es decir, con empleo asegurado y en condiciones favorables o que buscan invertir. En todo caso estamos hablando de unas condiciones favorables que los alejan de la explotación a la exclusión a que son sometidos otros migrantes y su adaptación es mucho más rápida. Cuando sucede que la migración es favorable, el migrante potencia su capacidad creadora y emprende nuevos proyectos y normalmente tiene la suficiente capacidad y disposición para ayudar a otros y para estudiar en terreno los nuevos elementos culturales, sociales y políticos del país de destino, pues sus necesidades básicas no están en riesgo por lo que sus inquietudes se encuentran en otro nivel, lejos de la urgencia de la miseria, como diría Hannah Arendt, en su libro de 1963, *Sobre las Revoluciones*.

El cuarto y último grupo señalado por el autor, es el que corresponde a las personas que salen de su país con **voluntad y sin recursos**. Este grupo es el más complejo por sus características y variables, pues normalmente el que desea salir de su país, a pesar de no tener los recursos suficientes, se obsesiona con la decisión de migrar, ya que no sólo ve en ello la única opción de surgir, cerrándose al análisis de nuevas alternativas en su país natal, sino como el desafío de mostrarse como el gran emprendedor frente a una sociedad que por

diversos motivos le ha cerrado los espacios de desarrollo o que por su ambición las expectativas de vida superan lo que el país de origen le ofrece.

Sea cual sea el caso, frente a la decisión emprendedora de un migrante la responsabilidad es compartida entre los intereses particulares de las personas que abandonan su país de origen y las desatenciones del gobierno, quien en la última década y gracias al tema del emprendimiento, ha ido responsabilizando a los pobres de su condición, como si pobre fuera única y exclusivamente aquella persona que no emprende. En esta categoría se encuentran personas que piensan en un mejor futuro y saben de la importancia de hacer las cosas bien, sin embargo, la falta de recursos los puede llevar en ocasiones a cometer errores costosos y/o irreparables. La relación migración vulnerabilidad en este grupo de migrantes es mucho más fuerte que en los anteriores y aunque la mayoría de los investigadores apuntan a una vulnerabilidad de género (Martínez 2008: 257-272, cortes 2005, Cepal 2006), tanto hombres como mujeres están siendo objeto de racismo, xenofobia, violencia, exclusión, trata de personas, prostitución, salarios inferiores, desatención en sistema primario de salud, entre muchas otras medidas restrictivas por parte de la sociedad receptora, la que al final, según sus necesidades y capacidades establece, muchas veces de forma arbitraria, los criterios para aceptar o no a los inmigrantes. Ahora bien, en América Latina tanto el fenómeno de la feminización de la migración como el de la prostitución, centran el tema de la vulnerabilidad en la mujer, opacando de esta manera muchas otras formas de vulnerabilidad que también está presentes en este grupo humano; es decir, la vulnerabilidad no es necesariamente de género aunque los abusos de todo tipo contra la mujer son mucho más visibles y denunciados ante organizaciones internacionales. Hacia el año 2000, según la UNFPA, cerca de 4 millones de mujeres migrantes eran prostituidas, esclavizadas o entregadas en matrimonio, cifra que ha ido en aumento y que según la OIT en el 2012 cerca de 30 millones de personas están involucradas en el negocio de la trata de personas y la prostitución, lo que muestra un claro aumento de un grupo de migrantes vulnerable sin que los países logran tener políticas claras frente a este fenómeno que va emparentado con la migración de aquellos que salen con voluntad y sin recursos.

En estas condiciones lo que importa es alcanzar el objetivo y para lograrlo las personas se valen de cualquier medio, cayendo incluso en tráfico de drogas, migración irregular entre otras formas que les permita ingresar y sobrevivir en el país de destino.

En este escenario y aunque ya se ha mencionado, vale recordar que la indocumentación es un factor que aumenta la vulnerabilidad ya que en esta situación los migrantes renuncian a cualquier posibilidad de reclamo y protección de sus derechos vulnerados, además de ser víctimas constantes de acoso laboral y amenaza de despido o denuncia, lo que los pone en un nivel de subordinación donde pueden ser tratados indignamente y “Utilizados” para labores por fuera de la ley. Son las personas, que dentro del grupo mundial de migrantes están más expuestos a la violación de los derechos humanos y el deterioro de la salud física y mental. Sin embargo y muy a pesar de las condiciones legales, morales, física y mentales, esto no significa baja funcionalidad o productividad; por el contrario, los riesgos a los que están expuestos este grupo de migrantes los hace más vulnerables a la explotación y a caer en manos de empresas y empresarios inescrupulosos que ven en este grupo, la posibilidad de aumentar sus ganancias con salarios que incluso están por debajo de lo mínimo permitido. La explotación que se presenta en este grupo de personas tiende a no discriminar entre profesionales y no profesionales, pues por encima de esta distinción lo que pesa es la necesidad y la condición vulnerable de la persona. Por supuesto, los profesionales, una vez conocen un poco de la cultura empresarial del país de destino y logran legalizar sus documentos, tiene una mayor posibilidad de salir del estado en que se encuentran que aquellos que sin ser profesionales deben entregarse a su suerte; una suerte aceptada por muchos de ellos dado que los bajos ingresos, en la mayoría de los casos, llega a ser superior a los ingresos ofrecidos y recibidos en su país de origen. Este último calculo, junto a la ilusión de que la suerte cambiara, parece ser determinante al momento de tomar la decisión de emigrar. Los profesionales por su parte pueden conservar la ilusión de cambiar las condiciones cuando se plantean el aporte que ellos pueden hacer en el país receptor. Lo tradicional es que los profesionales emigren a países más desarrollados e industrializados, donde además de las oportunidades de trabajo están las de investigación, innovación y desarrollo. Esta situación ha abierto un gran debate mundial en el sentido de que “la fuga de cerebros” mantiene la asimetría entre

los países desarrollados y los subdesarrollados sin que existan políticas que compensen este fenómeno.

Más allá de la condición profesional o no de los migrantes y de las condiciones reales al momento de tomar la decisión de salir de su país, existe una presión interna, que puede ser psicológica o moral, ya que por esta voluntad convertida en obsesión estas personas alcanzan de manera más o menos consiente o informada a calcular los riesgos de sus decisiones y por tanto, son más responsables de los actos y el efecto de los actos, que aquellos que lo hacen sin voluntad y de manera forzada.

El gran interrogante que se puede plantear desde este grupo humano de migrantes, más allá del tema administrativo de regularizar los documento que habilitan a la persona para trabajar y del aumento de la prostitución y la trata de personas, o del interés que tiene por elevar sus condiciones materiales de vida; es, desde su condición humano: ¿qué es lo que ha permitido que se descienda a este nivel tan bajo en la dignidad humana? ¿Cuáles son las fuerzas externas que se ocultan ante la decisión de migrar a cualquier precio?

Nuevamente el análisis que Arendt hace del hombre masa en sus Orígenes del Totalitarismo brinda alguna explicación al intento de entender por qué los migrantes, sobretodo en la categoría de voluntad y sin recursos, son capaces de perderlo todo con la idea de volver a empezar, pues no solo las fuerzas de la necesidad los ha impulsado al abismo de la nada misma, sino las fuerzas externas de los movimientos totalitarios que después de mostrar su crueldad y los límites de su dominación, ahora crean y organizan las masas; es decir, a aquellos hombres que no los une un interés común sino el simple desinterés por la política y por todo lo que en general ocurre en el espacio público; se trata, como dice Arendt, de personas neutrales y políticamente indiferentes que lo único que los identifica es su aislamiento. Por supuesto, la relación entre los estragos de los movimientos totalitarios y el afán de los burgueses por elevar al máximo la capacidad productiva del ser humano es muy estrecha ya que los burgueses se han servido del desinterés político y de la vida pública para crear no solo hombres productivos sino fácilmente explotables y desechables. Así, este grupo humano que emigra con voluntad y sin recursos resulta de un

alto interés para la burguesía y el empresariado actual, ya que su apatía por el mundo común les limita su interés por la participación y la responsabilidad frente a los asuntos de la comunidad a la que no pertenecen. La auto-marginación, fruto de su apatía y desinterés por la política y los asuntos públicos, también los ha marginado de toda posibilidad de un desarrollo humano integral, pues dos de las cuatro dimensiones ya se encuentran directamente negadas; a saber, la dimensión política y la dimensión social. Ahora solo le queda luchar por la dimensión económica y la biológica, las que de entrada en la nueva sociedad, se encuentran en desventaja como se podrá apreciar más adelante. En este contexto no existe nada atrayente para motivar la migración, a no ser la falsa ilusión de una vida mejor en un mundo industrializado y tecnificado que se desmorona a pedazos por todas partes.

Hoy, las masas creadas desde el fenómeno migratorio ya no se ven organizadas por los partidos políticos y ni siquiera por los movimientos sociales, se organizan desde las grandes empresas que prestan su imagen corporativa a aquellos hombres que no ven más allá de su reducido mundo laboral, bien por su falta de capacidad intelectual programada para tal fin o bien por su interés de ocuparse de sus angustiantes e infinitas necesidades y las de su familia.

De esta manera llegamos a la valoración de la migración como un proceso exitoso o no, favorable o desfavorable, regular o irregular, o como diría Gómez Díez, una distinción entre proceso saludable o no saludable, donde el estado ideal es la migración saludable, aquella que respeta el marco de los derechos fundamentales; contraria a la migración no saludable, en la que dichos derechos son vulnerados.

Un último comentario frente a esta categorización de estos grupos migrantes, es que las categorías descritas no son absolutas, sino que pueden tener cambios, de acuerdo a las condiciones del país de destino; esto significa que frente a la amenaza de cambio, los sujetos deberán extremar las medidas de seguridad y calcular muy bien sus riesgos antes, durante y después del proceso, por ejemplo, una persona que llegue en situación de vulnerabilidad alta, si goza de buenas habilidades sociales, comunicativas y morales, podrá

conseguir rápidamente un trabajo en condiciones dignas, encontrando mayor calidad de vida.

Existe un desafío para los países, como Chile, que se han convertido en verdaderos receptores de migrantes, de atender con urgencia y seriedad este fenómeno migratorio SUR-SUR con el fin de bajar los incrementados niveles de vulnerabilidad y así garantizar el respeto a los derechos fundamentales, promoviendo la interculturalidad y construyendo escenarios para la pluralidad y la libertad política.

Capítulo IV La migración internacional en América Latina.

1.- Chile como un nuevo referente.

La movilidad humana indica que una persona que decide moverse de un lugar a otro, lo hace, generalmente, buscando mejores condiciones de vida. Este sueño es posible solo si la conciencia del desarrollo interdependiente entre los pueblos permite verdaderamente que las personas encuentren, no solo lo que están buscando, sino también, las posibilidades reales de desarrollo humano, con lo que se le puede restar importancia a la visión negativa de la migración y reconocer en este fenómeno, algo positivo para los países involucrados. En América latina La movilidad humana alcanza los 34 millones de latinoamericanos por fuera de su país de origen, sin embargo, las características generales de las personas que emigran han cambiado, así como también sus preferencias y lugares de destino. Hasta el año 2008 el 86% de los latinos emigraban a países de la OCDE, es decir, buscaban un lugar en el mundo desarrollado, mientras el 14% restante emigraba a otros países, incluida América latina. Hoy la proporción ha ido cambiando y aunque muchos siguen emigrando hacia el norte, lo que hoy se llama migración sur – sur, muestra una elevada cifra de latinos que comienzan a emigrar hacia países vecinos, con preferencia Chile, país de la región que se ha convertido en los últimos años en referente para los migrantes. En el 2013, la División de Población del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la ONU (Desa) publicó nuevas estadísticas sobre migración internacional que revelan que más personas que nunca están viviendo fuera de sus países de origen. En Suramérica, Chile se convirtió en el país donde más creció el número de migrantes entre 1990 y 2013, confirmando así la tendencia de la migración sur a sur (entre países en desarrollo). De acuerdo con el estudio, el número de migrantes internacionales en Chile pasó de 107.501 en 1990 a 398.251 en 2013, lo que representa un aumento de 290.750 personas. Según la tendencia, Chile puede pasar de ser un país tradicionalmente expulsor a un país receptor. En simple, significa que puede llegar a tener más extranjeros en su territorio que chilenos por fuera de él, lo que implica de entrada, una mayor atención por parte del gobierno al fenómeno migratorio y una asignación de recursos económicos y humanos para atender la demanda y aprovechar los frutos que este fenómeno puede entregarle a Chile. ¿Qué es lo atractivo de

Chile para que muchos inmigrantes quieran venir y muchos chilenos en el extranjero regresar? Según la ONU, los positivos índices de desarrollo económico alcanzados en los últimos años y la buena imagen que el país ha logrado tener desde el retorno de la Democracia, son fundamentales para la consolidación institucional y la confianza de muchos inversionistas extranjeros. En este último punto, vale recordar que los Gobiernos post-dictadura aceptaron el modelo de economía abierta, basada en un modelo exportador y reconocieron en la empresa privada un claro liderazgo que dinamizó el sector productivo, comercial, agropecuario y de servicios. Uno de los mayores logros de este nuevo modelo económico, fue la reducción de la pobreza en poco más de 25 puntos porcentuales, es decir, bajo de un 39% a un 13% (Jélvez y Alvarado 2009). En paralelo, el deterioro económico, político y social de algunos países de la región, han hecho que Chile sea una buena alternativa para los migrantes regionales, especialmente fronterizos. Por el momento la tasa neta de inmigración y la tasa neta de emigración se han igualado, lo que significa una relación de 1x1, es decir, un chileno en el extranjero por un inmigrante en el territorio nacional. Cuando sean más los inmigrantes que los emigrantes, el país se habrá convertido en un país receptor; por supuesto, solo desde las cifras, pues desde la ley migratoria que rige en la actualidad, los vacíos legales en los servicios públicos, la arbitrariedad en los aeropuertos y pasos fronterizos, hasta la mentalidad de la gente y las opiniones que emiten respecto de los extranjeros, por citar algunos casos, dicen que son muchos de los cambios que Chile debe enfrentar, lo que permite aventurar una conclusión clara y es que Chile no está preparado para ser un país receptor y así, su condición será la de un país de tránsito, pues el inmigrante al no encontrar las condiciones óptimas de vida, tienen siempre en mente regresar al país de origen o emigrar a otro destino. Según la OIM (2011) el registro que existe en el Departamento de Extranjería y Migraciones (DEM), las inmigraciones más antiguas son las europeas, seguidas por las argentinas y las bolivianas, mientras que las más recientes son las peruanas, ecuatorianas y colombianas. Sin embargo, dicho registro no dice mucho de la permanencia de los extranjeros en Chile, pues entre el registro de entrada de extranjeros y las solicitudes de permanencia definitiva y nacionalidad, la diferencia en número es muy grande, de donde se puede deducir y confirmar que Chile es un país de flujos permanentes y lejos de convertirse en un país receptor de inmigrantes. Para ello se requieren políticas claras en torno al manejo del fenómeno migratorio y una cultura de

acogida y de entendimiento de la diferencia. Ahora bien, la alta movilidad de personas por el territorio chileno tiene el inconveniente de tener en su territorio personas poco comprometidas con el desarrollo del país, afectando algunos factores de atracción de inmigrantes que pueden ser importantes para Chile. El primer factor que se puede mencionar tiene que ver con la demanda tecnológica y de índole cultural. La crisis económica del año 2008, aun no superada plenamente por los EEUU y algunos países de Europa, ha hecho que muchos latinoamericanos con un muy buen nivel de estudios no piensen en emigrar hacia el norte y prefieran un país de la región, pero las malas condiciones de estadía, el norte vuelve a ser el atractivo y destino final, perdiendo la oportunidad de retener y atender la gran demanda de talentos técnicos y profesionales. En paralelo, otro factor que se afecta con ser un país de tránsito y no de destino, es el déficit de talentos jóvenes que deseen incorporarse al mercado laboral, principalmente en los sectores de ciencia y tecnología, desde donde podrían generarse algunos proyectos de investigación e innovación muy provechosos para el país.

En general, dada la globalización y el aumento de la movilidad humana que podría llegar, según la ONU, a 400 millones de migrantes en el 2050, los países están en la obligación de revisar y actualizar sus leyes migratorias, no solo para regular y controlar la entrada de extranjeros a su territorio, sino para hacer de este fenómeno, un fenómeno más humano y de respeto a la pluralidad, la dignidad y la libertad de todos los individuos. El caso más reciente en la región de modificación de ley migratoria la tuvo Cuba. Así, el lunes 14 de Enero de 2013 entró en vigencia la tan anunciada “nueva ley migratoria en Cuba”. Este hecho histórico para los cubanos y para las migraciones internacionales en América Latina, brinda un sin número de elementos que si bien serán analizados por los expertos de manera particular, rápidamente logran una connotación universal, ya que los fenómenos migratorios, individuales o colectivos, por estar asociados a la globalización, a la mundialización de los mercados, a políticas de interdependencia entre las naciones y al desarrollo económico desigual entre los países, logran rápidamente un carácter universal (Trigo 2000: 273) pues las migraciones van obedeciendo a la expansión de capitales, a factores sociales, políticos y económicos que generan adhesiones ideológicas, políticas y humanitarias de carácter universal.

Volviendo al caso de Cuba, que sirve como ejemplo para entender lo que pasa o puede pasar en otros países de la región, la nueva ley migratoria debería ser un gran avance hacia el cumplimiento del artículo 13 de los Derechos Humanos que dice que toda persona tiene derecho a salir y volver a su país de origen, pero en la práctica, el Gobierno de la Isla conserva la potestad de decidir quién sale y quien no; es decir, aunque se diga que con el solo pasaporte y la visa otorgada por el país de destino es suficiente, el gobierno al final dirá quién puede o no emprender el viaje, pues el Gobierno cubano se protege en el sentido de retener a los profesionales que allí se necesitan o a los disidentes que podrían hacerle mala propaganda al régimen. En definitiva, tal como pasa en América Latina, donde Chile no es la excepción, las leyes migratorias están hechas pensando en la seguridad de los Estados, en la productividad y el crecimiento económico y en el funcionamiento administrativo, dejando de lado la condición humana, olvidando que son personas las que migran, seres humanos que en el pleno ejercicio de su libertad y su libertad política buscan mejores condiciones de vida y que por último, pueden ser un gran aporte al país de destino. La arbitrariedad de los Estados frente a las leyes migratorias, plantean la necesidad de un marco regulatorio internacional y con factores comunes que protejan a las personas y no a las economías, pues basta con que la arbitrariedad afecte a una sola persona, para que el atentado a su libertad sea un atentado a la humanidad, pues los derechos humanos no están establecidos para algunos o para la mayoría, sino para todos.

Siguiendo con la nueva ley migratoria en Cuba, preocupa que muchos de los cubanos que están saliendo de la isla, tendrán que superar el vacío que el mismo artículo 13 de los Derechos Humanos contiene y es que el Derecho establece que toda persona puede salir y regresar a su propio país, pero no habla del derecho a ser recibido en el país que el migrante elija; en términos prácticos, quiere decir que si el gobierno cubano flexibiliza su ley de migración, lo más probable es que en otros países como Estados Unidos, se endurezca; pues el anhelo de reunificar la familia y juntarse con aquellos seres queridos que algún día se arrojaron al mar y lograron llegar a los EEUU es un hecho humano innegable, pero que los Estados no contemplan, algunos porque no lo entienden y otros porque a pesar de entenderlo no les conviene. Es, desde todo punto de vista, un drama humano que las cifras, las estadísticas, los relatos y la historia no alcanzan a visualizar con plenitud; de ahí

la urgencia de una interdisciplinaria real para analizar en profundidad estos temas, ya que el análisis profundo, comprometido única y exclusivamente con la humanidad, tiene que generar una serie de compromisos que en muchas ocasiones irán en contra de los gobiernos, los estados, los partidos políticos y las grandes empresas; pero que al final representarán una oportunidad real de salvar la condición humana de la forma más original posible, pues existen hechos que comprueban hoy que la migración dejó de ser un motor importante de desarrollo humano y se convirtió en una amenaza nacional, en un foco de ingobernabilidad o en un ruido que perturba la vida social de las comunidades políticamente establecidas.

Con todo lo dicho, la historia de las migraciones no es una historia lineal ya que se entretiene con los acontecimientos y los cambios políticos, económicos y culturales, que de una u otra forma afecta su propia narrativa. En palabras de Massimo Livi (2010) “Se ha cerrado la fase histórica durante la cual las políticas concebidas para atraer migrantes, organizar los flujos y disponer condiciones favorables de hospitalidad gozaron de carta de ciudadanía” (109). Salvo algunas deudas históricas con algunos grupos humanos que permitieron que grandes grupos humanos se establecieran en otros países, lo que hoy se ve es una gran movilidad humana, atendiendo a sus necesidades e intereses particulares que quedan a “Merced de las fuerzas del mercado”.

Según Livi (2010, p. 110) son las fuerzas del mercado las que dividieron la historia de las migraciones dentro del marco de la globalización, así como también las perspectivas que se tienen del fenómeno. Comparativamente, en la primera globalización - entre 1870 y 1913- las exportaciones en Europa crecieron de un 8.8% a un 14,1%, evidenciando la riqueza de mano de obra y la pobreza de materiales y capital rústico, lo que les obligó a emigrar a América, rica en capital rústico y pobre en mano de obra. Rápidamente Europa fue equilibrando la riqueza de materiales y mano de obra, mientras que en América el equilibrio se produjo en la pobreza; no solo se “regalo” y se sigue regalando la materia prima, sino que las personas capacitadas comenzaron a emigrar a Europa dejando la región con menos de lo que tenía, pues la movilidad de capitales, trajo consigo la movilidad de mercancías y movilidad de mano de obra. Una vez Europa aseguró los capitales

económicos y la materia prima, la mano de obra que seguía emigrando de América, comenzó a ser un problema, pues ellos crearon colectividades de bajo nivel económico y pobreza que generó una exclusión social sin precedentes. La pasaron más mal los inmigrantes americanos en Europa que los europeos que vinieron a América, pues a ellos se les entregó tierras y se les llenó de oportunidades para producir y explotar los recursos naturales, sobretodo en EEUU, Brasil y Argentina donde además fueron jurídicamente metabolizados con la rápida concesión de ciudadanía.

Este análisis comparativo con la migración europea y la forma como se movilizaron, es un argumento más para reforzar la gran oportunidad que Chile tiene de aprovechar todo el capital laboral que llega a su territorio, para el crecimiento del país y el desarrollo de sectores tan poco desarrollados como el industrial.

Pero volviendo la mirada hacia lo global, la migración, más que una lucha contra la pobreza global, ha sido una lucha de pocas empresas por conseguir buena parte de la riqueza planetaria y en esta carrera por el poder económico, han generado más pobreza y marginación, pues ellos han sido protagonistas del crecimiento de algunos pocos y el deterioro del resto, lo que le ha permitido ser calificada por algunos como el pariente pobre de la globalización (Solimano 2008). En esta segunda globalización la relación de las exportaciones comenzaron a ser medidas con el PIB que en Europa creció en un 300%; es decir, se produjo un enriquecimiento en Europa, un empobrecimiento de otras zonas del planeta como África y un estancamiento de América latina. Europa estaba a punto de ser sacudida por una ola migratoria que llevaría, antes de la segunda guerra mundial, cerca de un millón de personas; las mismas cifras que Estados Unidos tuvo que soportar después de la Segunda guerra y hasta más o menos el años 2000, donde las crisis económicas, los controles fronterizos, las políticas migratorias y la conciencia de lo que significa ser latinoamericano, desaceleró un poco el sueño americano. A esto se suma que hoy la globalización es más de mercancías que de recursos humanos, pues el desarrollo tecnológico ha desplazado mucha mano de obra de las fábricas y las empresas donde quieran que se encuentren. Este desarrollo tecnológico, perteneciente más al mundo desarrollado que al subdesarrollado, amplió las diferencias entre los ricos y los pobres y la

capacidad para absorber mano de obra calificada. Poco a poco, este tipo de mano de obra comenzó a sentir el peso de las políticas migratorias que desestimulaban la pretensión de emigrar de Latinoamérica hacia el Norte, lo que generó un desencanto global por la discriminación producida por el mercado, quien no ve más que cifras y mercancías y sigue teniendo una visión materialista del fenómeno migratorio. Lo que importa del migrante es su fuerza laboral, la productividad, la capacidad de trabajo rentable. Los costos de entrar en el flujo migratorio son muy altos, ya que no se compite en igualdad de condiciones y la función del migrante ya ha sido determinada por el mercado. Cualquier otra pretensión es sospechosa y crea un clima de victimización que deteriora aún más las condiciones del migrante en la actualidad.

Por la brecha producida entre los países ricos y los pobres, los primeros industrializados y los segundos vendiendo sus recursos no renovables a precios bajos, la migración pierde toda posibilidad de ser mirada humanamente, por lo que la alternativa de migrar queda en aquellos países de renta media-baja, pues no solo siguen necesitando mano de obra, sino que conserva el afán del enriquecimiento a costa de la mano de obra más barata que se consigue en el mercado. Por supuesto, la decisión de migrar pasa primero y como ya se ha dicho, por un tema económico y así cada uno de los migrantes esté sometido a la explotación de su capacidad de trabajo, mientras la relación 4:1 o 5:1 en los ingresos se mantenga, seguirá siendo aquel país un “buen destino”. De esta manera el PIB es el mejor indicador para tomar una decisión de abandonar el país de origen para instalarse definitivamente en el de destino, ya que el impulso que se tiene por la búsqueda de una mejor retribución de su trabajo, hace que los demás costos no se consideren o tengan un menor peso al momento de tomar una decisión de estas.

Se trata de un falso bienestar donde no se calcula los costos afectivos, culturales, familiares, ambientales; como aquellos que tienen que ver con la adaptación a una nueva sociedad que no está preparada para aceptar la diferencia y terminan forzando la asimilación de los nuevos integrantes que en todo caso no gozarán plenamente de los derechos civiles, sociales y políticos; es decir, que no lograrán la categoría de ciudadanos en el pleno ejercicio de sus funciones.

En ocasiones, para el migrante, resulta mejor no hacer este ejercicio de costo-beneficio de la migración ya que desde donde se le mire, los costos serán mucho más altos que los beneficios, pues ahora resulta que lo económico tampoco alcanza a compensar todo lo que se deja atrás. Por supuesto, el panorama es mucho más crítico cuando la migración no es sur-norte y se hace sur-sur, es decir, entre países que luchan por salir del subdesarrollo y los niveles culturales y de respeto a lo humano es tan bajo que el migrante en la mayoría de los casos llega a la conclusión de no buscar asimilarse, ni incorporarse a una sociedad que no lo acoge con calidez porque tampoco tiene las condiciones para esto; es decir, porque aparte de las ventajas económicas, el resto de las diferencias no son tan marcadas como para pensar que pueden compensar lo que se ha dejado o con la apertura como para pensar que algo se puede aportar. Así, mientras las personas sigan pensando que el desarrollo es solo el abandono de condiciones precarias de pobreza; es decir, desarrollo económico o material, el costo de entrada a una nueva sociedad no se calculará con otros indicadores que no sean los económicos y esto las grandes empresas y los empresarios lo saben y han comenzado a sacar provecho de esta corta visión que se tiene del mundo y de lo humano. En ese sentido, los flujos migratorios aumentan, pero las políticas migratorias no avanzan con la velocidad con la que la gente hoy se mueve. Chile es un caso palpable del aumento de flujo migratorio y lentitud en atención al inmigrante, sustentada esta actitud de muchos funcionarios públicos, en la falta de una nueva ley migratoria que oriente las acciones de los chilenos hacia los extranjeros. Lo más grave de todo es que los errores cometidos por los europeos con la migración latinoamericana, puede ser reproducida por Chile, país que no solo está luchando por salir del subdesarrollo, sino que entiende que no podrá hacerlo solo, que requiere de la ayuda y la cooperación de toda la región. Nuevamente, la interdependencia, que habla de la cooperación entre las naciones, trae consigo la multiculturalidad o los espacios de dialogo y aceptación de otras culturas que fortalecen lo que ya está dado, pero que no se agota en la territorialidad enmarcada por el concepto clásico de ciudadanía. En todo caso, Chile ha mejorado los procesos administrativos pero sigue insensible frente al drama humano de la migración sur-sur e intolerante frente al “otro” diferente.

En las condiciones actuales Estados Unidos y Europa pierden fuerza como destinos, no solo por las políticas existentes, sino por la crisis económica que soportan y desestimulan el deseo de migrar, quedando la posibilidad de moverse dentro del vecindario, a sabiendas del profundo rechazo que se puede tener del “otro igual a mí”.

Con todo, la migración se da entre sociedades cerradas, que defienden sus tradiciones, su soberanía, que le otorgan un mayor valor a lo suyo, a su gente; donde cada quien resulta ser el más productivo, el más capaz, sin que se acepte al otro y lo que el otro puede llegar a significar para el verdadero desarrollo del país y la sociedad. El discurso en América latina sobre la pluralidad y la natalidad sigue siendo débil, porque se queda en el propósito, en la intención de ser mejores, tal vez más tolerantes y más justos, pero desde una postura donde no se quiere perder nada. En sociedades tan cerradas, la migración es un problema que aumente la marginalidad ya que no tiene ninguna influencia en el tejido social. Chile tiene una particularidad frente al tema y es que tiene un comportamiento cerrado, pero con una obligación de abrirse al desarrollo. Es, tal vez, lo que pasó en Europa, que siendo cerrada en muchos aspectos, su afán de crecimiento económico la obligó a abrirse, viviendo la peor de las crisis políticas y económicas, pues siguió gestionando políticas de sociedad cerrada cuando en la práctica la sociedad estaba abierta.

En Chile, guardando las proporciones, está sucediendo algo parecido. La salud primaria, la educación, el empleo, la vivienda, entre otros temas; al igual que las municipalidades que concentran el mayor número de migrantes en Chile, no saben cómo afrontar este fenómeno con las políticas actuales, dejando decisiones importantes en manos del criterio que tenga el funcionario de turno o la arbitrariedad de las interpretaciones que se hacen de las pocas leyes existentes y que pueden dar luces al tema.

Lo cierto es que si la migración hacia Chile se da por vías laborales y la búsqueda de mejores condiciones materiales de vida, administrativamente el país ha comenzado a preguntarse e intentar responder a esos interrogantes. Una muestra de ello, aun en trámite, es la nueva ley sobre migraciones que se encuentra ya en el Congreso y que pretende tener una política clara frente a aquellos que pretenden venir a trabajar al país, las empresas que

requieren mano de obra por temporada y de aquellos migrantes que por una situación fronteriza deben entrar y salir permanentemente del territorio chileno. También para las personas que por vínculos familiares requieren de un reagrupamiento o para aquellos que en situación irregular deben abandonar el territorio. También se pretende regularizar el ingreso de estudiantes, inversionistas y de aquellos que por situación humanitaria solicitan refugio, siendo este último un porcentaje mínimo pero que va en aumento. Todos estos casos son tratados en la nueva ley migratoria con el objeto de modernizar la ley, la que tiene que ir acorde con la demanda que Chile viene experimentando en la última década y que seguirá en aumento.

En términos generales, los que ingresan a Chile lo hacen por motivos laborales, por tanto, los flujos migratorios son proporcionales a la oferta y la demanda laboral del país receptor y a su PIB que ha de ser más alto que las cifras que el país de origen muestra, como para que una persona tome la decisión de migrar. Así, quien se desplaza lo hace con el cálculo de costo material y beneficio económico, dejando los otros aspectos de lado. La gran pregunta es si cada uno de los migrantes calculara los costos, igual tomaría la decisión de abandonar su país de origen; pues como ya se ha dicho, lo social, cultural, familiar, político, son dimensiones que pueden tener un costo mayor que lo calculado inicialmente y que puede incluso, hacer que el inmigrante regrese a su país, asumiendo las consecuencias de lo que esto implica.

Sin embargo, el mayor problema no está en el cálculo de costo beneficio que el inmigrante hace, sino en el mismo cálculo que el país receptor calibra. Es ahí donde las políticas migratorias se diseñan sobre la base del costo beneficio que la migración ocasiona en el sistema. ¿Cuánto aporta un migrante en intereses en comparación con sus propios beneficios económicos? ¿Qué actividad económica se restringe o se expande con la presencia de mano de obra extranjera? Mientras la economía vaya bien, la presencia de los extranjeros será más o menos tolerada por las empresas, el gobierno y la sociedad civil, pues el crecimiento económico y la oferta laboral armonizan de una u otra forma con la migración, pero se complica en tiempo de crisis porque los primeros señalados como culpables son los inmigrantes. Es el caso de los Estados Unidos o España, donde se han

querido implementar políticas de retorno, con altos costos económicos y sociales, sin que hayan sido medidas muy eficientes. Ese es uno de los problemas graves de la falta de previsión frente a los permisos de permanencia y visas definitivas que los países deben advertir si es que no quieren verse enfrentados a un tema de mayor exclusión de la población, así como la criminalización de la migración y al enfrentamiento con los defensores de los Derechos Humanos que reclaman para los extranjeros los mismos derechos y protecciones que para los ciudadanos nacidos en su propio territorio. Seyla benhabib (2004) en su texto *Los derechos de los otros*, advirtió de la crisis de territorio que la globalización había traído consigo, donde las funciones administrativas del Estado, en contextos volátiles y flujo permanente de personas, le hacen más difícil su tarea; así:

El estado-nación es demasiado pequeño para gestionar los problemas económicos, ecológicos, inmunológicos, e informáticos creados por el nuevo medio, y al mismo tiempo es demasiado grande para dar lugar a las aspiraciones de movimientos sociales y regionalistas motivados por cuestiones de identidad. Bajo estas condiciones, la territorialidad se ha vuelto una delimitación anacrónica de funciones materiales e identidades culturales; sin embargo, aun ante el colapso de conceptos tradicionales de soberanía, se ejerce el monopolio sobre el territorio a través de políticas inmigratorias y de ciudadanía. (p.15-16)

América latina cambió y uno de los fenómenos que ha ayuda a la confección de esta nueva sociedad es la migración, lo paradójico es que los Estados siguen compitiendo por un dominio territorial, económico y militar que reafirme las fronteras del absurdo, aquellas que pretenden mantener lo que ideológicamente se ha tejido en torno a los extranjeros. Eso es como tratar de negarles su movilidad o tratar de tener a toda la población en América latina quieta. En el caso de Chile, es más dramático todavía, pues es uno de los países que más rápido está envejeciendo en la región y la llegada de los inmigrantes, la mayoría entre 20 y 40 años, ayuda con su fuerza laboral para que se mantenga el aporte previsional. Son hecho innegables que todo país calcula al momento de diseñar sus políticas migratorias y con ellas puede aumentar la productividad del país, sin que esto signifique ser un país de puertas abiertas, pues los cálculos de costo-beneficio los hace desde su realidad y no desde los cálculos que los inmigrantes hacen y que por lo visto no siempre están en comunión, ya que Frente a la pregunta: ¿En qué medida la depresión demográfica del continente o de un país en particular implica el aumento en la demanda de inmigrantes? No contiene la preocupación por la pobreza o las condiciones de vida digna o

indigna de la gente, sino la preocupación por la productividad de sus empresas y la rentabilidad del sistema en general. Abra que insistir que la migración, en el mejor de los casos es una reserva de fuerza de trabajo.

Con todo, la migración sigue siendo mirada como un problema que debe ser resuelto políticamente, pero ni los Estados ni los Gobiernos le han tomado el pulso real al problema, pues se dice que es una amenaza pero no se sabe que es lo que amenaza, si al Estado, al gobierno de turno, a la ciudadanía con su nacionalismo y territorialidad marcada, si a la economía o al mercado laboral, si a la cultura y formas que tiene la gente de relacionarse o si por el contrario, frente a la amenaza de otras culturas, los ciudadanos de cada comunidad se cierran para protegerse de otras influencias. Más allá de esta larga lista de problemas sin solución, también ha sido complicado ver como los Estados abren más fácil sus puertas a las mercancías que a las personas o como la migración cada vez es más selectiva, pues cada país se reserva el derecho de recibir a las personas que necesita para su propio desarrollo y crecimiento; así, los países más ricos abren sus puertas con facilidad a inmigrantes de alto nivel académico, mientras que los países más pobres ven como sus académicos y profesionales se van a otras tierras sin poder hacer nada para retenerlos. Esto implica por supuesto que en países de iguales ingresos la lucha no se centre en inmigrantes altamente calificados sino en mano de obra dispuesta a trabajar el campo, como sinónimo de trabajo pobre. La fragilidad de los países pobres o subdesarrollados hace que la movilidad de las personas sea por trabajo de baja remuneración y temporal, lo que implica una volatilidad en el capital laboral y una inmigración deseada solo en términos de trabajo por temporada. Esto hace que los inmigrantes no regularicen su situación y trabajen de forma irregular, lo que los hace más vulnerables y al tiempo apetecible por las empresas cuyo aumento de capitales se concentra en la posibilidad de una muy baja remuneración.

La problemática se agudiza con las diferentes percepciones que los nacionales tienen del fenómeno migratorio. Lo más común es que piensen que los extranjeros vienen a quitarles el empleo a los trabajadores locales y a generar cargas para el Estado, cuando esto no es así. Con sobradas razones la historia de la humanidad nos muestra que no hay país que se haya hecho solo, es decir, sin la ayuda de los extranjeros; y no solo con la ayuda de aquellos trabajadores con mano de obra barata y que generalmente se ubican en la

construcción, la agricultura y los servicios, sino de aquellos que con conocimientos tecnológicos y científicos que han generado motor de crecimiento a la economía local.

Otra percepción que se tiene frente al inmigrante es que tras la llegada masiva de extranjeros la identidad étnica y cultural se ve amenazada. Esta idea tomó fuerza con la postura que Samuel Huntington tuvo frente a los inmigrantes en Estados Unidos, pues sus repercusiones tuvieron eco mundial. Lo que este académico de la Universidad de Harvard, ya fallecido, no tuvo en cuenta, en justicia con la humanidad, es que a través de la publicidad, la tecnología, las mentiras y la invasión de los mercados, los Estados Unidos han provocado un desastre cultural y tecnológico de talla mundial, lo que creó, en muchos países, una resistencia simbólica al país del norte.

Esta problemática de la migración es global y por supuesto, América latina, la sufre la padece y la reproduce, pues los problemas que antes se presentaban en la migración sur norte ahora se presentan en la migración sur-sur. Con algunas otras características e invadida de vacíos e incertidumbres, pero al fin de cuentas problemática, pues el nacionalismo por un lado y la protección de sus economías débiles, los ha llevado a una hostilidad y una intolerancia frente al otro que por momentos es vergonzosa y, aunque parece paradójico, los grados de intolerancia frente a la movilidad humana sigue en aumento entre países subdesarrollados; sin embargo, no es tan paradójico cuando se sabe que la movilidad humana aumenta cuando aumenta la movilidad de capitales y disminuye cuando los capitales económicos se contraen. Esto quiere decir que más allá de la intolerancia y la hostilidad, lo que importa es una oportunidad de trabajo y una oportunidad para sobrevivir. Al respecto Solimano (2013) establece que:

La estabilidad, prosperidad y democracia invitan la llegada de personas y capital desde el extranjero, apoyando el crecimiento doméstico y generando un ciclo virtuoso de dinamismo y desarrollo. La dirección de los flujos migratorios y los movimientos de capital tienden a seguir, muy de cerca, las distintas fases del proceso de desarrollo interno de los países, sus ciclos macroeconómicos y también sus vaivenes políticos (p.31).

Pero: ¿Por qué tanta discriminación entre los países con migración sur-sur si todos están en la misma tónica de desarrollo y crecimiento? La respuesta parece simple pero no lo

es, ya que implica lucha de clases sociales, derechos de ciudadanía y acceso a los bienes y servicios; así como también el pleno goce de los derechos civiles, políticos y sociales; es decir, toda una gama que complejiza la relación entre los extranjeros y los locales que los mercados, las economías y los capitales no tienen. Por lo mismo, el tratamiento que se le da a las mercancías es de mucha más libertad que la libertad a la que acceden y gozan las personas, pues al fin de cuentas, como lo expresó Marx en su momento, es mucho más fácil tratar con objetos que con personas, pues las personas tienen necesidades, esperanzas, sueños, metas que cumplir, identidad que defender y un sin número de problemas sociales que arrastra tras de sí y que por lo mismo no puede dejar por fuera de la frontera. Una persona cuando ingresa a un país lo hace con toda su carga histórica y los problemas que lo aquejan. Además, y esto no es menor, la mayoría de los casos sucede que el inmigrante proviene de un país con salarios más bajos, lo que permite que los locales vean en menos al que llega, pues bien sea mano de obra barata o profesional calificado, trae en su maleta el estigma de la necesidad, lo que pone en peligro la escala salarial del país receptor al tiempo que las empresas saben que contratar extranjeros puede generar muchos más beneficios a la empresa. Independientemente de la percepción que se tenga de la desigualdad entre los países en cuanto a salarios se refiere, existe la posibilidad de seleccionar la gente que el país necesita para su crecimiento y desarrollo; así: “Las políticas migratorias se vuelven relativamente más liberales para el sector de la tecnología de la información que necesita recursos humanos calificados...también la creciente necesidad de personal médico y los aumentos de los costos laborales en el sector de la salud incentivan la demanda de médicos y enfermeras del tercer mundo” (Solimano, 2013, p. 33) Siguiendo con Solimano:

Vivimos en un mundo de grandes asimetrías entre la movilidad de las personas y del capital y entre la movilidad internacional de “trabajadores del conocimiento” y trabajadores manuales. A pesar de que la globalización debe aumentar la libertad de elección de las personas, incluyendo, por cierto, la elección de en qué país y ciudad del mundo vivir y trabajar, es una paradoja que la movilidad internacional de personas sea más restrictiva que la movilidad de bienes, capital y dinero. Lo anterior se puede llamar “la paradoja de las personas en la globalización (p.33-34)

La asimetría que se presenta entre las mercancías y las personas y la que se presenta entre inmigrantes calificados y no calificados, generan una fuerza de expulsión, ya no desde el país de origen hacia otros países de la región, sino de la región (subdesarrollada) hacia

otras zonas más desarrolladas, dejando a los países subdesarrollados con menos posibilidades de romper con la dependencia hacia el mundo desarrollado. Las elites académicas se enfrentan a situaciones administrativas (visado, permisos de trabajo, etc) más favorables que aquellos que no cuentan con más que su fuerza física y disposición para trabajos poco calificados, ubicados generalmente en el agro y los servicios.

Estos migrantes poco calificados enfrentan la burocracia y la pesada tramitación de los sistemas migratorios de los países receptores: Largos periodos de espera para obtener permisos de trabajo y estatus de residencia, sus derechos laborales están más desprotegidos, muchas veces trabajan sin contrato de trabajo, lo que los priva de acceso a beneficios y servicios sociales. Las consecuencias distributivas y de desarrollo económico de la circulación de las élites de talentos para los países de origen y de destino son variadas. Para los países receptores, la elite de talentos contribuye con al menos dos beneficios principales: Primero, son un número relativamente pequeño de personas, por lo tanto se evitan las presiones sobre los mercados laborales domésticos y servicios sociales asociados con la inmigración masiva de trabajadores. En segundo lugar, estas personas tienen un gran potencial de generar valor económico, científico, tecnológico y cultural debido a sus habilidades y conocimientos. A estas elites se les llama también “migrantes de alto valor” (Ibid, p. 35)

Esta selectividad de los países más ricos o con una situación económica favorable ha funcionado “Bien” cuando se trata de una migración sur norte, pero cuando se da entre países de la región, independientemente de que exista un país con ingresos superiores, no deja de estar en el subdesarrollo y por lo mismo las elites sentirán que están de paso, siempre con la expectativa de llegar a los países del primer mundo. En ese sentido los aportes tampoco son muy significativos y las fuerzas laborales se van mezclando en un mercado laboral que terminará expulsándolos por estar sobrecalificados para los puestos que pretenden ocupar. La migración de alto valor no alcanza a ser valorada en los países subdesarrollados y el celo profesional termina siendo más nocivo que las asimetrías ya descritas. En Chile pasa mucho en el área de la salud y el comercio, donde profesionales bien calificados sienten que se les cierran los espacios laborales por su calidad y disposición para el trabajo; o como ocurre en el comercio, donde los extranjeros suelen ser muchos más amables y preocupados por el cliente que los mismos chilenos, sin mencionar el sueldo por el que están dispuestos a trabajar.

Así, a lo que en la migración internacional se le llama país de destino, termina siendo país de tránsito y de ahí que los flujos migratorios en la migración sur-sur tengan

mucha más movilidad y volatilidad que en la migración sur-norte. Por lo general el que migra hacia un país desarrollado hace hasta lo imposible por incorporarse, adaptarse e integrarse, mientras que los que migran a países de la región siempre tienen en su mente la posibilidad del regreso. Esto se suma a que las economías del primer mundo son mucho más estables que las economías del subdesarrollo, lo que empuja, de alguna manera, a que el migrante esté siempre atento al comportamiento económico de los países de la región para desplazarse hacia donde más le convenga, pues hay que recordar que la diáspora latinoamericana se mueve desde intereses particulares y proyectos de vida individuales o familiares. Es aquí donde aparecen lo que algunos expertos han llamado fronteras porosas, pues las personas pasan de un país a otro en una búsqueda constante de oportunidades de trabajo, lo que llama al trabajo de forma irregular y la explotación del trabajador extranjero.

La ventaja que este tipo de migración puede tener para los países de la región es que, al contrario de Europa, que tuvo que pagar el regreso de muchos de los migrantes latinos, en la región los trabajadores regresan por su propia cuenta, ahorrándole al Estado receptor una fuerte cantidad de dinero. Lo otro es que los lazos familiares no se ven tan afectados en el sentido de sentir que la familia está cerca, cuando no es que viajan con ella, como el caso de los peruanos, bolivianos y ecuatorianos, que tienen una tendencia a vivir más aplanados; esto no significa que no haya efectos psicológicos y sociales nocivos; pues de igual forma los lazos familiares, de amistad y pertenencia, que son cruciales en la estabilidad emocional de los migrantes, se ven seriamente afectados. La pérdida es grande y sus efectos en la productividad laboral, en la participación democrática, en el interés común y todo aquello que afecta a la sociedad, tanto de origen como destino, pasa a un segundo plano; la voz se silencia y el interés por los problemas del otro se aíslan. El migrante poco habla de su descontento, de su resentimiento y de aquella tristeza permanente por haber dejado parte de su historia y su pasado. A este tema se le presta poca atención ya que ningún país se siente responsable de la salud mental de los extranjeros, pues el tema, se insiste, pasa por las ventajas económicas que puedan reportar los inmigrantes, no obstante, el descontento y la desmotivación puede tener efectos económicos para las empresas que contratan, ya que el aporte productivo de los extranjeros se ve disminuido cuando estos no logran acomodarse a las nuevas condiciones sociales y

laborales, lo que los lleva a no dejar de pensar en el regreso o en la posibilidad de emigrar a otro país.

Esta es tal vez la característica más relevante que tiene la migración sur-sur, pues el paso de un país subdesarrollado a otro en similares condiciones, disminuye, tanto para el país de origen como para el de destino, las reales posibilidades de desarrollo dado que la inestabilidad de la fuerza laboral no permite el máximo aprovechamiento. Aquí los Estados de origen tienen una gran responsabilidad por no ofrecer las mínimas condiciones para que sus ciudadanos, profesionales o no, puedan aportar a su país. En estas condiciones los migrantes son una pérdida sensible para los Estados, sin que se haga nada por plantear alguna solución al respecto; de hecho, las embajadas en América Latina no cuentan con presupuesto para atenuar esta realidad, porque su función se centra en la ampliación de las redes comerciales y la representación política de los países.

La falta de garantías y la incertidumbre que se teje en la migración sur-sur ha elevado las cifras de la migración irregular, pues muchos no tiene los recursos para hacer los trámites de regularización sabiendo que no existe certeza de estar frente a una experiencia exitosa, más bien, los migrantes tienden a pensar que se debe ensayar primero antes de invertir en los papeles que les permita trabajar sin problemas. En términos de Solimano (2013):

Para los países receptores, la inmigración irregular provee de una fuente muy conveniente de mano de obra barata, un “ejército de reserva” usando la frase de Marx, de trabajadores que se pueden ocupar en la construcción, servicios, agricultura, actividades de limpieza, preparación de alimentos, restaurantes y otros. En la terminología económica la migración irregular reduce los “costos de transacción” de contratar mano de obra extranjera...Sin embargo, este ejército de reserva de trabajadores extranjeros generalmente en un status de no-documentados representa una violación (a menudo tolerada oficialmente) a las leyes del país de acogida.(p.38)

Si bien la condición de irregulares o indocumentados tiene graves consecuencias para el país receptor, lo más grave aquí es como las empresas aprovechan estas condiciones para bajar costos de producción, comercialización, extracción y venta de materia prima, productos o servicios, sin que exista un control oficial efectivo que no solo resguarde la

institucionalidad sino la dignidad humana de los trabajadores nacionales y extranjeros, pues estos últimos, como ya se ha dicho, tienen un interés económico tan fuerte que los lleva incluso a callar todo tipo de atropellos cometidos por las empresas. Esto genera una imperceptibilidad de la violación a los derechos humanos ya que son los mismos inmigrantes los que callan la situación con tal de conseguir un trabajo que les permita adaptarse al país de acogida y hacer de estas experiencias algo exitoso. Un trabajo con una remuneración estable, que aunque baja sigue estando por encima de los ingresos que podría tener en su país de origen, es el primer paso, por no decir sacrificio, que hacen los inmigrantes con tal de no regresar, pues el regreso en la mayoría de los casos es sinónimo de fracaso e implica tener que volver a empezar o pensar en otro destino, aumentando la incertidumbre de vida y la vulnerabilidad humana, tal como ya se describió en la matriz migratoria, donde los más vulnerados son aquellos que desean abandonar su país de origen pero no tienen los medios para hacerlo. Se trata en últimas, de un segmento informal del mercado dispuesto a trabajar sin contrato y poco o ningún acceso a los beneficios sociales, lo que implica el deterioro de las condiciones laborales del país receptor y el rechazo por parte de los trabajadores nacionales ven como sus condiciones también se ven afectadas.

Los Gobiernos de América Latina conocen el fenómeno y son conscientes de las implicaciones, pero poco hacen por subsanar el vacío que en materia internacional tienen. Quienes más hacen por buscar soluciones son las organizaciones internacionales no gubernamentales que, preocupadas por salvaguardar la soberanía de los Estados y la estabilidad monetaria de los mercados, han planteado algunas soluciones insuficientes, ligadas a la teoría de la interdependencia que permite el desarrollo ya no de un país sino de la región. Foros, convenciones, encuentros bilaterales y multilaterales hacen parte de la agenda migratoria en América Latina, sin que se le tome el peso que el tema merece; primero, porque la mayoría de los países de América Latina son expulsores, es decir, son más los que se van que los que llegan y esto descomprime el mercado laboral en estos países y segundo, porque el tema de las remesas, que en esta tesis no se tocará, representan un renglón muy importante en la economía de América Latina. Seres invisibles que visibilizan a las grandes empresas y con ellas las marcas que se consumen a diario sin que los afectados tengan la mínima intención de alzar la voz para revertir esta situación. Por

esto es que el hombre masa, el animal laborante, el homo sacer o los esclavos modernos son tan “valiosos” para el sistema y al igual que en el totalitarismo, primero había que preparar al hombre masa y luego ponerlo a producir en función de algo ajeno a condición humana.

Lo anterior implica un movimiento seudototalitario que ha logrado que los inmigrantes, hombres y mujeres que provienen de cualquier parte y no pertenecen a ningún lugar, entreguen sin reparo su capacidad laboral para ser explotada y su condición humana minimizada al máximo.

2.- Una lectura de la realidad actual. De la pluralidad formal a la pluralidad real: Ni parias ni advenedizos

Mucho se habla en Chile de la necesidad de una sociedad más pluralista, inclusiva y con un profundo respeto a la diferencia. La pluralidad, como quiera que los políticos la entiendan, ha hecho parte del discurso de los últimos mandatarios; desde Ricardo Lagos, pasando por Bachelet hasta Piñera, quieren una sociedad plural y con respeto a la diversidad, sin que haya hechos concretos para traducir estas declaraciones en algo real y concreto, pues lo real y concreto es precisamente lo contrario, una tendencia de discriminación hacia el otro extranjero, al otro diferente. Estas malas prácticas de la sociedad chilena, que acorralan a los miles de inmigrantes que ven en Chile una gran oportunidad, no solo para mejorar sus condiciones de vida, sino para darle vuelo a su libertad de acción en nuevos espacios de creación, han logrado un efecto de división, segregación y discriminación. Es decir, la sociedad chilena repite los mismos esquemas que históricamente muchos seres humanos, en otras tierras y épocas, han tenido que soportar. Consiste en un deseo de integrarse a sociedades mayoritarias para lograr, desde la libertad política, una mayor participación que permita hacer transformaciones significativas y de aporte real al desarrollo de la sociedad. Muchos de los judíos en Alemania, por citar un ejemplo, pretendieron la incorporación a Alemania, pero encontraron que sus rasgos culturales y de identidad no eran negociables, aunque para otros, por su afán de un ascenso económico y de mejor calidad de vida, no significó mucho y estuvieron dispuestos a asimilar los nuevos rasgos culturales e identitarios. Quienes no se asimilaron y prefirieron

ser parias conscientes, fueron aquellos que más allá de su condición de judío por cultura, defendieron su judeidad, es decir, *algo dado y que no puede ser de otra manera*, mientras que los advenedizos, acomodados a las nuevas condiciones sociales y culturales, desarrollaron un espíritu de conveniencia con tal de lograr mejores condiciones de vida material. Estas dos “figuras” analizadas por Arendt en varios de sus textos no solo valen para la condición judía o para el pueblo judío, ya que hoy en el mundo muchos de los inmigrantes se plantean, por un lado, la necesidad de asimilarse y adaptarse para sobrevivir en grupos mayoritarios cuya primera fuerza de exclusión hacen que muchos de los que llegan al país de destino, tengan que retornar a su país de origen, dejándolos en una crisis mayor a la que enfrentaban antes de salir de allí; pero por otro lado, también se plantean, evitando el regreso y por ende la frustración, la necesidad de asimilarse, de adaptarse, de acallar la voz y mimetizarse con el único objetivo de lograr lo que en principio se habían propuesto: Una mejor calidad de vida en un sociedad que los acepta y los incluye. Pues bien, dado que lo analizado por Arendt frente al pueblo judío tiene absoluta vigencia, se podrá ver en detalle de lo que para ella significan los Paria y los Advenedizos, dejando en claro que para efectos de esta tesis y por la postura asumida por su autor, los inmigrantes no pueden ser ya, ni paria ni advenedizo, pues el fenómeno migratorio, que se sigue desarrollando con mucha más fuerza después de la Alemania Nazi, tiene que mostrarnos otras alternativas de verdadera inclusión, integración y respeto, insistiendo en que el pluralismo, por lo menos como lo entendió Arendt, tiene que ser real y no una simple formalidad.

2.1 La figura de los parias conscientes y los advenedizos en la obra de Arendt

En la primera parte del texto *Orígenes del Totalitarismo*, correspondiente al Antisemitismo, Arendt afirma que el pueblo paria es el pueblo sin poder, dada la ausencia de los derechos políticos, lo que significa que el paria es aquel que carece de derechos políticos y que por lo mismo puede ser expulsado y eliminado. Arendt en su texto ‘tiempos de oscuridad’ cree que el trato hacia el pueblo judío y en general el trato de exclusión, eliminación y esclavización por parte de una mayoría hacia una minoría, ha despertado un sentimiento de fraternidad como un vínculo estrecho entre los hombres precisamente por el

trato inhumano al que son sometidos, pero que de todas formas termina siendo nocivo en el sentido de que, producto de esta presión social, los hombres se juntan tanto entre sí, que desaparecen los espacios específicos de cada individuo y por lo mismo crea una condición igualitaria sin especificaciones individuales. (Arendt, 2008, p. 14-23)

Las consecuencias de este estar solidariamente tan juntos, les creó a los judíos parias “una verdadera carencia de mundo” (p.23), lo que les generó de paso una atrofia de su cuerpo que no les permitió ser capaces de responder a las exigencias del espacio al que deseaban incorporarse. Su bajeza física, biológica y corporal tuvo como resultado el rechazo de la sociedad alemana, pero un efecto de ayuda mutua entre los rechazados que resultó ser tanto o más fuerte que la fortaleza física que los alemanes les reclamaban. Este fenómeno, para los alemanes y en general para cualquier sociedad mayoritaria o receptora, es del todo molesta y desagradable, pues ven un grupo humano separado de sus políticas igualitarias y con una cierta autonomía que para los Estados resulta sospechosa. Para los judíos, la alegría de estar vivos era más que suficiente para sobrevivir a los tratos inhumanos de una sociedad opresora; de hecho, Arendt cree que la alegría es una de las condiciones previas de la humanidad en todos los sentidos que pueda tener esta palabra, pues la alegría será superior que el sufrimiento en el sentido de que se comparte más y genera mayor apertura hacia los demás. Así, la alegría y no la tristeza será lo elocuente, es decir, la facultad que producirá el hablar o el escribir de modo eficaz para deleitar, conmover o persuadir a los demás con viveza. Y, como precisa Arendt, el verdadero diálogo entre los hombres se diferenciará de la charla o incluso de la discusión, en que el diálogo estará impregnado por el placer que causa el estar con la otra persona y lo que ella dice, por lo cual el diálogo estaría afinado en la clave de la alegría. Será precisamente este diálogo, pero transformado en una completa intimidad y cercanía con el otro, sin espacios entre sí, el que se originará del placer, de la alegría y de la vitalidad que surge del estar los unos junto con los otros, lo que potenciarán los judíos parias para contrarrestar su sufrimiento y su carencia de mundo (Arendt, 2008).

Desde la experiencia de los judíos y trasladando algunos elementos al contexto latinoamericanos, donde tantos hombres y mujeres son discriminados por su etnia o color de piel, se entiende el porqué de la forma que muchos inmigrantes, que no logran acomodarse en la sociedad de destino, terminan haciendo sus propios grupos y creando islas dentro de la sociedad que los acoge, sin más alternativa que vivir su cultura de forma cerrada y selectiva: “Discrimino al que me discrimina” parece ser la lógica de las culturas que se rechazan entre sí. Esta actitud, para muchos de rechazo a la nueva cultura, crea en ellos una afinidad tan fuerte que los lleva a negar toda diferencia y los hace entrar en una lógica de “quien me excluye lo excluyo”, generando barreras culturales, políticas, biológicas y sociales que terminan siendo un problema para los Estados. El estatus de paria, como el marginado social, los estigmatiza de tal manera que ahora su lucha no solo es por sobrevivir, sino por crear los espacios de identidad a los que no quieren renunciar. Volviendo al caso Judío, Arendt establece la diferencia entre la judeidad, es decir, la condición dada en ellos y de la cual no pueden escapar y su judaísmo, considerado como un sistema de creencias que los judíos (y cualquier otro pueblo) puede aceptar o rechazar.

Desde esta distinción, existen muchos pueblos aborígenes o mestizos que donde quiera que vallan o se encuentren, no podrán dejar de serlo, aunque su deseo de asimilación sea más fuerte que la naturaleza misma de su raza. En Chile, por ejemplo, existen grupos minoritarios que buscan adaptarse a la cultura o a las diferentes formas de vida de los chilenos, pero, por más que lo intenten, no podrán negar, a su vez, la condición de peruano, boliviano, ecuatoriano o colombiano; se trata de una “*dotación meramente pasiva del ser*” o un “*dato incontrovertible*” que las personas no han elegido

2.2 Los advenedizos

La condición de advenedizo, fue la alternativa que muchos de los judíos, en la Alemania nazi, utilizaron para salir de la condición de paria. El advenedizo social, más que defender su judeidad, lo que aprovecha es su judaísmo, es decir, la posibilidad de adaptarse a la cultura judía, pero salir de ella cuando las condiciones lo ameriten. Así, para los advenedizos que intentaron asimilarse a culturas mayoritarias, lo que realmente importa es

la posibilidad de actuar unidos, muy a pesar de que sus vidas se vean contaminadas por otras creencias y valores. Así, Dice Arendt (2009):

El advenedizo social es un fenómeno típico del siglo XX...dependía de él si quería cambiar (la figura del paria)...por la miseria y la estupidez de alguien que debe renunciar expresamente a toda naturalidad, a toda solidaridad humana y a toda aproximación no sesgada a las relaciones humanas. (p. 215)

Para Arendt está claro que lo que hay que defender desde la judeidad es la unidad y la identidad que como judía le permite defenderse ante el mundo de la misma manera, pues es absurdo pensar que un ser humano se puede defender desde su condición de ser humano. Significa esto, en todo caso, que vale más la posición política de la persona en tanto ciudadano que la propia naturaleza del ser y, por lo mismo, la transformación la hace cada persona desde su individualidad y según su propia conveniencia. Lo complicado es que la asimilación a la que cada advenedizo se somete no es más que la negación de lo que él mismo es y por lo que puede ser y seguir siendo reconocido. En definitiva, es rechazar “*las fibras que lo constituyen...*” En otras palabras, los advenedizos le dan la espalda a su propia naturaleza con tal de evitar ser marginados, señalados y discriminados; sin embargo, desde el punto de vista que lo plantea Arendt, puede pesar más la negación de su propia naturaleza que el rechazo de los demás. En ese sentido y en condiciones de minoría, más vale la aceptación de uno mismo que la aceptación de los demás cuando ellos mismo no logran identificar ese nuevo integrante de la sociedad. Los ejemplos particulares sobran cuando se trata de graficar este fenómeno. El caso de Rahel Lewis (Arendt 2006), quien decidió ser una advenediza con tal de tener acceso al salón berlinés, es el tipo caso de la que niega su naturaleza y su realidad para jugar al nuevo estatus que se le presentaba en su malograda existencia. Sin embargo, tal vez y en palabras de Arendt (2002) el caso más vergonzoso pero emblemático, fue el caso del señor Cohen.

Algún día alguien escribirá la auténtica historia de la emigración judía de Alemania y tendrá que empezar con la descripción de ese señor Cohen de Berlín que siempre era alemán al 150 por ciento, un superpatriota alemán. En 1933 dicho señor Cohen se refugió en Praga e inmediatamente se convirtió en un patriota checo convencido, un patriota tan fiel como antes lo había sido en Alemania. Pasó el tiempo y hacia 1937 el gobierno checo, ya bajo la presión de los nazis, comenzó a expulsar a los refugiados judíos sin la menor consideración al hecho de que estos estuvieran firmemente convencidos de ser futuros ciudadanos checos. Nuestro señor Cohen fue a continuación a Viena y era necesario un inequívoco patriotismo austriaco para adaptarse al lugar...Llegó a París en un momento desfavorables y no obtuvo el permiso de residencia regular. Dado que ya había adquirido una gran

habilidad en desear cosas irreales, no se tomó en serio las medidas administrativas porque estaba seguro de que pasaría el resto de su vida en Francia...Mejor no continuar con las posteriores aventuras del señor Cohen. Nadie puede predecir la cantidad de locas conversiones que todavía tendrá que llevar a cabo mientras no sea capaz de decidirse a ser lo que realmente es: Un judío. (p.18).

Estos personajes, más comunes de lo que la misma historia puede narrar, son los dispuestos, no solo a borrar las huellas de su pasado, sino, tal vez, a no tener pasado, a renovarse cada que las circunstancias lo exijan. Lo complicado está en que esta transformación no es un deseo interno, impulsada por una reflexión profunda proveniente de la soledad, sino, más bien, una respuesta a las condiciones externas que le harán perder su original condición humana, convirtiéndolo en un don nadie, ya que la esencia del cambio está en la negación de su ser. Las cualidades generales del advenedizo, descritas por todos los que odian a los judíos, pero de ninguna manera objetadas por Arendt (2006), dice que: “El advenedizo, debía poseer si quería triunfar, inhumanidad, avaricia, insolencia, rastrero servilismo y determinación para medrar...estos tipos judíos del mundo de los negocios mostraron poco interés por la sociedad no judía y desempeñaron un papel igualmente reducido en la historia social judía” (p.142).

En el origen de la palabra advenedizo se encuentra que el término se relaciona con el extranjero o forastero que no es natural del lugar en el que vive y que habiendo trabajado para conseguir alguna fortuna, ahora pretende reclamar un espacio entre los naturales. Es: “la locura especulativa de alguien que pierde todas las conexiones naturales, que vive para sí mismo en un mundo irreal de transacciones financieras (K & Feldman Ed. 2009, p. 215). Así, los advenedizos, tratan de ganar terreno en las nuevas sociedades, entendiendo que entra y se integra más fácil alguien con el dinero suficiente para todo tipo de transacción, que aquellos “románticos” que pretenden, como los parias, seguir defendiendo su identidad, la misma que les impide una rápida adaptación.

Pero lo descrito por Arendt frente a los judíos y su estrategia de integración a las sociedades mayoritarias, repito, aplica en la experiencia de cada migrante, quien, en uso de su libertad, puede poner en riesgo lo que la misma naturaleza le ha entregado, con tal de asimilarse. Los advenedizos, como ya se dijo, optan por una vía más rápida de lo que el

común de los académicos reconoce como posibilidad real de integración. Benhabib (2004), por su parte, considera que la migración involucra por lo menos 4 fases. *La emigración* y con ella las causas de la partida, *la primera admisión* como la absorción civil, económica y cultural, cuya duración está determinada, en parte, por los motivos y las condiciones de salida del país de origen y por las políticas del país receptor. Una tercera fase tienen que ver con *la incorporación* o las posibilidades de lograr una residencia duradera, para, finalmente, llegar a *la naturalización* como el hito que marca el ascenso a la vida política (p.102). Este proceso puede durar años (En Chile pueden ser mínimo 5 años para lograr la naturalización), dependiendo, como ya se ha dicho, de algunos factores; sin embargo, 5 o 10 años puede ser mucho tiempo si la ambición o las urgencias lo ameritan. Por supuesto, los migrantes vuelven a chocar con la imperfección de la tradición liberal que otorga a cualquier persona el derecho a partir de su país, con la intención de sumarse a otra comunidad política; esto como expresión de su libertad natural. En consecuencia ningún estado debería negar la salida o el regreso de un ciudadano a su territorio, como tampoco, ningún estado debería negar el ingreso de un ser humano; no obstante, esto no ocurre y lo que queda expuesto es una alta protección a los individuos que en condiciones “normales” pueden ser ciudadanos de un Estado. Sin embargo, lo que se debe defender es que, una vez un Estado recibe a un inmigrante, le está abriendo una seria posibilidad a ser miembro de su comunidad. Pregunta Benhabib (2004):

¿Cuál es la obligación de un Estado liberal para con quienes ha admitido? ¿Hay un derecho humano a ser miembro? Quiero sostener que sí y que este derecho y que este derecho es el anverso de la prohibición de la desnaturalización. Desde el punto de vista de la teoría discursiva, el argumento moral tendría que proceder del siguiente modo: Si usted y yo entramos en un diálogo moral, y yo soy miembro de un Estado del que usted busca ser miembro y no lo es, entonces debo poder mostrarle con buen fundamento, con un fundamento que sería aceptable para ambos igualmente, por qué no puede nunca poder pertenecer a nuestra asociación y convertirse en uno de nosotros (p. 103).

Lo que está poniendo de relieve Benhabib es que una vez se da la relación entre el Estado y el inmigrante, las posibilidades dependerán de la transparencia con la que actúen ambas partes para el logro de los objetivos que cada actor pueda tener. Al Estado se le puede exigir claridad simétrica en las políticas migratorias, que implique el trato digno a la persona que busca convertirse en nuevo miembro de su comunidad, pero por parte del inmigrante se le puede exigir razones de peso que amerite ser un nuevo miembro de la

comunidad, lo que implica un elevado nivel de desarrollo moral y social, cuyos aportes a la comunidad receptora sean significativos. Retomando el tema del desarrollo humano como desarrollo integral, el migrante no solo puede pensar en su desarrollo sino, más bien, pensar en los aportes reales para que la sociedad receptora, con su presencia, se desarrolle. Si la relación entre el Estado y el migrante fluyen de esta manera, no podría haber ningún impedimento para que ciertos grupos de personas logaran, como lo dice Benhabib, la membresía en forma permanente y definitiva.

En lo que queda de este cuarto capítulo se verá como cada migrante que sale de su tierra natal tiene, como primer deber, ser muy claro con sus objetivos y alcances de su viaje, no solo pensando en sus metas, sino en los aportes que reales a la sociedad de destino y en perspectiva del desarrollo humano o integral. También se analizará el nivel de compromiso y las desatenciones que el Estado chileno frente al fenómeno migratorio, reflejado en los avances en materia de ley migratoria.

3.- Repensando la Conciencia del migrante frente al Deber como Ciudadano

Independiente de cual sea el motivo por el que una persona toma la decisión de migrar de su país de origen, lo más importante, desde la perspectiva del deber moral, es pensar y repensar seriamente cuál puede ser su aporte al país de destino, no sólo por las expectativas que se lleven, sino también por el proceso de adaptación a esa nueva sociedad. Este ejercicio tan simple, pero a veces escaso, le puede permitir al migrante encontrar la forma de sobrellevar mejor la fuerza de exclusión y la discriminación que se presentará a su llegada, pues no se puede esperar que inmediatamente se comprendan los motivos por los cuales se abandona el país de origen.

Por otro lado, cuando se ha estudiado las condiciones del país de destino, se entiende que los Derechos Humanos son una declaración Universal, pero que la aplicación en una realidad cambiante juega en contra de los intereses que se tienen al momento de emprender el proyecto migratorio, lo que implica que la conciencia debe jugar un doble papel: conciencia de mí y conciencia del otro. Cuando Paul Ricoeur (1996) habla del

reconocimiento del otro, plantea un reconocimiento bidireccional, pues no solo es reconocimiento del otro sino de mí mismo y de mí mismo en el otro, como una forma intersubjetiva de respeto, tolerancia y solidaridad a partir de lo cual se construye humanamente la persona y establecen sociedades más justas y equitativas. Vale recordar que la teoría del reconocimiento, según Ricoeur (2006), tiene dos elementos que la sustentan; por un lado la memoria y por el otro, el olvido (p.165); dos conceptos que para el migrante se convertirán en preguntas obligadas: ¿Qué olvidar y que recordar? El límite de cada una de estas respuestas está en cada personas que emprende su viaje, pues en su condición está obligado, por lo pronto, a olvidar algunos momentos para dar espacio a un nuevo aprendizaje, pues su proceso migratorio implica asumir una nueva cultura, una nueva forma de relacionarse con las personas, con las instituciones y la sociedad y por lo tanto, una nueva mirada. Estamos llamados a una resignificación de la economía, la ética y la política en un contexto histórico que ha reseñado nuestros pueblos con la violencia y el desorden como si se tratara de algo natural y como si no se tuviera el derecho al olvido y a una nueva narrativa. Por lo mismo, se debe plantear nuevamente la pregunta: ¿Qué, de la historia de nuestros pueblos, se puede olvidar y qué de esa misma historia debemos recordar? Es una pregunta que en medio de la pluralidad puede tener diferentes respuestas, respuestas que se fundamentan en la necesidad que tiene América latina de creer que su historia es dinámica y que por lo mismo, no solo puede cambiar, sino que, además, dejar de copiar los modelos y el comportamiento de otras sociedades, cuyos errores han pagado caro. De esta forma, Latinoamérica no está condenada, como muchos lo creen, a verse como una región “violenta y desordenada por naturaleza”, con un carácter fijo y sin más respuesta que afirmar: “Los latinoamericanos somos así”. Se debe explorar la identidad colectiva de la región y de cada uno de los países desde lo narrativo, si se permite, desde la ipseidad misma; es decir, desde la identidad que brinda una salida al juicio simple que invoca a la naturaleza para tratar de explicar muchos fenómenos políticos, económicos, culturales y éticos de sociedades tan complejas, que buscan renovarse desde afuera, con la ayuda de nuevas historias y nuevos escenarios sociales.

Desde esta perspectiva surge el primer deber del migrante y es el olvido de aquellas cosas que pueden dificultar el proceso de integración, al tiempo de tener que ir incorporando nueva información, nuevos lenguajes y nuevas formas de relacionarse, ya no desde el lenguaje de la violencia y el caos, sino desde el diálogo y los acuerdos. Por ejemplo, uno de los errores más frecuentes de los migrantes es que salen de su país con la idea de encontrar las mismas condiciones culturales en tierras ajenas, la nostalgia determina en ocasiones el fracaso del proceso migratorio. El olvido implica rápida adaptación a los nuevos escenarios; olvido significa no guardar resentimiento y tristezas, significa además renovación de la conciencia, de las ideas, del lenguaje y el espíritu; en síntesis, es la apertura mental que se necesita para entender los cambios de un mundo globalizado que borra cada vez más las fronteras nacionales.

El segundo deber del migrante, dice relación con la conciencia de sus raíces, que le permitirá reconocerse como diferente, pero también respetar las diferencias, aquellas que nutrirán a la sociedad y permitirán avanzar hacia una mejor sociedad, en dimensiones tan importantes como las culturales, económicas, políticas y morales; pues, aunque se plantee la idea del olvido, ésta tiene el límite en la reconstrucción de la identidad; una reconstrucción histórica que ahora se verá alimentada por un nuevo escenario y nuevos narradores en el proceso de cada persona y también de cada pueblo. Rawls (2006) cuando buscaba justificar su Teoría de la Justicia, planteó varios supuestos, uno de ellos tenía que ver con la igualdad como imparcialidad, como una forma de plantear su identidad igualitaria; sin embargo, el propio Rawls, con ayuda de las críticas a su teoría, entendió que la Justicia como Equidad no podía basarse en dicho supuesto y rápidamente dio un giro hacia la aceptación de las diferencias, en especial hacia aquellas que podrían brindarle al individuo alguna ventaja comparativa para el desarrollo de sus potencialidades.

Así entonces, la diferencia salva aquellas cosas que se deben recordar de la familia, del país y su gente, pues en el ejercicio de recordar está la posibilidad de fijar la identidad que se refuerza desde el otro, al tiempo de comenzar a incorporar nuevos elementos de identidad desde los nuevos escenarios del migrante. De esta manera, la obligación que se tiene de actuar moralmente frente al otro, no proviene de un imperativo impuesto desde

afuera del individuo que migra, sino, más bien, desde la convicción socrática de saber lo que está bien o mal. La condición moral del inmigrante ha de surgir en el momento de preparar su viaje, pues dentro de las estrategias para que su proceso migratorio sea exitoso, ha de tener en cuenta los *espacios de solitud* para establecer los parámetros de su comportamiento, aquellos que no solo le dirán lo que está bien o lo que está mal, sino los que le permitirán integrarse de la mejor manera a la sociedad receptora. El deber entonces, más que tenerlo con los otros lo tiene el migrante consigo mismo, pues, socráticamente, realizar algo indeseable desembocaría en un desagrado de tener que convivir con aquel ser que ha hecho algo incorrecto. El deber del migrante, más que ser un imperativo categórico, intentando que el mundo sea mejor, lo que refleja en sí, es la negativa interna del desagrado y la intolerancia. La moral socrática, reconocida por Arendt, funciona siempre en situaciones límite de los individuos; así, cada migrante entiende que más allá de su condición, lo primero será cumplir con su condición humana para vivir en paz consigo mismo y luego, permitir que esa paz conviva con la nueva sociedad; y aunque la moral socrática dice más lo que se tiene que evitar que lo que se debe hacer, siempre las reflexiones en post de una mejor convivencia será, en términos de Arendt, también una buena acción que terminará por defender los espacios de aparición para el desarrollo de la libertad política. Bajo estas circunstancias, el deber del migrante, visto desde la moral socrática y no desde un imperativo categórico kantiano, no deja la acción política sino que, por el contrario, la reivindica. Kant, en su moral ideal pone a la dignidad de los hombres por fuera de las acciones políticas y a la libertad política en un espacio de reflexión y pensamiento, pero no de acción, por lo que el deber del migrante como tal, ha de ser un deber desde la acción misma y no desde la reflexión, pues su acción de salir de su país de origen ya refleja una acción de libertad, la que hay que alimentar, cultivar y valorar. Para lograr este tipo de valoración se requiere, entre otras tareas, de la solidaridad, tanto de la sociedad receptora, como de los inmigrantes, como mecanismo que permita desarrollar y potenciar lo proclamado, entre otras, por los Derechos Humanos.

3.1 Algunos matices de la solidaridad

La solidaridad juega un papel muy importante en el pensamiento sociopolítico y ético en el actual proceso de globalización, donde no solo las economías y los mercados se van integrando, sino también las culturas y las personas, para lo cual se requiere no solo de leyes nacionales e internacionales que regulen los fenómenos de la globalización, entre ellos la migración, sino de una mirada que resignifique la relación entre los sujetos. Según P. Van Parijs (1996) la ética debe ser el fundamento de todas las relaciones humanas y por lo mismo debe contribuir a modelar lo político y lo económico, para reconocer en medio de las instituciones y las transacciones comerciales al ser humano, que sufre y lucha por sus derechos al tiempo que tiene conciencia de la pregunta por sus deberes y obligaciones, no sólo con el país de origen sino también con el país de destino. ¿Qué propone Van Parijs? Que el respeto a la libertad, a la igualdad y a la diferencia, permita que los miembros de una sociedad gocen plenamente de sus derechos y puedan olvidarse de las barreras de la discriminación impuesta, en la mayoría de las veces, por los mismos ciudadanos. En el estudio de políticas migratorias en Chile del 2006, el entonces subsecretario del interior, Felipe Harboe, halló que uno de cada tres migrantes se siente discriminado o fue víctima de discriminación. En una muestra de 820 encuestados, entre argentinos, colombianos, ecuatorianos, peruanos y bolivianos, el 64,8% dijo haber sido víctima de discriminación, mientras que el 35,2% no lo ha sido.

Lo anterior, cruzado con los niveles de escolaridad que presentan los argentinos, los colombianos y los ecuatorianos, además de los convenios bilaterales que permite a ciudadanos de estos países trabajar como profesionales en Chile, genera un reconocimiento mayor, al aporte de estos países, mientras que, peruanos y bolivianos son vistos, por su etnia y bajo nivel de escolaridad, como inferiores que no tienen mucho que aportar y que por el contrario son un problema para el país. De hecho, en el estudio de Felipe Harboe los ciudadanos peruanos y bolivianos son discriminados en mayor proporción por los compañeros de trabajo, vecinos y empleados públicos y privados.

Desde esta perspectiva, las nuevas condiciones impuestas por la ética a una sociedad globalizada y plural no implican el aumento de las ventajas socioeconómicas ni el aumento de la distribución, sino más bien el generar las condiciones para una “justicia intercultural” que implica, en palabras de Van Parijs (1996), la convivencia plural con aquellos que no gozan de los mismos privilegios de las sociedades opulentas y que por su condición de migrante, requiere de la participación de intelectuales que han tomado en serio el tema de la migración, pues es un tema que no pueden estar en manos del sentido común; es decir, los esfuerzos de comprender el fenómeno de la migración no puede quedar en los que migran como tampoco en los ciudadanos que tendrán que comenzar a compartir sus espacios, ya que el riesgo es que no se logre entender con la suficiente claridad el fenómeno y se caiga en los abusos, las discriminaciones y los atropellos, no solo por parte de los ciudadanos del país de destino, sino también por parte de aquellos que estando en la condición de migrantes, han llegado a instalar sus grandes empresas para explotar a sus compatriotas con el pretexto de ayudarlos.

En Chile, por ejemplo, algunas empresas nacionales y extranjeras, tienen una forma de contratación con desventajas para los inmigrantes. Nuevamente son los argentinos y los colombianos los que gozan de contratos justos, mientras que la mayoría de los bolivianos y peruanos trabajan de manera informal y muchas veces sin papeles al día, lo que no permite celebrar ningún tipo de contrato que proteja al inmigrante. Esta irregularidad se da más en el norte de Chile que en Santiago; en cifras: el 71% de los trabajadores extranjeros en Santiago gozan de contrato laboral, mientras que el norte solo el 51% tienen contrato; zona fronteriza donde se concentra un buen número de la población peruana y boliviana.

No obstante, la discriminación, explotación y atropellos se da también desde pequeños empleadores, pues existen muchas mujeres de origen peruano trabajando como empleadas del servicio doméstico en condiciones por debajo de la ley; contratadas incluso, por familias no chilenas, lo que indica que del conocimiento del origen y las condiciones de llegada al país se desprende un elemento importante de explotación y aunque esta situación es conocida por el estado chileno y ya existe alguna legislación al respecto, la ley no

alcanza un control absoluto del fenómeno, ya que la realidad de la mujer migrante la debilita ante cualquier negociación justa.

Otros ejemplos se dan con algunas empresas colombianas ya instalados en el país, que ofrecen trabajo con baja remuneración y largas jornadas de trabajo, convirtiéndose en empresarios explotadores en nombre de la “solidaridad”. Es por esto que se insiste desde Van Parijs, que la reflexión sobre la justicia, la solidaridad y en general, sobre la ética económica en las nuevas sociedades plurales y diversas, deben brotar de las realidades asimétricas para ascender hasta las reflexiones más profundas que instalen el tema de la solidaridad y la justicia como una nueva norma que garantice los DD.HH. a los ciudadanos sin distinción de nacionalidad. Por lo mismo, Van Parijs plantea la solidaridad como un valor social con un fuerte fundamento ético-político que logra suplir la deficiente reflexión en las sociedades de libre mercado y cuyo lenguaje no supera lo planteado por la productividad y el crecimiento económico; explícitamente dice que se debe “refundar la solidaridad para superar los vacíos conceptuales que existen en la internacionalización de la economía, para institucionalizar la solidaridad interpersonal a través de las fronteras y para la reinstauración de la confianza de la solidaridad entre las naciones” (p.271).

De la concepción ética que tiene Van Parijs de la economía y en general de la sociedad se desprenden dos niveles de solidaridad: El primero de ellos, hace referencia a la solidaridad débil, cuya línea de acción está en el asistencialismo y no se anticipa a la creación de condiciones necesarias para que las personas expuestas no decrezcan en sus oportunidades sociales y laborales. El segundo nivel, de solidaridad, hace referencia a la necesidad de superar el asistencialismo y crea una transferencia de condiciones justas hacia los más débiles; es decir, se anticipa a las consecuencias que el fenómeno migratorio conlleva, como son la desprotección en salud, la discriminación social y racial, la exclusión laboral y el olvido de su identidad.

Desde esta perspectiva de la solidaridad fuerte y la solidaridad débil, frente a los derechos humanos del migrante, pero también frente a sus deberes morales, habrá que decir que la solidaridad fuerte debe estar antes que la débil, como única posibilidad de entender

la reapropiación social de los individuos en una comunidad global. En este contexto, la única manera de garantizarle a los migrantes la justicia y la solidaridad, es desde una nueva normativa moral que permita entender de modo real los DD.HH.

Sin embargo, la solidaridad actual encierra múltiples dificultades; por un lado, los intelectuales, cientistas políticos y filósofos de la moral, se encaminan a comprenderla como una nueva norma de las teorías económicas y sociales, logrando ponerla por encima de los contextos particulares; pero por otro lado, alimenta la tensión entre la norma, como algo general y los contextos particulares de cada empresa, país o grupo humano. Esta tensión plantea un nuevo mínimo para todas las personas y las empresas de cualquier nacionalidad y al tiempo de convertirse en una nueva mirada que dispuesta a luchar y denunciar los abusos, la exclusión y la discriminación.

Con lo anterior queda clara una nueva preocupación en el mundo globalizado y tiene que ver con el reconocimiento de las sociedades que se reinventan gracias a los flujos migratorios y a la renovación de los imaginarios cuya tendencia no puede ser otra que la de reafirmar la igualdad en las “diferencias ventajosas” para que la sociedad global y la humanidad en general gane en el respeto a los derechos y el reconocimiento de los deberes. Ya no se trata simplemente de la justicia o la solidaridad; es más bien, a saber, “la justicia intercultural” y “la solidaridad intercultural”, que poco a poco irán borrando la exclusión y la discriminación, como una apuesta feliz de un proceso ético, político y económico.

4.- Una mirada de Contexto a la Libertad política de Hannah Arendt

4.1.- Los desafíos que la libertad política le plantearía a una nueva ley migratoria en Chile.

Las migraciones internacionales en Chile, en época de dictadura, mostraron un decrecimiento importante de extranjeros en el territorio nacional y un crecimiento significativo de chilenos en el exterior. Sin embargo, hoy las condiciones han cambiado y Chile se ha convertido en un nuevo referente para la migración internacional en América latina. El Boom señala que Chile pasó de tener cerca de 80000 extranjeros en 1982 a casi

un millón en la actualidad. Esto significa, además, un cambio en el origen de los inmigrantes. Si bien en un principio Chile recibió inmigrantes provenientes de Europa, hoy la mayoría provienen de países vecinos; así, el 17, 2% de inmigrantes son europeos, mientras que el 72% proceden de países latinoamericanos. Independientemente del origen y los motivos por los cuales han abandonado su país de origen para llegar hasta aquí, a Chile le urge una nueva ley migratoria que le permita, entre otras cosas, acabar con los vicios administrativos y los vacíos políticos y de control con los que hoy los inmigrantes son atendidos, pues Chile, se insiste, en el contexto latinoamericano, se ha caracterizado históricamente por ser un país expulsor; sin embargo, desde la década de los 90 el patrón migratorio ha cambiado y de una emigración constante, se pasó a una permanente inmigración, sobretudo, de países de la región y de España, dada la crisis del país ibérico. En efecto, según el Instituto Nacional de Estadísticas, “existen evidencias que indican que el saldo migratorio internacional continuaría con signo positivo”, y las proyecciones hacia el año 2015 van camino de convertir a Chile en un país receptor; es decir, un país con más inmigrantes en su territorio que chilenos en el extranjero, pues muchos de ellos están regresando a sus orígenes. Argentinos, peruanos, colombianos y ecuatorianos, al lado de bolivianos y venezolanos son los grupos de inmigrantes que más han crecido en los últimos años. Lo llamativo es que pese al crecimiento y la tendencia, Chile no ha hecho cambios substanciales en su ley migratoria, la que conserva artículos de la ley de 1953 y artículos de la ley de 1975, hecha en dictadura.

Hoy, tanto la ley como las modificaciones posteriores, parecen obsoletas frente a la dinámica que presenta el fenómeno migratorio en Chile y lo que es peor, las modificaciones van en dirección contraria a lo que el país declara frente al respeto de los Derechos humanos, que la muestran como una sociedad inclusiva y pluralista.

En este orden de ideas, la migración tiene que ser una preocupación del Estado y tiene que ir más allá de la regulación, las normas y las leyes, para que los grupos humanos llegados a su territorio, entiendan las características de la actual movilidad humana, teniendo en cuenta que si el Estado no genera espacios abiertos de diálogo con todos los actores involucrados, su comprensión del fenómeno no se podrá traducir en una nueva

Política Migratoria contextualizada y se seguirá hablando de ciudadanos de primera y segunda categoría, es decir, una sociedad dividida y con actores excluidos, donde lo más grave será el discurso vacío que crea falsas expectativas frente a la situación actual del país. Cabe entonces preguntar por la finalidad del Estado, pues este se constituye con un marco jurídico y administrativo en el que se ejercen los derechos de ciudadanía; sin embargo, en el contexto del aumento de la migración no es posible pensar que el fenómeno se puede regular con leyes nacionales, pues en el contexto de la migración internacional, son muchos los interrogantes sobre el rol que cumple el Estado, ya que, en la mayoría de los Estados latinoamericanos, se ha mostrado una incapacidad de diálogo con todos los actores relevantes.

Según Mármora (2002), existen Estados que implementan política abierta y otros que, por el contrario, plantean políticas cerradas o selectivas. Se entiende por política migratoria abierta, aquella que permite una libre circulación de las personas nativas o extranjeras a través de sus fronteras y un libre asentamiento de extranjeros dentro de su territorio. Por el contrario, la política migratoria selectiva es aquella que busca delimitar la entrada, salida y asentamiento en el país, de aquellas personas que consideran favorables, en términos de sus intereses y necesidades de recursos humanos (p.7). En América latina, las políticas son selectivas; vale decir, se busca que la entrada de los inmigrantes traiga algún beneficio significativo al país receptor. Incluso, cuando Argentina abrió sus fronteras para repoblar su territorio, lo hizo, preferentemente con los europeos y muy especialmente con los Alemanes por su capacidad de trabajo. En este sentido, las políticas migratorias van obedeciendo a necesidades históricas y a proyectos nacionales de mediano y largo alcance. Así, las políticas abiertas o cerradas de cada país, son el resultado de una política de determinados grupos sociales claves en el ámbito político y económico; pero también responden a situaciones geopolíticas, culturales, raciales e ideológicas, que pueden estar ligadas o no a determinados intereses de un sector o clase.

En ese sentido, las políticas migratorias deben instituirse desde los múltiples intereses internos y externos, pues no solo están involucradas las personas, sino que, además, los estados, los gobiernos y las sociedades, tanto de origen como de destino; así como también las organizaciones no gubernamentales que en medio del flujo de personas toman partido por las personas, aunque en ocasiones implique oponerse a políticas migratorias inhumanas que atentan contra determinados grupos humanos.

De esta manera el fundamento de una ley migratoria tienen que ser la persona y la defensa de su libertad y dignidad, las familias y las posibilidades de reubicación, el trabajo bien remunerado, que no promueva la explotación y por último, las buenas relaciones entre los países involucrados. Todo esto puesto por encima de los intereses de mercado, la acumulación y la protección de Estados asimilacionistas. No gratuitamente, algunos académicos como Mármora (2002), plantean la necesidad de una mirada al fenómeno migratorio desde una dimensión ética, como marco regulatoria de las nuevas políticas migratorias. Una nueva ley migratoria en Chile debe reconocer, por lo menos, la igualdad de oportunidades laborales, los derechos Civiles, políticos y Sociales, el respeto a la diversidad y por lo mismo, el derecho a una igualdad cultural. Debe entender que el boom de la migración en Chile se da porque muchos de los migrantes están haciendo uso de su libertad de movimiento, de expresión y de acción y como tal, contribuyen abiertamente al cambio cultural del país. Por supuesto, una nueva ley migratoria no puede olvidar la dimensión económica del desarrollo humano, pero vista desde una perspectiva donde todos los actores involucrados ganen y de esta manera convertir a la migración en un factor de crecimiento y desarrollo, dejando atrás la postura que en dictadura, los inmigrantes eran una amenaza y un peligro para la seguridad nacional.

Si bien es cierto, Chile necesita con urgencia una nueva ley migratoria, también requiere de una mirada más atenta para la caracterización de los migrantes que le permita al país trabajar decididamente contra de la exclusión, la discriminación y la segregación del otro, considerado en muchas ocasiones como no-ciudadano, o ciudadano de segunda categoría. Todo esto significa que no basta con que una nueva ley se promulgue, cuando ya se ha advertido que el solo instrumento no da cuenta de quienes son los que realmente

llegan a Chile, sus motivos de viaje y los aportes reales a la sociedad chilena. Siempre será bueno recordar que los inmigrantes que llegan con recursos, el país les ha brindado muchas más facilidades para su ingreso, así como también los refugiados que salen de su país de origen sin voluntad y sin recursos pero son acogidos, en el caso de Chile, por la vicaría, y gozan de protección. Quienes definitivamente son los excluidos, son los que salen de su país de origen con voluntad y sin recursos. Este grupo humano, cuyo porcentaje dentro de todo el flujo migratorio es alto, es el excluido, el marginado; el que tiene que soportar toda la tensión que genera la inmigración y que deriva en una lucha incluso por la reivindicación social de su voz, la misma que le permitirá luego luchar por sus derechos. Al respecto, Balibar (2012) cree que la cuestión va más allá de lo que plantea Arendt, como el derecho a tener derecho y llega hasta la capacidad de cada individuo para reivindicarse socialmente en un espacio público.

Pasando del poder constituido (el derecho a los derechos resulta de la pertinencia a una comunidad política existente, en particular a un Estado-nación) al poder constituyente: Se trata de la capacidad activa de reivindicar derechos en un espacio público, o, mejor aún, dialécticamente, de la posibilidad de no ser excluido/a del derecho a luchar por sus derechos... Si precisamente no hubiera resistencia, en sus diversas formas (no necesariamente violentas), dichos grupos podrían encontrarse excluidos por completo, desplazados fuera de los territorios donde adquieren derechos formales, protecciones jurídicas, enviados a territorios donde no hay, de hecho, ciudadanía activa; e incluso llevados a situaciones en las que la libertad y la supervivencia están en juego. (p.109)

Volviendo al caso chileno y la necesidad de una ley migratoria que resguarde los espacios de aparición para el desarrollo de la libertad política y de desarrollo humano, pues la exclusión, soportada por los inmigrantes, habla, además, de una sociedad que no está preparada para los diálogos interculturales y la diversidad que esto genera. El desafío está en aprender a vivir en una sociedad diversa, que se resiste a vivir en el igualitarismo planteado por políticas económicas. El inmigrante es mucho más que capacidad de trabajo o riesgo para la nación; es, ante todo, quien viene a plantear los retos de la pluralidad y la defensa de los espacios de aparición donde se desarrolla la libertad política. Sin esta tensión, creada por el fenómeno migratorio, los Estados, encerrados en un igualitarismo ideológico, morirían más rápido de lo que la misma historia ha pronosticado, pues su identidad ya no depende única y exclusivamente de su simbología sino, más bien, de la relación con ese otro que “me reconoce en la igualdad-diversidad” y no como

históricamente lo ha hecho Chile que construyó al “otro” desde la dualidad superior/inferior. Según Estefoni (2004) el imaginario social chileno siempre se ha querido asociarse más al tipo europeo que indígena, a tal punto de negar aquello que nos recuerda lo que somos o querer invisibilizar a las comunidades indígenas. De hecho, cuando Chile ha tenido política migratorias para repoblar el territorio, han favorecido a europeos y sobretodo, europeos calificados quienes, no solo podían trabajar y rentabilizar la tierra, sino mejorar la raza. Así, se expresó y se ha mantenido la idea de que a Chile vengan “Individuos biológicamente bien dotados”. Ahora bien, el argumento para preferir más a los europeos, pasa nuevamente por lo económico, ya que en América latina los países más ricos y productivos, eran aquellos que tenían mayor presencia de inmigrantes europeos. Chile entonces, en su momento, creó la comisión coordinadora de la inmigración, con el objetivo de que la inmigración controlada armonizara racialmente la raza chilena.

El Decreto con Fuerza de Ley (D.F.L) nro. 69 de 1953 y el Decreto nro. 521 que lo reglamentaba, crearon el Departamento de Inmigración del Ministerio de Relaciones Exteriores. Este organismo tenía por misión promover la inmigración de grupos que ya estuvieran asentados en Chile, como españoles, italianos y alemanes. Según Zavala y Rojas Venegas, (2005) Dicha ley señalaba entre otras cuestiones que:

“i.: el aumento del factor humano era central en pos de la industrialización dado que ampliaba el mercado interno, ii.: la inmigración tendría como uno de los resultados más directos el aumento de la población, el mejoramiento técnico y el perfeccionamiento de las condiciones biológicas de la raza”, (...) y iii: la inmigración se encontraba con el obstáculo de deficientes disposiciones legales y reglamentarias” (P. 175).

Posterior a esta ley y bajo la dictadura de Augusto Pinochet, se hicieron algunas modificaciones, estableciéndose en 1975 el Decreto de Ley número 1094, conocido como la Ley de Extranjería, ley que se caracterizó por su orientación policial y de control, cuyo principal objetivo era evitar la entrada de “elementos peligrosos o terroristas” que amenazaran la “estabilidad nacional” (Stefoni, 2000). Esta ley, vigente hasta hoy, ha sufrido modificaciones, pero en esencia conserva el espíritu de protección del Estado donde el extranjero es una amenaza para el Estado y la Nación. Sin embargo, este hecho pasa

desapercibido cuando se habla de los inmigrantes en Chile y se adopta sin más, la idea de amenaza y peligro. Como se puede ver, es urgente que el Estado chileno no solo modifique, sino que redacte una nueva ley que responda a sus necesidades económicas y de protección, sin que esto implique desconocer la condición humana de los inmigrantes y su lucha por conservar los espacios de aparición para desarrollar su libertad política.

Con el regreso de la democracia, se envió un proyecto de ley de migraciones al Congreso Nacional y desde entonces ha sido la tónica del Estado chileno quien no ve con urgencia modificar la antigua ley, aunque el boom migratorio en América latina esté impactando tan fuertemente el país. Mientras esto no suceda, se insiste, los extranjeros seguirán siendo mirados, desde el Estado y sus instituciones, como una amenaza, además de los múltiples inconvenientes que trae la regularidad o irregularidad con la que los extranjeros quieren entrar al país, pues quienes llegan a Santiago y han decidido viajar en Avión, son los que más fácilmente transparentan sus objetivos de entrada al país, pero existen muchos pasos fronterizos, cuyos registros no son tan claros. Por lo mismo, la entrada de inmigrantes en condición de irregularidad en el norte del país, ha llevado a muchas empresas a emplear esta mano de obra barata y dispuesta a ser explotada y vulnerada en sus derechos sin que nadie denuncie el hecho, pues el mismo inmigrante guarda silencio ante los abusos con tal de conseguir y conservar su empleo. Las condiciones de empleabilidad en el norte del país, son diferentes a las de la región metropolitana; sin embargo, una vez el extranjero ingresa de forma irregular, se inventa la forma de burlar los controles de policía y sigue en condiciones laborales y humanas subnormales. Bajo estas condiciones el ciudadano chileno ha visto cómo sus condiciones laborales y de remuneración se han deteriorado y culpan de este deterioro, por supuesto, a la presencia de extranjeros. Por supuesto, son parte de una cadena que se ha viciado y que la desatención del Estado ha hecho caso omiso al fenómeno que, por la cantidad de controles fronterizos, parece difícil de controlar. Frente al hecho puntual de extranjeros en condición irregular, los gobiernos, como acción de choque, han implementado programas de regularización y amnistía para aquellos extranjeros que estando ya en territorio chileno, requieren de la regularización de su situación para cambiar las condiciones laborales y pensar en la reunificación familiar. Por supuesto, se está frente a una estrategia que sirve a los

inmigrantes, pero le permite al Estado chileno y sus organismos de control, saber quiénes son, que hacen, donde están y a que se dedican los extranjeros en su propio territorio. Recordemos que hacia el año 2002, según datos del Departamento de Extranjería y Migración, se estimaba que la cifra de extranjeros en situación irregular ascendía a cerca de 20.000, por lo que el entonces Presidente Lagos propuso la implementación de una serie de medidas orientadas a que Chile fuera un país abierto a la inmigración, sin que esto implique promoverla, un país que regulariza a los extranjeros para evitar la explotación laboral y el deterioro de las condiciones de trabajo para los chilenos; y por último, entender que los inmigrantes son personas que tienen iguales derechos que los nacionales mientras ellos estén aportando al desarrollo del país. Esto implica, entre otras cosas, pensar que en la medida en que los extranjeros se potencian, potencian también a la sociedad en que viven, lo cual representa una ganancia sustancial con la llegada de otras culturas y otras formas de ver y entender el mundo. Con la iniciativa del expresidente Lagos se buscó que los extranjeros fueran tratados en su dignidad humana, como seres humanos, dejando atrás la visión que se tenía desde mitad del siglo XX y la de dictadura a finales del siglo pasado.

Sin embargo, nada de esto se ha logrado y las tareas para Chile en temas migratorios siguen pendiente. Un claro ejemplo de que la ley migratoria en Chile atenta contra la libertad política de los inmigrantes es la visa que otorga un permiso de estadía sujeta a contrato. Esta figura, que ha permitido y sigue permitiendo el abuso de los empleadores, dice que un inmigrante, puede permanecer en el país hasta que la voluntad del “patrón” lo permita, pues si se pone fin al contrato presentado para obtener la visa, caduca tal permiso, lo que genera un alto nivel de dependencia del empleado hacia el empleador, que se puede prestar para abusos arbitrarios y atropellos a los derechos del trabajador, lo que significa que la vulnerabilidad inminente haga que los trabajadores extranjeros silencien en muchos casos los abusos y den la espalda a los espacios de dialogo y participación, pues sus prioridades son otras, de orden doméstico y no logran ver en tal condición, la perdida de la libertad política que les permite, con dignidad, entrar en espacios de dialogo y defensa de su condición humana. Una posibilidad que ha sido sugerida para resolver esta situación, es la entrega de un permiso de trabajo, con independencia de los cambios de empleador, con

lo cual se da un paso muy importante hacia la libertad que cada trabajador extranjero necesita para defender su dignidad.

El problema de todas estas soluciones a los problemas que los inmigrantes tienen en Chile para gozar de sus espacios de aparición y de su dignidad y sus derechos, es que son medidas de reacción, coyunturales y aun no responden a una política clara del Estado. De esta forma y en las condiciones actuales de Chile, el país no puede seguir siendo selectivo y mirando al extranjero como una amenaza. La migración debe ser entendida, se insiste, como un “problema social” que es necesario contener, controlar y regular políticamente y no administrativa y policialmente, sin importar si es el Estado el que atrae o no a migrantes deseados, o por el contrario, la buena imagen del país ha hecho que muchos miren hacia Chile como el país de las oportunidades, producto tal vez, de las características que ha asumido su economía y el proceso de globalización.

Finalmente, para cualquier Estado y para cualquier sociedad, la presencia de extranjeros genera tensiones de tipo social, político, económico y cultural, a la vez que abre nuevos debates en torno al alcance de los Derechos Humanos y la condición o no de ciudadanos de los nuevos integrantes de la sociedad. Por lo mismo, desde la migración internacional en América latina y particularmente desde lo que Chile puede vivir en los próximos años, es que se extraña que la filosofía no se haya pronunciado frente a todo aquello que sucede alrededor de los migrantes y la gran amenaza que significa para el potencial crítico. Desde esta perspectiva se debe plantear el recuperar los espacios de aparición para la participación y la libertad política, para la reivindicación de los buenos diálogos y sobre todo, la reivindicación del principio de igualdad que reconoce y respeta la diferencia.

Por todo lo descrito en el contexto del boom de la inmigración en Chile y por la poca preparación que el Estado y la sociedad tienen para enfrentar el fenómeno, se entiende que son más las preguntas que las respuestas, sin embargo, ya es tiempo de comenzar a buscar esas respuestas que pueden evitar que en América latina y en Chile, se cometan los errores que Europa ha cometido y sigue cometiendo con los inmigrantes. Todo aquel que ha

decidido salir de su país, sépalo o no, genera una reacción que le permite a muchos recordar que los seres humanos somos hombres y mujeres libres y que esa lucha por la libertad es, tal vez, el hilo que no ha permitido que la historia de la humanidad se pierda. Es la libertad y sobre todo la libertad política, la que ha permitido que los hombres expresen sus pensamientos y que estos últimos luego se conviertan en acción. Si bien los trámites legales y administrativos son importantes, estos no pueden ser la esencia misma del estudio migratorio, por el contrario, lo que aquí de verdad importa, es lo que hasta el momento no se ha dicho ni se ha hecho por las personas valientes que decidieron arrojar al mundo para defender su libertad y su dignidad. En medio de todo se comprende la incomodidad de los Estados frente a la presencia de extranjeros, pues son ellos y no los nacionales los que obligan a reestructurar y modernizar a las instituciones, capacitar a su gente y abrir los espacios de participación que incorpore a los diversos. Los migrantes han forzado una nueva forma de mirar el mundo y la sociedad, al tiempo de obligar con su presencia, donde quiera que estén, la conciencia frente al “otro”. La ingobernabilidad por parte del Estado, de manera eficiente y eficaz en tema de política migratoria, ha permitido que la mirada hacia el inmigrante sea distorsionada y que se le siga mirando, como a un ser que se le puede explotar laboralmente o como un peligro para la permeada cultura chilena. Estos vacíos teóricos y políticos abren el paso a expresiones de discriminación y una serie de efectos negativos que terminan en un rechazo frontal de lo que el “otro” puede significar o aportar. Se ha concluido que los chilenos tienen una actitud discriminatoria con algunos grupos de inmigrantes, principalmente por sus rasgos indígenas, su menor educación y por la amenaza laboral que significa para los chilenos más pobres. De acuerdo a la OIM Chile (2003), “la percepción que se tiene es que si bien por un lado los chilenos son receptivos y solidarios, por el otro, se sostiene que no se es acogedor con el inmigrante, y la causa principal que expresan es que “no se está preparado para ello” (p17).

En medio de todo, el chileno, por iniciativa propia, puede ser acogedor con algunos extranjeros, pero discriminador con otros; actitud que no permite establecer un patrón de comportamiento homogéneo con la población migrante y por lo mismo, la solidaridad sigue dependiendo de intereses particulares o afectos individuales, pero nada institucionalizado o promovido con política migratoria. La sugerencia constante que organizaciones

internacionales hacen para superar los temas de discriminación por origen, sigue siendo la educación. El respeto a los inmigrantes y a la diferencia será muy importante si se quiere elevar el capital humano, pues la solidaridad del chileno no puede depender del origen o las condiciones económicas que tengan los inmigrantes. Ellos, con seguridad no son y no quieren ser una carga para la sociedad, es lo que menos quiere el extranjero; desea, por el contrario, incorporarse rápidamente para aportar, desde sus capacidades, al desarrollo y crecimiento del país. Un cambio de mentalidad podría convertir a Chile en un país de oportunidades y no de oportunistas, pues el capital humano de los extranjeros, se ve disminuido y sus condiciones silenciadas en favor de un nacionalismo que cada vez pierde más credibilidad. “Si bien el Estado chileno consagra una serie de derechos para los inmigrantes una vez que obtienen sus permisos de visas, éstos no son debidamente respetados por la sociedad en su conjunto, lo que los relega a una condición de ciudadanía de segunda clase” (Stefoni, 2004, p.16). Peor es la situación para aquellos que por algún motivo, ingresaron al país de forma irregular, pues si los inmigrantes que regularizan sus papeles tienen dificultades para integrarse a la sociedad y gozar en pleno de los derechos, los inmigrantes irregulares, con la condición de “NN” no existen para el sistema laboral, educativo, de salud, ni para el Estado y la sociedad. Por lo mismo, es tarea para Chile y los demás estados Latinoamericanos, facilitar el libre tránsito de los latinos por sus territorios para evitar invisibilizar a su población y de paso, vulnerar sus derechos y la dignidad humana.

Algunos elementos para una política migratoria en América latina que respeten la libertad política de todos aquellos que han decidido dejar su país de origen, tiene que ver con el respeto a los tratados internacionales, con una normativa clara y transparente que respete el derecho de los inmigrantes sin importar su procedencia o condición económica; así como también, orientar y educar a los migrantes para que ellos sean los primeros que se acojan a las normas y leyes vigentes. Si bien los derechos del inmigrante derivan del sólo hecho de ser persona, ellos están obligados a ponerse a la altura de las circunstancias y respetar su condición de persona, procurando no prestarse para la explotación, trata de personas o discriminación por nacionalidad o condición económica. Entre todos, tanto los países receptores como los de origen pueden acordar programas de mejoramiento de la

información para el migrantes y establecer condiciones básicas para abandonar el país de origen. También se puede pensar en programas de integración regional que permita la libre circulación de los latinoamericanos por el continente y el reconocimiento de su ciudadanía a partir de los aportes sociales, culturales, políticos y económicos.

4.2 Algunas críticas al borrador de la nueva ley migratoria y la desatención a las recomendaciones de la ONU

Álvaro Álvarez, director de chileajeno.cl y periodista cubano, a través de sus programas de radio, se ha convertido en la voz de aquellos miles de inmigrantes que piensan en silencio, pero que vieron como el gobierno de Sebastián Piñera intentó sacar una nueva ley de migración en Chile, llena de errores, vacíos y sobretodo, de un secretismo sospechoso que prendió las alarmas en algunas organizaciones no gubernamentales que se dedican a la migración. El llamado de las organizaciones no gubernamentales dedicadas a la migración en Chile, es a que cada migrante, de forma responsable, emprenda acciones que permitan echar marcha atrás la propuesta. El borrador que ingreso al congreso de la República el año 2013 fue retirado por el gobierno de Michel Bachelet; sin embargo, no se sabe si para modificarlo o para redactar una nueva ley inclusiva y transparente, lo cierto, es que por la mala propaganda en contra de la migración, la nueva ley, de no contar con la opinión de todos los actores afectados, reproducirá lo que las últimas leyes han plasmado. Álvaro Álvarez, desde su radio y desde las calles, ha recogido un sin número de opiniones y pensamientos que le permiten al migrante hacerse a una idea de lo que puede pasar con la nueva ley migratoria.

El espíritu del borrador que se retiró del congreso, no solo preocupaba por el secretismo con el cual fue construido, sino porque reproducía la aterradora visión que el Estado chileno ha construido desde 1953, pasando por la actual ley hecha en la dictadura militar de Pinochet, quien convirtió a la migración en tema de seguridad nacional, desconociendo los avances y los tratados que en materia de migración internacional han logrado algunos países. De hecho, con las medidas administrativas y policiales, Chile ha avanzado desconociendo las obligaciones legalmente asumidas en materia de derechos con

la comunidad internacional y con los procesos de integración regional. El secretismo se entiende, además, desde la vergüenza que produce hacer pública una ley que va en contravía de lo que Chile quiere para su desarrollo. Resulta desde todo punto de vista impresentable admitir que se sigue pensando en el migrante como el enemigo del Estado y que por lo mismo deber ser vigilado y rápidamente procesado en caso de alguna irregularidad ante la ley, pero más vergonzoso aun, saber que la selectividad con la que Chile pretende que los extranjeros lleguen a su territorio, sigue obedeciendo a las políticas económicas de las grandes empresas que ven en la migración una gran oportunidad para tener mano de obra barata, trabajadora y con un deseo de adaptarse que lo lleva a silenciar, como ya se dijo atrás, la violación a los Derechos Humanos y la explotación a la que son sometidos.

Bajo el gobierno de Piñera fue imposible conseguir un borrador de la nueva ley migratoria; sin embargo, algunos funcionarios del ministerio del interior tuvieron la tarea de contarle a la comunidad, los avances de lo que prometía ser una ley justa para todos y enmarcada en el respeto y el reconocimiento de las diferencias. Lo que parecía un ejercicio de transparencia, se convirtió en una cortina de humo para tapar la falta de dialogo con los actores afectados por esta nueva ley, que desconocía la condición humana de los extranjeros y que, en ese sentido, reproducía casi el 75% de lo que la antigua ley establecía para el control de los inmigrantes. Los cambios más sustantivos estaban, primero, en la celeridad con la que un inmigrante podía ser expulsado al momento de cometer un delito en el territorio nacional, ya que con la antigua ley (que sigue siendo la actual), la expulsión de un inmigrante por faltas graves a la ley, puede tardar hasta un año, elevando los costos administrativos para el Estado. Segundo, en la posibilidad de permitir el ingreso de extranjeros, con permiso de trabajo no superior a 6 meses, con el objetivo de cubrir las vacantes que se presentan en el sector agrícola en tiempo de recolección; pero que una vez terminada la temporada de cosecha, se vean en la obligación de regresar a su país. Con esto se evita tener inmigrantes en las ciudades a la espera de una nueva oportunidad y con la urgencia de conseguir para vivir, lo que los lleva a situación de vulnerabilidad que el Estado no atiende. Esto significa que para Chile el inmigrante sigue siendo un “elemento” de producción y enemigo del orden ciudadano, pero no un ser humano que puede aportar al

desarrollo de la sociedad. Al final, administrativamente se queda con la visión publicitada por países en época de guerra o colonización y que sirvió para criminalizar al otro por los errores y fracasos de los nacionales.

Respecto de las recomendaciones entregadas por la ONU, El borrador de la nueva ley migratoria atendía algunas de ellas, consignadas en el Informe del estado chileno en septiembre de 2011, tales como: La no devolución de las víctimas de trata (recomendación N° 47, letra f, del comité de ONU y art. 67 del borrador). El otorgamiento a los “dependientes” de residencia titular en caso de disolución de vínculo o fallecimiento del titular inicial (recomendación N° 40 del comité de ONU y art. 73 del borrador). El problema, que ha sido una constante en América latina y en los países con un flujo importantes de personas, es que su interpretación deja elementos abiertos que se prestan para la arbitrariedad de los funcionarios públicos y de policía internacional.

De las muchas recomendaciones que el borrador no tenía en cuenta, eran las que se referían la garantía de la vigilancia sobre las prácticas policiales violatorias de derechos en controles fronterizos (recomendación N° 23 del comité de ONU), de abrumadora evidencia en las fronteras terrestres y el aeropuerto, completamente ausente en el borrador. Por lo mismo, tal documento no menciona sanciones a los atropellos, las arbitrariedades y la negligencia de los funcionarios que tienen directo trato con los inmigrantes, incluidos aquellos que atienden en la oficina de migraciones y la PDI. Si bien el Estado chileno los puede juzgar desde sus propias normas y leyes, muchas de estas acciones no están tipificadas y son silenciosas, pues los inmigrantes, con su deseo manifiesto de entrar al país, permiten todo tipo de atropellos con tal de lograr el objetivo; por supuesto, esto lo saben los funcionarios, quienes de forma arbitraria y discriminatoria no le permiten el acceso a muchas personas, las que se tienen que devolver a su país de origen. Son muchos los casos y las narraciones de los inmigrantes o turistas, quienes por no contar con una determinada cifra de dólares o por tener una apariencia física desagradable al funcionario de turno, no puede ingresar al país; situación en la cual se evidencia de nuevo el vacío que el artículo 13 de los DD HH frente al derecho que tiene toda persona de abandonar su país y regresar a él, pero no expresa el derecho de ingreso a otro territorio. Chile, tiene como práctica, la gestión

de políticas selectivas y plantea la necesidad de excluir de su territorio a aquellas personas que por su origen y situación económica, entran en irregularidad. Sin embargo, se insiste, el manejo de estos criterios son absolutamente irregulares. Así, la migración en Chile no depende del derecho sino de la caridad.

5.- Frente al fenómeno migratorio: ¿En qué condiciones queda la libertad política en América Latina?

Vale recordar en este punto que la libertad política es el dialogo entre hombres diversos pero en condiciones de igualdad, lo que evita todo tipo de dominación y por lo mismo, sugiere una forma de relacionarse sin depender de las órdenes de los pocos o las acciones de los muchos. Su territorio son los espacios de aparición donde cada individuo se muestra y es reconocido y respetado en su diferencia. Así, la libertad política va más allá de lo político, que se encarga de resguardar la vida de todos los hombres en la polis y más allá del mundo privada donde cada ser humano atiende y es movido por sus necesidades. También deja por fuera de sus territorios la violencia pero admite las tensiones que se pueden producir por la presencia de múltiples intereses, lo que no preocupa a Arendt, sino que, por el contrario, proporciona un mundo infinito de posibilidades donde los hombres, en su más absoluta cotidianidad pueden crear nuevas formas de relacionarse con el mundo.

Las “improbabilidad infinita”, como las llama Arendt, entendidas como las posibilidades de que siempre ocurra algo inesperado, imprevisible e inexplicable; es un nuevo comienzo que por su ocurrencia cotidiana oculta el carácter de milagroso y extraordinario, pero no deja de serlo si es que en este juego de “improbabilidades infinitas” siempre exista un alguien que permita que ocurran estos hechos; por supuesto, un alguien que goza vive y defiende los espacios de la libertad política y exige de los demás y de los gobiernos condiciones para su defensa, pues el sentido de la política es la libertad de los hombres expresada en la posibilidad de una nueva acción que tiene por condición el espacio público, lo común, lo construido en el “entre”.

Así, la libertad política exige de los hombres valentía para arrojarse al mundo común, abandonando su espacio privado donde se defienden las comodidades alcanzadas

en la artificialidad y donde los hombres creen que pueden ser felices. Con seguridad, la idea de defender los espacios de aparición para el desarrollo de la libertad política, no es para buscar la dominación, el poder o la felicidad; más bien, lo que se quiere es que los hombres de expresión y de acción logren ser consecuentes con lo que piensan, dicen y hacen.

La expresión y la acción, puestas en la perspectiva del proceso migratorio, permite una evaluación diferente del fenómeno y rescatan en dicha acción el sentido de la libertad política. Migrar ha de significar esa búsqueda de posibilidades infinitas, con seres diversos y culturas complementarias. La aspiración de cada migrante, no necesariamente está condicionada por la naturaleza y la necesidad, sino que, además, movida por un profundo deseo de libertad en los espacios comunes. A diferencia del animal laborans o del homo faber, el migrante puede ir más allá de lo biológico o la producción artificial. Sin embargo, hay etapas en el proceso migratorio y la primera, donde muchos quedan entrampados, es la adaptación al medio, a la nueva vida y la asimilación de la nueva cultura que les permite sobrevivir, pero una vez superada esa primera etapa, la expresión y la acción jugarán un rol fundamental en la construcción de los hombres que por su atrevimiento, están construyendo una nueva civilización. Lo útil queda entonces como la base necesaria para emprender nuevos proyectos que involucran directamente la libertad política. No obstante, este espíritu de libertad no agrada ni a los Estados ni a los Mercados, quienes pretenden, a través de una mala publicidad de la migración, fortalecer una categoría de hombres necesitados o ciudadanos de segunda categoría. América latina, donde Chile no es la excepción, heredó esta visión eurocéntrica de la migración como problema y amenaza, pero no ha logrado hacer su propio análisis de lo que puede representar para la región la movilidad humana que se presenta en la actualidad.

El migrante latinoamericano es atrevido y posee la valentía de aquellos que han dejado su espacio privado para expresar su individualidad en los espacios públicos. Es, en definitiva, quien ha querido salir del anonimato de la vida privada, para desencadenar una serie de relaciones y reacciones en defensa de la libertad política. Esa es la esencia de su proyecto de vida, que no busca amenazar a nadie, aunque las instituciones y los Estados se sientan amenazados con esta actitud valiente, característica del ciudadano dispuesto a

ejercer su condición donde se lo permitan, sin más reparos que en la igualdad que debe existir y estar protegida por los Derechos Humanos.

5.1 El “giro copernicano” que la migración internacional en América latina necesita

Sin duda alguna, el recorrido conceptual hecho hasta el momento, le permite al autor de esta tesis pensar que existen los suficientes elementos en la obra de Arendt y en la filosofía misma como para aventurar una nueva lectura del fenómeno migratorio en América latina. La visión general que hasta el momento se tiene, pasa por ver en la migración un fenómeno que amenaza al Estado, a la sociedad y su cultura, donde las personas, atendiendo a sus interés, hacen lo que sea para lograr sus objetivos; y si bien, la salida de su país de origen se da en esta lógica, una vez llega al país de destino, comprenden también, de forma vivencial, que su decisión aporta a la diversidad requerida entre los hombres, no solo para el ejercicio dialógico entre iguales, sino para el fortalecimiento de los espacios de aparición donde los hombres de forma individual muestran su diversidad. Se ha insistido, además, en las asimetrías salariales que existe entre los países de origen y los de destino o las condiciones de entrada al país de destino para la “elite” migratoria y la mano de obra no calificada. Estos temas, tratados como siempre se han planteado dejan la precepción de que las cosas no pueden cambiar, como si el interés de mejorar las condiciones salariales fuera lo único, sobre todo cuando los extranjeros en clara desventaja, redoblan sus capacidades y hacen un esfuerzo significativo para ser incorporados al mundo laboral. No es gratis que al final, la conclusión sea que los extranjeros trabajan más que los nacionales, ya que en su condición no tiene más alternativa. Pero una lectura más amplia, con una interpretación desde los actores y no desde la simple descripción de fenómenos se puede establecer que el migrante desarrolla

otras habilidades y aporta nuevos parámetros en el mercado laboral; de hecho, trabajan y laboran en puestos donde los nacionales ya no lo hacen y tal vez sin proponérselo, Las nanas peruanas, por ejemplo, son un claro ejemplo de lo que en Chile está pasando. Ellas con su capacidad le han dado un giro importante a un rubro que cada vez se dignifica más. Otro ejemplo es la atención al público de los colombianos, apetecidos ya por muchas cadenas de restaurantes. Los argentinos en el área del deporte y los cubanos en la salud, entre muchos otros ejemplos, van obligando una mirada diferente a la inmigración a Chile.

Conscientes o no, los inmigrantes van forzando la pluralidad, la diversidad, la igualdad, la libertad política, entre muchos otros conceptos que de hecho van pasando de la teoría a la práctica, a espaldas, tal vez, de los gobiernos y las instituciones. Dicha transición desordenada, espontánea, contingente y a fuerza de costumbre, ha logrado que los pueblos se vayan descubriendo en un escenario que no fue hecho para soportar estos cambios, ya que los estados, por excelencia controladores y homogenizantes se ven amenazados por la contingencia migratoria y acuden a la mala propaganda y a una publicidad dañina. En este contexto, los flujos migratorios no solo están instalando la reflexión, sino los cambios estructurales y gubernamentales en el mundo entero. Desde esta perspectiva entonces, el Estado nación podría robustecerse con el aporte de los migrantes a la cultura, a la política y a la sociedad, pues sus diferentes visiones de mundo necesariamente amplían la mirada de la realidad y fortalecen la intersubjetividad.

Aunque por los hechos resulta difícil establecer una relación siempre optimista entre la migración y los Estados nacionales, hay que creer que con la labor de los académicos se pueden ampliar los terrenos sobre los cuales se discute el fenómeno, tanto para los países de origen como los de destino. Así, Los académicos tendrán la difícil tarea de descifrar las verdades que detrás de este fenómeno se ocultan, para hacer justicia con los millones de personas que de partida han dejado a tras más de lo que piensan, pero que a futuro pueden ganar y hacer que otros ganen con su valentía de arrojararse a un mundo plural y libre, a pesar de que se crea lo contrario. Vale recordar lo que desde Arendt ya se afirmó respecto de los hombres de acción que no son ni cobardes ni temerarios, son valientes, actúan con un miedo regulado por el infinito deseo de liberarse de la necesidad y la violencia que parecen

impedir a toda costa que los hombres puedan iniciar algo nuevo sin poder predecir sus consecuencias y sin que importe el poder controlar los procesos o controlar la naturaleza. Con dignidad y respeto a la diversidad, los migrantes tendrán que entender que su proceso debe alimentar a la libertad política y no al movimiento totalitario que sigue intentando banalizar a los hombres y atentar contra los espacios de aparición.

Por último, habrá que decir que la inmigración sur-sur que se da en América latina es un gran laboratorio, privilegiado y dramático, para examinar la relación entre los países del cono sur, así como el desarrollo económico, social, cultural y el aporte que cada Estado hace a las políticas internacionales como la interdependencia propuesta por Roberto Keohane y Nye. También se abre un nuevo campo de reflexión que ha de ser abordado por nuevas disciplinas, con el objetivo de desmitificar lo que hasta ahora se afirma de la migración. Nuevas miradas impedirán que los errores que se han cometido en Europa se repitan en la migración internacional en América latina, como calificar, por ejemplo, al inmigrante como el portador de violencia y marginalidad, cuando la evidencia empírica demuestra que no son los más pobres los que originan la migración hacia el exterior, ya que son los que menos contactos y recursos tienen para emprender una aventura de estas. Por el contrario, la clase media y media alta es la que decide migrar, trayendo consigo habilidades y capacidades que son aprovechadas por el país de destino, además de la valentía de convertir su lucha no en una búsqueda de mejores condiciones materiales de vida, sino la búsqueda de la libertad, la libertad política y la dignidad humana.

Conclusiones

1. ¿Cómo superar las tinieblas de las actuales políticas migratorias? Definitivamente hay que comenzar, como lo expresa Arendt, por el derecho a tener derechos; es decir, porque cada ser humano tenga un estatuto jurídico estable que le garantice todos sus derechos y que a la vez le hable de sus obligaciones. Esto implica que una verdadera política de inmigración debe revisar toda la institucionalidad en torno a los derechos civiles y humanos y revisar los fundamentos de la ciudadanía moderna. Además, sin una resignificación de los conceptos y de lo que los Estados entienden por ciudadanía, extranjero o inmigrante, los derechos estarán permanentemente amenazados tanto por el poder del Estado, como también por el poder del mercado, cuya lógica de acumulación mira a los seres humanos en función de sus necesidades y reales posibilidades de elevar la competitividad.

De no tener un estatuto jurídico seguro para todos los seres humanos, independientemente de donde se encuentren, los inmigrantes seguirán siendo esos huéspedes sin integración y sin voz, al que se le atiende temporalmente como huésped. Ágnes Heller (1992) en su artículo *Diez tesis sobre la inmigración* establece una analogía entre el Estado o la sociedad y una casa, donde las normas de los Estados modernos no tienen por qué diferir mucho de las normas domésticas, en donde los huéspedes son invitados a quedarse por los propietarios de la casa, respetando la mínima urbanidad para lograr la convivencia posible. Esta analogía entre las normas de un Estado y las normas de una casa funcionan si y solo si el huésped es invitado, pues nos olvidamos rápidamente de que los Estados tienen sus tierras distribuidas, al igual que en la casa los espacios ocupados. Ningún inmigrante puede llegar a su propio espacio, lo que significa que es un hogar (como invitado) que ocupará temporalmente. Como son pocos los invitados y si más bien los que llegan sin previo aviso, por lo mismo es casi natural que la primera fuerza con la que un inmigrante se encuentra es con la fuerza de exclusión, la fuerza que le recuerda al recién llegado no invitado, que no es bien recibido y que no hay espacio para él. Esto explica, de algún modo, todas las dificultades humanas que los inmigrantes deben soportar antes de ser “definitivamente” recibidos o expulsados y tanto los primeros como los segundos dependerá no solo del comportamiento que el inmigrante demuestre, sino de lo que el país

de destino requiera, convirtiendo este fenómeno en un círculo vicioso donde los bienvenidos son los que sirven para algún fin específico del Mercado.

Recordando las palabras de Arendt, la gran novedad de las emigraciones de nuestra época consiste precisamente en la posibilidad de encontrarse sin el reconocimiento de los derechos humanos en ningún punto de nuestro mundo. Además, como se ha visto, no se trata igual a quien toca a nuestra puerta, pues dependiendo de la condición administrativa y política del huésped, comunitario, extracomunitario, ilegal, irregular, así mismo se le atiende. Así, los llegados a nuestra casa no pueden convertirse, como explica Seyla Benhabib en su libro *Los Derechos de los otros: Extranjeros, Residentes y Ciudadanos*, en huéspedes perpetuos, sin derecho de acceso a la ciudadanía, apelando a la benevolencia constante de los propietarios del espacio doméstico, sin voz ni voto en las decisiones que se toman. De esta manera, y por último, el problema no trata simplemente de analizar la exclusión de los inmigrantes de un estatus ciudadano y proponer sin más su incorporación al mismo, sino de comprender dicha exclusión como un elemento que, entre otros, muestra las contradicciones que el propio estatus de ciudadanía posee y que por ello mismo, de igual forma, nos afecta.

Vivimos en un mundo en el cual, a cada paso, se muestra, por parte de los Estados modernos, la creciente tendencia de lo político a apoderarse de la nuda vida que late como sustento de su propia organización: a apoderarse así de nuestra propia casa y convertirnos en huéspedes en ella.

En tanto no se pase de la mirada conflictiva a la reflexiva, como expresó Balibar (2012), los inmigrantes, refugiados y desplazados, todos ellos como excluidos, nos permitirán seguir observando, como le sucedió a Arendt, la posible futura comunidad política en la que viviremos, poniendo al desnudo la posibilidad de que cada uno de nosotros se vea, en algún momento, en un estado de completo abandono. El peligro de las sombras es que pueden ser cada vez más oscuras; Por ello, Hannah Arendt (2006) consideraba que esos rostros podían transformarse en el núcleo de una reflexión encaminada a pensar y construir nuestro mundo de otro modo, en donde podamos entender como:

“El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren, tendrían que seguir siendo válidos aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra... (Estos derechos) son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana.” (p. 432)

2. Los Estados seudo-totalitarios descubrieron la forma en que los hombres quedarán atrapados en su interioridad y sumergidos en mundos aislados, sin conexión ni filiaciones entre aquellos hombres que por encima de todo han defendido y siguen defendiendo su libertad política. Ese éxito relativo, no absoluto del totalitarismo, abrió el camino para que el capitalismo, en un mundo globalización, supiera como continuar la tarea aniquiladora de la libertad política y mostrara como su gran logro, al hombre libre de conseguir y acumular todo lo que sus capacidades físicas e intelectuales le permitiera, sin límites en su ambición y por lo mismo capaz de equiparar su capacidad laboral y de trabajo, con la libertad para consumir, acumular y poseer. Esa falsa libertad de que los hombres pueden escoger que consumir y cuya única restricción es el no consumo, sumado a la amplitud de necesidades materiales y la decadencia de los Estados protectores, han dejado a los hombres en el más absoluto abandono para que sean devorados, poco a poco, por el Estado o por el mercado; total, se trata de uno más en la larga lista de los que apostaron por ese gran sueño de una mejor calidad de vida, sin advertir que nadie se las proporcionaría y mucho menos que alguien facilitaría los medios para que aquello ocurriera. El capitalismo globalizado no es más que un Totalitarismo que ha sabido maquillar los campos de concentración en medio de las grandes empresas y los grandes Mall. Lo peor es que nadie lo denuncia, porque hasta la fuerza se ha perdido y no por que no haya argumentos, sino porque todo lo que se hace es normal, para un mundo plagado de hombres y mujeres normales.

3. Es urgente que las políticas migratorias en Chile permitan que la sociedad chilena deje de ser una sociedad cerrada y pase a ser una sociedad con oportunidades reales para todos, con un respeto por la diversidad humano; con una inversión generosa en integración e inclusión, capaz de mirar hacia un desarrollo humano que integre lo social, lo político, lo biológico y lo económico. Que el inmigrante se le mire como a un otro humano y no como un simple animal laborante, productivo y capaz de aumentar la rentabilidad de las empresas por los bajos costos en la mano de obra, que al final termina generando descontento en la mano de obra local, que no siempre es más productiva y ve que el valor del trabajo se

abarata con la migración. Se requiere de una sociedad abierta capaz de asimilar las otras culturas y defender, nutrir y fortalecer la suya, sin nacionalismos pero con un amor abierto a todo lo que tenga el sello de lo humano.

4. Los estados en América latina no han afrontado el tema migratoria y de movilidad humana con la verdadera seriedad que el fenómeno amerita, es decir, no lo han elevado al verdadero debate político donde los hombres, iguales y diferentes ponen sobre la mesa los temas más relevantes para la comunidad; es más y tal como lo denunció Arendt y lo reforzó la misma Seyla Benhabib, es un tema que queda reducido a la policía o es simplemente un tema administrativo. En Chile no es diferente el asunto, es más, las reformas a la ley migratoria tienen que ver con la creación de la oficina de extranjería y los criterios de visado para los extranjeros que vienen a trabajar por temporadas; de hecho, el borrador de una nueva ley migratoria para Chile (retirado ya del congreso), trabajado de forma sesgada bajo el gobierno del ex presidente Sebastián Piñera reafirmaba esta conclusión, pues con la nueva ley solo se buscaba agilizar los trámites de expulsión de extranjeros con poco aporte al país o que por sus condiciones de vulnerabilidad han tenido que delinquir para sobrevivir, así como también la idea de agilizar los trámites para los extranjeros que vienen al país a realizar trabajos temporales y que realmente el país necesita para elevar la producción. Estos trámites administrativos, manejados desde cada una de las carteras ministeriales, obedecían a sus propias necesidades de orden administrativo y seguridad, pero volvía nuevamente a negar la condición humana de los miles de inmigrantes que voluntariamente, pero sin recursos, quieren iniciar una nueva vida, más digna y con un reconocimiento de las libertades y las capacidades de cada una de las personas que cohabitan un mismo territorio. Al final, como ya se afirmó con Arendt, la igualdad de los individuos [Ciudadanos] debería depender del reconocimiento de la palabra y las acciones y no del origen nacional.

5. Si bien la crítica a Arendt respecto de privilegiar a los ricos y ociosos para el debate de los asuntos públicos, en desmedro de los pobres que agobiados por sus necesidades debatirían y lucharían por sus intereses frente a la construcción artificial de la sociedad, puede tener algún fundamento, Habrá que decir que su preferencia no afirma en ningún momento la ineptitud de los otros miembros de la comunidad; por el contrario, si algo le

preocupa profundamente a Arendt, es precisamente la masificación de los hombres, la proliferación de los espacios privados y la reducción de los espacios para el desarrollo de la libertad política. Por lo demás, es la preocupación que el autor de esta tesis comparte con la autora y por lo mismo el deseo de seguirla en su exposición. Vale mencionar que esta tesis se plantea como una gran denuncia a la tendencia actual de las grandes empresas por eliminar los espacio de debate y libertad; que, asociada a muchas de las universidad de América latina, promueven una educación de cantidad con una muy baja calidad; es decir, que en vez de conservar a la universidad con un espacio de libertad, se la ha convertido en un espacio de preparación de personas para la laboriosidad. En ese sentido el discurso de la educación por competencias, del cual solo se ha recogido el saber hacer, esta con un debe muy fuerte en América latina, pues la idea es que nuestros estudiantes ya no piensen, sino que hagan. ¿No es esto un atentado a la pluralidad y las diversas formas de pensar y por ende a la filosofía misma? ¿No disminuye acaso el potencial crítico y filosófico de la humanidad?

6. Se necesitan nuevas teorías y nuevas formas de entender el fenómeno de la migración para hacer realidad los viejos sueños de libertad y la libertad política, así como también de justicia e igualdad. Desde la migración se puede apostar por la reconciliación de la humanidad con el mundo desde las condiciones de no soberanía; es decir, sin el poder que entrega la certeza de dominarlo todo, saberlo todo, controlarlo todo y por último, destruirlo todo, pues finalmente la certeza ha debilitado todas las pretensiones humanas de libertad y de acción entre los hombres. Y, para no dejar la necesidad planteada, desde esta tesis se podrá sugerir, como muchos ya lo han hecho, que los Estados y los gobiernos de turno, eduquen a su gente en valores; bien sean valores civiles, democráticos o morales, estos últimos desde una propuesta muy sensata de una ética mínima; entendiendo, además, que la libertad es un valor fundamental para el desarrollo de los pueblos. Desde esta idea entonces, cada Estado no solo debe procurar el bienestar de cada individuo, sino también promover prácticas que le permita a la gente crecer como persona libre, participativa, abierta y dinámica, comprometida con los cambios políticos y sociales de un mundo globalizado. Así pues, la educación cívica en los países de la región debe incluir con urgencia, una mirada plural frente a lo que es el ser humano; o, dicho de otra forma, los

cambios en el mundo de hoy exige que cada Estado, independientemente de su condición, le enseñe a su gente que hay otro diferente con el cual se tendrá que relacionar en algún momento. Educar para aceptar, entender y facilitar la migración es apostarle a una educación también global. Esos nacionalismos exacerbados como los de la Alemania Nazi o en nuestro continente como lo expresado por los mexicanos, incluso en su constitución, van en contravía de lo que el mundo es. Se requieren políticas educativas que conduzcan a una apertura de mente y no solo de mercados, para entender de una vez por todas que la migración, si bien está generando cambios drásticos en la estructura social de los pueblos, no son una amenaza para los Estados ni para las culturas; son, por el contrario, una gran oportunidad de crecimiento, pues los migrantes más que echar problemas, necesidades y angustias en su equipaje, echan ilusiones y libertad, elementos que permiten reafirmar la condición de ciudadanos a los nacidos en el territorio que visitarán. Arendt en su artículo “*Nosotros los refugiados*” admite, entre otras cosas, que los judíos no son refugiados porque ellos salieron voluntariamente de Alemania, así como también voluntariamente hubieran elegido quedarse. Esa voluntad que expresan los migrantes cuando salen de su país de origen no es otra cosa que la expresión de su libertad, pues con ello no solo está rechazando ciertas condiciones de dominación, sino que están dispuestas a crear nuevas redes y condiciones de vida para ellos y sus familias. El migrante se vuelve creativo, se asume con las consecuencias insospechadas de sus actos y por lo mismo se hace dueño de sí mismo. Esa libertad es la que comparte en sus nuevas redes, un valor, apreciado por muchos y que se expresa en su deseo de participar y construir nuevas formas de vida. Los antiguos llamaron a esta libertad, libertad política, pues le permite a los hombres participar en los asuntos públicos y de esta manera esta manera participar de las decisiones que lo afectan a él y su comunidad.

7. Las migraciones internacionales en América latina dejaron entrever las debilidades del sistema político, no solo por las desigualdades estructurales, sino por los retrocesos jurídicos e institucionales que se reflejan en el tratamiento del fenómeno migratorio (CEPAL 2011). Lo preocupante es que la tendencia que hoy la migración tiene, no ha hecho reaccionar a los países del sur y amenazan con heredar todos los problemas que el norte no fue capaz ni ha sido capaz de manejar. Así, según la OIM (2013) establece en su

informe que los migrantes que se desplazan hacia el norte es un 40% del total mundial, mientras que el 33% lo hacen entre países del sur; esto quiere decir que la migración sur-sur tienda a igualar, en preferencia, a la migración sur norte. Por su parte, el resto de la migración se da entre países del norte, con un 22% y solo un 5% de la población migrante mundial lo hace de norte a sur. Aunque ya se mencionó durante el desarrollo de esta tesis, se sabe que los que emigran hacia el norte, van con mucha mejor preparación académica y económica que muchos de los que hoy prefieren la migración sur-sur, lo que significa que, muy a pesar de querer tener una visión optimista de la migración sur-sur, la realidad dice que la mayoría lo hacen y lo seguirán haciendo por una cuestión de supervivencia y no tras la búsqueda de un desarrollo humano integral, para recordar la tesis de Mario Bunge. Las tensiones entre los inmigrantes y los nacionales, en el caso de Chile, son cada vez más evidentes, pues no basta con que el inmigrante tenga trabajo; hace falta, con seguridad, cubrir otro tipo de necesidades como la salud, la educación y la vivienda., derechos sociales que aún excluyen, incluso, a los ciudadanos chilenos. En estas condiciones de necesidades básicas insatisfechas, la idea de la libertad política se ve cada vez lejos, pues no solo se requiere de una base material sólida, que no ocupe la mente de las personas, sino, en lo posible, superar todas aquellas situaciones de tensión y violencia como una clara expresión de lo anti político. Otro dato que no es menor y que quedará para estudios posteriores, es ver que, según el informe de la OIM (2013), solo el 8% de los migrantes en el mundo logran enviar remesas a sus países de origen, lo que confirma la tesis de que la mayoría de los inmigrantes, bien hayan elegido ir al norte o al sur, están encontrando las mismas condiciones laborales que les permite sobrevivir en su país de origen.

8. Por último, como no mencionar los enormes desafíos que la filosofía tiene frente al fenómeno migratorio, pues su silencio, hasta el momento, ha permitido una visión oscura y conflictiva del fenómeno y un vacío conceptual donde al migrante se le sigue tratando como el portador de los grandes problemas y el generador de los grandes conflictos. Filosóficamente, el análisis del fenómeno migratorio debe dirigirse hacia la crítica social que pone en el centro del debate público la creciente explotación abusiva de la fuerza de trabajo que sobre los inmigrantes recae, pues a la gran mayoría de inmigrantes latinoamericanos que están fuera de su país, no se les ve como a seres humanos sino como

animales laborantes que han de elevar la productividad de las empresas y aumentar sus ganancias en un mundo que cada vez les es más ajeno. En este contexto, los aportes de Hannah Arendt como teórica política, como filósofa y como migrante, son invaluable, pues la mirada a la migración internacional en América latina, desde la filosofía de Arendt, permite pensar que seguirá habiendo personas interesadas en defender los espacios de aparición, el dialogo entre humanos y la libertad política como máxima expresión de la condición humana, hoy amenazada por la expansión del mercado y la excesiva acumulación de capitales.

Referencias bibliográficas

Bibliografía principal

- Arendt, H. (1973). *Crisis de la República*. Madrid. Taurus.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ed. Península.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona. Lumen.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona. Gedisa.
- En este texto Arendt reflexiona frente a la mirada común que hombres tan importantes
- Arendt, H. (2002). *Tiempos presentes*. Barcelona. Gedisa.
- Arendt, H. (2004). *La tradición Oculta*. Barcelona. Paidós
- Arendt, H. (2005a). *La condición Humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005b). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H (2005c). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires. Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2007a). *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2007b). *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2007c). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político de occidente*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Arendt, H. (2008a). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona. De bolsillo.
- Arendt, H. (2008b). *La promesa de la Política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2008c). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza editorial.
- Arendt, H. (2009). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza editorial.
- Arendt, H. (2010a). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2010b). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta.
- Bunge, M. (1998). *Ciencia, Técnica y Desarrollo*. México. Ed. Hermes.
- Cortina, A (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid. Alianza.
- Cortina, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona. Círculo de lectores.
- Cortina, A. (2002). *Por una ética del consumo*. España. Taurus.

- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México. Grijalbo
- Honneth, A. (2009). *Críticas del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Argentina. FCE.
- Kant, I. (2007). *La paz perpetua*. México. Ed. Porrúa.
- Mármora, L. (2002). *Las políticas de migraciones internacionales*. Buenos Aires. Paidós.
- Marshall, T.H. (2007). *Ciudadanía y Clase Social*. Madrid. Alianza
- Martínez, J. (2008). *América latina y el Caribe: Migración Internacional, derechos Humanos y Desarrollo*. Santiago de Chile. CEPAL.
- Morin, E. (2005). *Tierra patria*. Barcelona. Kairós
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Madrid. Taurus.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona. Planeta.
- Solimano, A. (2008). *Migraciones Internacionales en América latina*. Chile. FCE.
- Solimano, A. (2013). *Migraciones, capital y circulación de talentos en la era global*. México. FCE.
- Stefoni, C. (2003). *Inmigración peruana en Chile. Una oportunidad a la integración*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
- Stefoni, C. (2011). *Perfil migratorio de Chile*. OIM. Chile.
- Touraine, A. (1997). *¿Podemos vivir juntos?* México. FCE
- Urquijo, M. (2011). *Ética, Ciudadanía y Democracia. Elementos para una ética ciudadana*. Cali. Universidad del Valle.

Bibliografía complementaria

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia 3° reimpresión. Pre-textos.
- Angel Maya, A. (1997). *Desarrollo Sostenible o Cambio Cultural*. Cali. Corporación Universitaria Autónoma de Occidente, Fondo Mixto Para la Promoción de la Cultura y las Artes del Valle del Cauca.

- Ahmed, A. S. (1996) *Los mongoles de los medios de comunicación ante las rejas de Bagdad*. En N.P. Gardels (Ed.), *Fin de siglo: grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo* (pp. 24-43). México. McGraw Hill.
- Amiel, A. (2007). *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Atuel.
- Amiel, A. (2000). *Hannah Arendt política y acontecimiento*. Buenos Aires. Ed. Nueva visión
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. España. Tusquets editores.
- Balibar, E. (2012). *Ciudadanía*. Argentina. Adriana Hidalgo editora.
- Barbolla, D. (2011). *Migraciones latinoamericanas en la nueva civilización: Conformando identidad*. España. Siglo XXI
- Bárcena, F (1997). *El oficio de la ciudadanía*. Barcelona. Paidós.
- Bárcena, F. (2006). *Hannah Arendt: Una filosofía de la Natalidad*. Barcelona. Herder.
- Benhabib, S. (2003). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. (Trad. Alejandra Vasallo). Buenos Aires. Editorial discusiones.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona. Gedisa
- Benhabib, S (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona. Gedisa.
- Birulés, F. (comp.) (2000a). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona. Gedisa.
- Birulés, F. y otros. (2008b). *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid. Sequitur.
- Birulés, F. (2007c). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona. Herder.
- Bourdieu, P. (1994) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Anagrama
- Boisier, S. (1998). *El desarrollo territorial a partir de la construcción de capital sinérgico*. Santiago de Chile. Cepal. Ilpes.
- Bunge, M. (1998) *Ciencia, técnica y desarrollo*. México. Hermes.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political Thought*. Cambridge. University Press.
- Camus, Albert (1999). *El extranjero*. Madrid. Alianza.
- Castoriadis, Cornelius. *Ciudadanos sin brújula*. México. Coyoacan.

- Castells, M. (2002) *Lo local y lo global: el papel de los movimientos vecinales en el nuevo orden mundial*. Revista Foro, 1(43): 81-94
- CEPAL (2007). *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América latina y el caribe*. Santiago de Chile. Naciones Unidas.
- CEPAL (2009). *Conocer para legislar y hacer política: los desafíos de Chile ante un nuevo escenario migratorio*. Santiago de Chile. Naciones Unidas.
- Cortina, A. y otros. (2009). *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Madrid. Tecnos.
- Cruz, M. (comp.) (1998). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona. Gedisa.
- Cruz, M. (comp.) (2006). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- Dasgupta, P. (1997) *Social Capital and Economic Performance*. Cambridge. Cambridge University Press.
- De Franco, A. (2002) *Pobreza y desarrollo local*.
- WWW.iigov.org/documentos/tema3/docu0104.htm. Consultado en 9/05/2002. Pág. 12
- Erazo, X. (2011). *Derechos Humanos, pedagogía de la memoria y políticas culturales*. Chile. Lom Ediciones.
- Etzioni, A. (1999). *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona. Paidós.
- Figuroa, M. (2006). *Totalitarismo, banalidad y despolitización. La actualidad de Hannah Arendt*, en Carlos Pressacco (Editor). Santiago de Chile. Editorial lom.
- García De la Huerta, M. (2010) *Identidades culturales y reclamos de minorías*. Santiago de Chile. Editorial universitaria.
- Galetto, G. *Hannah Arendt: Sentido común y verdad*. Buenos Aires. Ed. Biblos.
- García Márquez, G. (1986) *El Cataclismo de Damocles, Conferencia de Ixtapa*. Bogotá. Oveja Negra.
- Gauss, G. (1964). *Conversación con Hannah Arendt. Una mirada sobre el siglo. Nomesem queda la lengua materna*. Recuperado de <http://www.alcoberro.info/pdf/arendt4.pdf>
- González, G. et al., (2002). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. España. Biblioteca Nueva.
- Habermas, J. (2008). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona. Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Más allá del Estado nacional*. México. FCE.

- Held, D. (2010). *Cosmopolitanismo. Ideales y realidades*. Madrid. Alianza Editorial.
- Hissong, R. (1996) *Las teorías y las prácticas del desarrollo desde la perspectiva de la modernidad*. Bogotá. Cider Uniandes. Colección cuadernos ocasionales (10): 10-41
- Holland, J. (1988) *The global economy as an adaptive process*. En Anderson, P.W., Arrow, K.J., and Pines, D. (eds.) *The Economy as an Evolving Complex System* (Santa Fe Institute Series) (pp. 117-123). Santa Fe, CA. Westview Press.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona. Paidós.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy. An introduction*. Second edition. Oxford: Oxford University press.
- Kymlicka, W. (2009). *Las odiseas Multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*. Barcelona. Paidós.
- Illich, I. (1996) *La sombra que arroja nuestro futuro*. En N.P. Gardels (Ed.), *Fin de siglo: grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo* (pp. 69-85). México. McGraw Hill
- Kant, I. (2007). *La paz perpetua*. Madrid. Mestas ediciones.
- Keohane R. y Nye J. (1988). *Poder e interdependencia: la política mundial en transición*. Buenos Aires. Grupo editorial latinoamericano.
- Kohn, J & Feldeman, R (Ed.) (2009). *Hannah Arendt. Escritos judíos*. Madrid: Paidós.
- Kristeva, J. (2003). *El Genio Femenino 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires. Paidós.
- Livi, M. (2010). *Breve historia de las migraciones*. Madrid. Alianza Editorial.
- Macpherson C. B. (1979) *La teoría política del individualismo posesivo, de Hobbes a Locke* (2° ed.). Barcelona. Fontanella
- Matus, T. (2012). *Los migrantes fronterizos como consumidores de bienes, servicios e ideas y sus implicaciones para la integración en Chile. Reflexiones preliminares*. Santiago de Chile. Ediciones Universidad de Chile.
- Morin, E. (1999) *Tierra Patria* (2° ed.). Buenos Aires. Nueva Visión.
- Pettit, P. (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pressacco, C. (editor) (2006). *Totalitarismo, banalidad y despolitización*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

- Rodriguez, I. y Szurmuk (editoras) (2008). *Memoria y Ciudadanía*. Chile. Editorial Cuarto propio.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. México. Fondo de cultura económica.
- Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad*. Madrid. Tecnos.
- Rojo, G. (2006). *Globalización e identidades nacionales y postnacionales...¿de qué estamos hablando?* Chile. Lom Ediciones.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México. FCE
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad*. Madrid. Trotta.
- Sanchez, C. (1994). "Paria o Ciudadana del mundo". En C. Manuel. En torno a Hannah Arendt. Madrid: Centro de estudios Constitucionales.
- Sanchez, C. (2005). *Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad*. Revista intersticios año 10/núms 22-23. México
- Sen A. (1999) *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid. Alianza.
- Sen, A. (2000) *Desarrollo y libertad*. Barcelona. Planeta.
- Sen, A. (2009). *El valor de la Democracia*. España. El viejo Topo.
- Sen, A. (2010) *La idea de la justicia*. Bogotá. Taurus
- Stefoni, C. (Editora). (2011). *Mujeres inmigrantes en Chile. ¿Mano de obra o trabajadoras con derecho?* Santiago de Chile. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Taminiaux, J. y otros. (2008). *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Segunda edición aumentada. España. Ed. Sequitur.
- Taylor, C. (1996). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona. Paidós.
- Taylor, C. (1997). "La política del reconocimiento". *En Argumentos filosóficos*. Barcelona. Paidós.
- Tocqueville, A. (2002). *La democracia en América*. 2. Madrid. Alianza.
- Todd, E. (1996). *El destino de los inmigrantes: Asimilación y segregación en las democracias occidentales*. Barcelona. Tusquets.
- Touraine, A. (1997). *¿Podemos vivir juntos?* México. FCE
- Van Parijs, P. (1996). *Libertad real y para todos*. Buenos Aires. Paidós.

- Villa, D. (1999). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press.
- Villar borda, Luis y Rosales, José María (2005). *La inmigración y las oportunidades de la ciudadanía*. Bogotá. Universidad Externado de Colombia.
- Waldron, J. (2010) *Arendt on the Foundations of Equality*. En S. Benhabib (Ed.), *Politics in Dark Times, encounters with Hannah Arendt* (pp. 17-38). Cambridge. Cambridge University Press.
- Young, I. (2002). *Inclusion and democracy*. Oxford. Oxford university press.
- Young, I. (2007). “*Structural injustice and the politics of difference*” en Anthony S. Landen y David Owen (eds). *Multiculturalism and political theory*. Cambridge: Cambridge University press. P. 60-88
- Zavala, X. y Rojas, C. (2005). *Globalización, procesos migratorios y Estado en Chile, en migración, Globalización y género en Argentina y Chile*. Buenos Aires. Fundación Heinrich Boll.