

# PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 19 | enero-junio 2017

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

## EDICIÓN ESPECIAL DE OTRO MODO QUE POLÍTICO

Ronald Mendoza de Jesús  
Mauro Senatore

¿De otro modo que político? Introducción  
*Otherwise than Political. Introduction*

### ARTÍCULOS

Werner Hamacher

Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt  
*On the Right to have Rights. Human Rights; Marx and Arendt*

Geoffrey Bennington

El consejo de Hobbes  
*Hobbes's Counsel*

Erin Graff Zivin

El giro ético o Levinas en Latinoamérica  
*The Ethical Turn, or Levinas in Latin America*

Alberto Moreiras

Infrapolítica marrana. Cercanía contra comunidad: la errancia y el ojo de más  
*Marrano Infrapolitics. Proximity Against Community: Errancy and the Eye-Too-Many*

Sergio Villalobos-Ruminott

Desistencia infrapolítica (Historicidad i)  
*Infrapolitical Desistance (Historicity i)*

Gonzalo Correa

Infrapolíticas o la infraestructuración de los eventos políticos  
*Infrapolitics or the Infrastructuring of Political Events*

Vicente Montenegro

Ontología marxista y archipolítica en Gérard Granel  
*Marxist Ontology and Archi-politics in Gérard Granel*

### RESEÑAS

Gerardo Muñoz

Carlos Casanova. *Estética y producción en Karl Marx*.  
Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016.

# Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt<sup>1</sup>

Werner Hamacher<sup>2</sup>

UNIVERSIDAD JOHANN WOLFGANG GOETHE

Recibido: 14 de noviembre de 2016

Aceptado: 26 de diciembre de 2016

## Resumen

Este ensayo se centra en las contribuciones de Marx y Arendt al concepto del derecho a tener derechos. En primer lugar, sitúa el análisis de Marx de este concepto dentro del horizonte de su interpretación de la democracia como el correlato político del cristianismo. Desde esta perspectiva, para Marx, el derecho a tener derechos designa el sujeto de los derechos en la medida en que esto es función de la legalidad garantizada por la sociedad civil. En segundo lugar, este ensayo discute la formulación de Arendt del derecho a tener derechos como la demanda de la política que precede a todos los derechos. Hamacher libera esta demanda de su relación teleológica con los derechos y la entiende como lo que permite a los hablantes determinarse como sujetos. Él reconduce esta demanda al concepto de *euchè* en Aristóteles y, más en general, al lenguaje no predicativo de aquella existencia que no es ni política ni jurídicamente calificada.

## Palabras claves

Marx, Arendt, derecho, promesa, demanda.

<sup>1</sup> Traducido del alemán por Niklas Bornhauser, en el marco del proyecto FONDECYT Regular 1171146, "Lengua, traducción, pensamiento: Hegel-Freud-Hamacher". Este texto es la versión castellana del ensayo inédito hasta ahora en español "Vom Recht, Rechte zu haben. Menschenrechte; Marx und Arendt", publicado primero en inglés en 2014, bajo el título "On the Right to Have Rights: Human Rights; Marx and Arendt". Expande el texto que aparece el 2004 en inglés bajo el título "The Right to have Rights (Four-and-a-Half Remarks)".

<sup>2</sup> Filósofo alemán, fundador del Instituto de Literatura General y Comparada de la Universidad Johann Wolfgang Goethe (Fráncfort del Meno, Alemania).

## On the Right to have Rights. Human Rights; Marx and Arendt

### Abstract

This essay focuses on Marx and Arendt's contributions to the concept of the right to have rights. Firstly, it places Marx's analysis of this concept within the horizon of his interpretation of democracy as the political correlate of Christianity. From this perspective, for Marx, the right to have rights designates the subject of rights to the extent that it is a function of the legality guaranteed by civil society. Secondly, this essay discusses Arendt's formulation of the right to have rights as the demand for politics that precedes all rights. Hamacher frees this demand from its teleological relation to rights and understands it as what allows speakers to determine themselves as subjects. He traces this demand to Aristotle's concept of *euchè* and, more generally, to the non-predicative language of that existence which is politically and juridically unqualified.

### Key words

Marx, Arendt, Right, Promise, Claim.

## 1.

Para los clásicos de la teoría política era inconcebible que alguien pudiera ser, fuera de la polis, un ser humano. Cada quien era ser humano solo en virtud de una sociedad, y una sociedad solo podía ser aquella que aseguraba su coherencia, su duración y su independencia respecto de otras sociedades del mismo o de otro tipo, mediante leyes y derechos y, en tanto sociedad constituida, conformaba un ser común político. La definición de Aristóteles que de esto resultó, a saber, que el ser humano es esencialmente un ser vivo político –un *zoon politikon*–, devino problemática por primera vez en su dimensión histórica con la expansión de una religión que no se comprendía como teocracia política ni como religión de virtudes políticas y derechos consuetudinarios, sino que declaraba definitivamente su indiferencia y neutralidad estructural respecto de los asuntos políticos. *Nobis (...)* *nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum*– estas dos frases del *Apologeticum* de Tertuliano del año 197: que a los cristianos nada les es más ajeno que los asuntos públicos del Imperio romano, que ellos, más bien, reconocían exclusivamente una sola cosa pública, a saber, el mundo como un todo, no solo fue una aseveración de la inocuidad de una secta desinteresada en términos de política regional e imperial, sino que ellas contuvieron, a la vez, una declaración de independencia frente a las prerrogativas de lo político e introdujeron una distinción en las determinaciones de la esencia del ser humano, que desde entonces no ha dejado de inquietar los destinos políticos y teológicos tanto de la cultura europea como de todas las demás culturas<sup>3</sup>. Que a los cristianos la *res publica* y, con ello, la política de ciudad y de estado mundial les sea ajena y que, en cambio, les importe la única cosa común a todos, el mundo, significa nada menos que el hombre, a partir de entonces, no era solamente un ser humano político, sino además y, ante todo, un ser social mundial. Podía comportarse neutralmente respecto de la sociedad estatal, porque se sentía definido a través de su participación en una sociedad constituida de otro modo que esta.

<sup>3</sup> Carl Becker, ed., *Tertullian, Apologeticum – Verteidigung des Christentums* (Múnich: Kösel Verlag, 1961), 180 (38. 3). El argumento de Tertuliano evidentemente está construido según la directiva (*Weisung*) de Jesús, del evangelio según Mateo 22.21: *Pues dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*. Con esto se haya realizada la disyunción entre comunidad política y religiosa: a la primera le corresponde el impuesto, a la otra algo del todo inconmensurable con ella. En la Antigüedad, solo se conoce una separación hasta tal punto estricta de parte los cínicos. De Diógenes de Sinope se transmite la palabra paradójal que él sería un *kosmopolites*, un ciudadano del cosmos (Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI 63). Según lo hecho inteligible por la investigación histórico-religiosa, Jesús fue un maestro cínico en la tradición de Diógenes (cfr. Bernhard Lang, *Jesus der Hund, Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers* (Múnich: Verlag C.H.Beck, 2010).

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

Con ello, la sociedad devino aquella esfera que podía garantizar la posibilidad de la indiferencia respecto de la sociedad política. Que la sociedad de los creyentes se organizara en la *ecclesia* en tanto *civitas* y, además, según el modelo del *imperium*, fue secundario respecto de la distinción entre comunidad política y comunidad de creyentes, entre *res publica* y *res íntima*, constitución de Estado y participación psíquica. El corte entre lo público y lo íntimo es tanto más profundo cuanto los apóstoles y catequistas cristianos proclamaban su evangelio como un evangelio “católico” y, por ende, universal, que debía valer en todo el mundo –*holó to kósmo*<sup>4</sup>– sin consideración de particularidades políticas, étnicas o rituales-legales. Su religión no fue la religión civil de los ciudadanos de una ciudad-Estado, una nación estatal o de un imperio transnacional, ella más bien apareció con la pretensión (*Anspruch*) de ser una religión del ser humano en general (*im Allgemeinen*) y de la divinidad de ese ser humano general (*allegemeinen*). Ella se representó a sí misma como corporación antropoteológica universal (*allumfassend*), para la cual las conformaciones políticas singulares podían seguir siendo irrelevantes en la medida en que de ellos no se dependía amenaza alguna para su universalidad (*Allgemeinheit*).

Que las pretensiones (*Ansprüche*) de universalidad de la fe –y, por cierto, de una fe que fuera la primera en insistir en su sociabilidad interna– en los movimientos heréticos y de reformation del cristianismo, no menos que en sus tendencias dogmatizantes y ortodoxas, hayan conducido a pesar de ello al tipo propio de una sociedad determinada políticamente, sin excepciones, se hace evidente en el movimiento de reformas más rico en consecuencias: el movimiento protestante. Este movimiento, por la vía de un conformismo paradójico, ha contribuido a las revoluciones democráticas del siglo XVI hasta el XVIII y ha impuesto (*durchgesetzt*) el principio de igualdad universal –la inmediatez social– de los individuos en las formas de las democracias modernas dominantes hasta la fecha<sup>5</sup>. Las grandes teorías políticas de la modernidad son teologías políticas de un democratismo (*Demokratismus*) de proveniencia protestante. Esto se torna evidente (en la construcción hobbesiana de un *Christian Common-wealth* y, aún más, en los esbozos de teoría constitucional de Rousseau y Kant; la alianza entre cristianismo protestante y estructuras políticas posrevolucionarias es sistematizada teológico-

<sup>4</sup> Carta a los romanos I.8.

<sup>5</sup> Acerca de las influencias determinantes de defensores radicales de la cristianidad sobre las representaciones políticas fundamentales de la modernidad véase, sobre todo, el trabajo de Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* (Múnich/Leipzig: Duncker & Humblot, 1895). En su versión más reciente, con material complementario y discusiones que logran precisar este estudio: Roman Schnur, ed., *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964). Acerca del desarrollo ulterior de las tesis de Jellinek, también sobre su influencia en Max Weber, con literatura científica actualizada, véase: Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Berlín: Suhrkamp Verlag, 2011).

históricamente y lógico-jurídicamente por Hegel y descrita por Tocqueville a propósito de la situación en América del Norte; y esta alianza es la base para la polémica que Marx, en su escrito, que aún escandaliza, titulado “Zur Judenfrage”, dirige contra la teología del estado de la emancipación política de la burguesía.

## 2.

Marx parte del hecho de que el *postulado fundamental del cristianismo* lo constituye la *soberanía del hombre* y sigue en gran medida el esquema argumentativo de Feuerbach cuando reconoce al hombre, en tanto ser humano postulado como soberano en la organización política contemporánea, como mero *constructo de fantasía* (*Phantasiegebild*) y *sueño*, al que recién las transformaciones políticas pueden ayudarlo a alcanzar su realización: “La democracia política”, escribe en “Zur Judenfrage”,

es cristiana en cuanto en ella el hombre, no solo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de las relaciones y los elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico *real*<sup>6</sup>.

Para Marx, es un hecho que el cristianismo ha elevado a cada ser humano –a cada ser humano singular (*einzelnen*), con tal de que solo sea ser humano– al *ser supremo* para el ser humano, a pesar de que el cristianismo histórico, a través del fomento de *condiciones inhumanas*, no solo haya restringido, sino reducido bajo su propio nivel a esta elevación. La democracia política es estructuralmente cristiana y la soberanía –la divinidad– del ser humano “en la democracia es (...) máxima mundana”. Con esto se está afirmando que para Marx el cristianismo no es una religión más entre un sinnúmero de religiones históricas o potenciales, sino que él posee “un significado religioso universal”, es decir, que es la religión de todas las religiones como tal (*überhaupt*) y, por consiguiente, aquella forma de la relationalidad en la que únicamente el ser humano, cada cual en su “existencia azarosa” (*zufällig*), puede realizarse en tanto ser social y genérico (*Gattungswesen*). El cristianismo prueba ser una forma de relationalidad universal al producir la democracia como su correlato político, y la democracia prueba su cristianidad al “agrupar las visiones-de-mundo más diferentes bajo la forma del cristianismo, una

<sup>6</sup> Karl Marx, “Zur Judenfrage”, en Karl Marx y Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), I, 2, (Berlín: Dietz Verlag, 1982), 154 (esta cita y las siguientes).

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

al lado de otra, y aún más por el hecho de que hacia otros no formula siquiera la exigencia del cristianismo sino tan solo de la religión como tal (*überhaupt*), de cualquier religión...”. Dado que democracia es la forma política de la cristianidad (*Christlichkeit*), puede prescindir de la reivindicación de la religión cristiana como religión de Estado e incluso tiene que favorecer la desprivilegiación estructural del cristianismo hasta que sea una mera confesión, junto a otras equivalentes. Al interior de la democracia, en tanto la religión universal que ha devenido política, toda religión singular solo puede ser asunto privado, pero el Estado es objeto, medio y forma del único culto religioso que queda: el culto democrático. El “Estado cristiano consumado”, según enfatiza Marx, es el Estado “ateísta”, el Estado “democrático”<sup>7</sup>. La secularización del cristianismo no es realizada mediante la estatización de bienes eclesiásticos, sino mediante la estatización de la soberanía del ser humano y la trasferencia de sus privilegios o prederechos (*Vorrechte*) a derechos fundamentales (*Grundrechte*) estatalmente avalados. Secularización es politización rigurosa y juridificación del “ser supremo” que el hombre es para el hombre. “La consumación del Estado cristiano es el Estado que se reconoce como Estado y se abstrae de la religión de sus miembros”<sup>8</sup>. Dado que el Estado ha de prescindir de la religión de los individuos (*Einzelnen*) y ha de mantener su condición constante de necesidad de religión (*Religionsbedürftigkeit*) —prosigue Marx su curso argumentativo—, si bien se ha llevado a cabo (*vollzogen*) la emancipación de la religión con la declaración de los derechos de Estado y los derechos humanos, no obstante, solo ha sido efectuada en tanto emancipación formal, en tanto emancipación técnico-organizatoria y jurídica *hacia* el Estado; ella es, en ese sentido, una emancipación meramente política —a saber, político-estatal—, pero aún no una emancipación social. Después de que la religión se emancipó *hacia* el Estado democrático y, de este modo, se ha convertido en todo aspecto en una mera formalidad, ha de insistir en una emancipación *desde* el Estado, desde la democracia política y desde la religión misma, para superar la barrera que ella levantó contra su propia socialidad.

La distinción cristiana, declarada por Tertuliano en su *Apologeticum*, impera entonces, según Marx, también ahí donde la *res publica* ya no es *res aliena*, sino donde ella devino *res publica christiana* y bajo la forma de la democracia política, según su tendencia, devino universal. Es esta distinción y, como escribe Marx de manera más concisa, la *desgarramiento* (*Diremption*) entre sociedad política y sociedad plenamente social, a través de la cual la religión “democracia” es trasformada en un instituto del desgarramiento de todas aquellas relaciones que constituyen la humanidad del hombre. La democracia estructuralmente cristiana solo conoce al hombre enajenado (*entfremdet*) del hombre, al hombre separado de sí en tanto ser

<sup>7</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 155.

social y opuesto al en cada caso otro (*je anderen*) hombre –ella conoce, aún en su universalidad, al hombre solo como un hombre-contra-el-hombre–.

La prueba para este diagnóstico la provee Marx en su análisis de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* francesa de 1791 y 1793 y las constituciones de Pennsylvania y de Nuevo Hampshire de los años 1776 y 1784 respectivamente. En todas ellas, el principio de la fe, del libre ejercicio de un culto religioso y de la libertad de conciencia de culpa y de opinión, es reconocido explícitamente en tanto derecho humano o como consecuencia de un derecho humano, es decir, de la libertad. Pero este derecho humano no es sino un derecho ciudadano (*Staatsbürgerrecht*), es el derecho de los miembros de una sociedad política que, de manera explícita o apenas disimulada, trata a todos los derechos asegurados por ella como derechos de propiedad. El doble título *droits de l'homme et du citoyen* es pleonástico, la doble atribución por él declarada es circular: ella define al hombre a través del ciudadano y lo determina, entonces, no como un ser social, sino como un ser político, no como ser social, sino estatal; ella determina, más aún, la definitud (*Bestimmtheit*) del hombre de ser hombre en tanto posición (*Setzung*) constitucional de un Estado, el que con su derecho constitucional a la vez se adscribe un derecho de definición de sí, y a partir de este acto de apropiación de sí originaria, mediante la fundamentación de todos los derechos, también ha de derivar, para sus miembros, el derecho fundamental a la propiedad. Debido a que el Estado reclama la estructura del *ego* constitutivo de sí mismo, y debido a que esta constitución de sí mismo posee la forma del posicionamiento del derecho fundamental (*Grundrechtsetzung*), ningún derecho, en la medida en que es derecho, puede tener una estructura distinta que la de un derecho-propio (*Eigen-Recht*) y de un derecho a la propiedad (*Eigentumsrecht*) egoísta. Marx no desarrolla pormenorizadamente esta estructura fundamental de la constitución de sí del Estado en el derecho de propiedad, pero presupone sus paradojas en todos sus análisis. El Estado se define a través del derecho, y dado que él, primeramente, se define a sí mismo a través del derecho, ha de ser un Estado de propiedad (*Eigentumsstaat*) y sus ciudadanos han de estar determinados mediante propiedad y posesión (*Besitz*), ellos han de estar determinados por el privilegio de la economía y mediante privilegios económicos. Las dilucidaciones propuestas por Marx ilustran que no solo los *así llamados derechos humanos*, declarados por las constituciones norteamericanas y francesas, sino también la ciudadanía de Estado (*Staatsbürgertum*) definida por ellos, es decir, el hecho de que “el citoyen es declarado como sirviente del homme egoísta, degrada la esfera en la cual el hombre se comporta como un ser comunitario (*Gemeinwesen*) a la esfera, en la cual se comporta como ser parcial (*Theilwesen*), finalmente el hombre no es tomado como citoyen sino como bourgeois, en tanto el hombre propiamente tal y verdadero”<sup>9</sup>. El humanismo

<sup>9</sup> *Ibid.*, 159.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

presuntivo de la política democrática moderna es, de facto, un antihumanismo estructural y un particularismo enmascarado esencialmente.

Marx cita de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793 –la más radical, como él la llama– el segundo artículo: “Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la propriété”. Prosigue con la cita de la definición de libertad del artículo 6: “La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droit d'autrui”. Y comenta: “[E]l derecho humano de la libertad no está basado en la conexión del hombre con el hombre, sino, más bien, en el apartamiento del hombre del hombre. Es el derecho de este apartamiento, el derecho del individuo limitado, limitado a él mismo”. El diagnóstico, que Marx anuda a este comentario de la definición burguesa de libertad, es tan seco como irrefutable: “La sociedad burguesa deja a todo hombre encontrar en otro hombre no la realización, sino, más bien, la barrera de su libertad”<sup>10</sup>. La palabra “libertad”, tal como es definida por las declaraciones de derechos humanos norteamericana y francesa, a través de su contexto, solo puede ser comprendida como antónimo, como concepto opuesto, pero, sobre todo, como un concepto de fachada de aquello que comúnmente es denominado por el concepto de “libertad”. Se habla de “libertad”, pero se menta y se asegura no su realidad, sino su delimitación. En tanto derecho válido sin restricción, es declarada la realización sin trabas de la socialidad constitutiva para el hombre; pero por este derecho es mentada y asegurada únicamente la poda (*Beschneidung*) de este derecho, su restricción al derecho de propiedad, el privilegio (*Bevorrechtigung*) de la limitación del derecho y, con ello, el impedimento duradero de la socialidad integral declarada. *El otro hombre –l'autrui–*, cuya libertad afirma proteger esta restricción de libertad, es el *otro* únicamente en tanto el hombre separado y apartado, que jurídicamente solo tiene cabida en tanto soporte (*Träger*) de intereses de propiedad, pero no en tanto soporte de demandas comunitarias. La barrera, que Marx reconoce en la cláusula *tout ce qui nuit pas aux droit d'autrui*, no es levantada por propiedades naturales, sino por el derecho artificial, que a cada quien le permite disponer arbitrariamente y a discreción (*à son gré*) de su propiedad –con la consecuencia de que los derechos humanos de bienes privados y libertades disponen de cada quien como rival de todo otro ser humano, como enemigo del hombre en tanto ser social y, por consiguiente, como enemigo de sí mismo–.

Dado que en las declaraciones de derechos humanos y derechos ciudadanos la relación hacia el *otro hombre* siempre está determinada solo negativamente, en tanto exclusión del daño, pero nunca positivamente como fomento recíproco en el goce de lo común, en ellas el bloqueo y la sustracción relacional es elevada a criterio definitorio de la socialidad y, por consiguiente, de la humanidad del hombre. La sociedad burguesa, tal como ella se determina a sí misma en estas

<sup>10</sup> *Ibid.*, 157-158.

declaraciones, es una sociedad desde la negación de la sociedad. Ella explica normativamente que está estructurada en tanto sociedad contra la sociedad, que es una asociación de egoísmos disociados, que continuamente se siguen disociando más, es decir, que es una asociación paradójal de desocialización, que está cohesionada únicamente mediante intereses de propiedad y lucro que compiten entre sí. Esta sociedad paradójal, en su declaración de sí misma, estipula consecuentemente que solo sirve en tanto medio de conservación de egoísmos supuestamente naturales. En este sentido, Marx interpreta el artículo 2 de 1791, en el que dice: “Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”<sup>11</sup>. La sociedad democrática se define en esta proposición como continuación de la naturaleza con medios políticos, como conservación del *bellum omnium contra omnes* de la construcción hobbesiana de la naturaleza y, por ende, como conservación no solo de un estado presocial sino contrasocial<sup>12</sup>. En la religión natural democrática, cuyos ritos están codificados en los derechos ciudadanos y humanos, se realiza no “la esencia de la comunidad, sino la esencia de la diferencia. Ella devino expresión de la separación del hombre de su ser común (*Gemeinwesen*), de sí mismo y de los demás hombres...”<sup>13</sup>.

En el centro de esta política de la *diferencia* (*Unterschieds*), de la barrera y de la distinción (*Differenz*), que sienta (*setzt*) la propiedad, en el medio de esta política de la disociación como guardiana de la constitución, guardiana de la “naturaleza” y guardiana de la diferencia de la sociedad de la sociedad, ha de figurar (*stehen*) la policía. Ella tiene la doble tarea de separar de sí los elementos de la sociedad mediante todos los medios del Estado de derecho y, a su vez, de mantenerlos juntos justamente con estos medios, ofreciéndoles la seguridad –*la sûreté*– de poder conformar una sociedad únicamente gracias a la distancia con la sociedad. “La seguridad es el concepto social supremo de la sociedad burguesa, el concepto de policía...”<sup>14</sup>. En la policía, en tanto institución social suprema de la sociedad burguesa y de los derechos humanos, convergen las tres funciones políticas del Estado –la legislativa, la jurisdicativa y la ejecutiva–, y definen la sociedad política como la sociedad de continuo policializada (*polizierte*)<sup>15</sup>. Ella asegura que “la sociedad toda solamente está ahí para garantizar a cada uno de sus miembros la

<sup>11</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 158. De ahí también la cita siguiente.

<sup>15</sup> Cfr. acerca del concepto de policía, que sirve de orientación para Marx, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) (Berlín: Ullstein, 1991), §§ 230-249. Sobre esto, véase también: Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796) (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1979), § 21, así como Johann Heinrich Gottlobs von Justi, *Grundsätze der Policey-Wissenschaft* (1756) (Düsseldorf Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1993).

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

conservación de su persona, sus derechos y su propiedad”. Con esa proposición, se caracteriza la transformación de la sociedad desde el único fundamento, razón (*Grund*) y propósito del Estado en un mero instrumento de este. Si la sociedad *solamente está ahí para* asegurar la mantención de la propiedad y la autonomía de sus miembros, entonces se ha visto rebajada a una función del Estado y de sus recursos legales; ya no es el fundamento o la razón de derechos que posibilitan y fomentan la socialidad de la sociedad, sino un medio de los derechos que impiden esta socialidad. De tal modo, devenida una función del Estado, la sociedad solo puede ser una sociedad contra ella misma, una sociedad que impide la sociedad y una asociación con el objetivo de implementar la asocialidad generalizada. Que la sociedad esté completamente estatificada, juridificada y policializada indica que en ella *la esencia de la diferencia* de cada uno con cada otro y consigo mismo ha sido elevada como máxima política y que la sociedad se agota en ejercer la esencialización de la diferencia con la sociedad. Las instituciones sociales, ante todo los derechos humanos y ciudadanos, son estabilizadores de esta diferencia. Entonces, ellos son, de modo latamente paradójal, estabilizadores de la disociación progresiva.

Si a la sociedad –fuente de toda legitimación– se le hizo a ella misma necesaria la legitimación, y si la única instancia de legitimación, ante la cual la instancia puede justificar su existencia, yace en el propósito para el cual ella únicamente *está ahí*, a saber, en el aseguramiento de cada uno de sus intereses especiales –*su persona, sus derechos, su propiedad*–, entonces esta sociedad solo puede ser una agencia de aseguramiento de sí y cada individuo ha de estar sujeto al deber de sostener el servicio general al Estado en el suyo propio. Entonces, cada uno también ha de tener el derecho de cumplir este servicio al derecho fundamental a lo suyo y a su diferencia con todo lo otro, uno, por ende, ha de tener el derecho a seguridad del derecho y, por lo tanto, el derecho a los derechos propiamente tal y de definirse a través de este derecho. El “derecho a (tener) derechos” es la fórmula circular, no empleada por Marx, pero implícita en su crítica, para designar la estructura autoteleológica del derecho en el Estado de propiedad y el aseguramiento de sí y en toda sociedad que devino función de semejante Estado. La fórmula “derecho a tener derechos” caracteriza al ser humano, a su vez, en tanto función de aseguramiento de sí, que él crea mediante los derechos humanos, y, por consiguiente, en tanto función de la legalidad (*Rechtmässigkeit*) estatalmente garantizada y policialmente administrada de su existencia. Derechos humanos quiere decir: derechos de existencia para sujetos de derecho si y solo si estos, en tanto sujetos de derecho, son soportes de aquellas funciones que les son concedidas con los atributos de la libertad, de la igualdad, de la seguridad y, ante todo, de la propiedad. El derecho a estos derechos les corresponde únicamente mediante estos derechos mismos; define al sujeto de derecho como sujeto funcional y al ser

humano como funcionario de sus derechos. De tal modo, si bien garantiza (la existencia de) derechos, no obstante, en ellos no avala ninguna sociedad distinta a la sociedad civil (*staatsbürgerlich*) –y, por ende, no garantiza sociedad alguna–.

Los derechos humanos universales –igualdad, libertad, seguridad, propiedad– son, tal como Marx los lee, los derechos del policía generalizado que cada individuo ha de aplicar a sí mismo y a todos los demás para poder ser el hombre de la sociedad democrático-cristiana, contra-social-ateista, paradójal. Sobre la base de estos derechos humanos, la política solo puede ser una política policial nacional e internacional, que ha de escindir la sociedad en los económicamente privilegiados, por un lado, y los subprivilegiados, por el otro, que ha de aumentar sus asimetrías y, al mismo tiempo, estabilizar la creciente desintegración social. Pero que, según la fórmula marxista, solo puede estabilizarse hasta que los mismos aparatos de estabilización también se desintegren –el sistema legal, el privilegio de propiedad asentado (*gesetzt*) por él, la policía generalizada, convertida en sociedad de Estado– en el trazo de la desintegración fomentada por ellos.

El pronóstico de esta descomposición y de la transformación que la acompaña, que va de la sociedad meramente política a una sociedad social, sigue una lógica que Marx tenía por científica en el sentido empático. No se lleva bien con los pronósticos científicos que su realización no se cumpla. Pero los pronósticos incumplidos no permiten inferencia alguna acerca de la inadecuación de los análisis subyacentes.

### 3.

Los así llamados *derechos humanos*<sup>16</sup>, según demuestra Marx, aseguran lo contrario de lo que dicen asegurar. Ellos no aseguran la igualdad, sino tan solo la equivalencia jurídica, y bajo premisas a través de las cuales esta es dejada al destino del azar; ellos aseguran formalmente la propiedad de todos, pero lo aseguran de modo tal que se privilegia la propiedad de pocos y puede ser maximizada en tal medida que necesariamente lesiona la proposición fundamental de la igualdad; ellos no aseguran la libertad, sino la libertad de una propiedad, que restringe y tendencialmente destruye la libertad tanto de los propietarios así como, aún más, aquella de todos los demás; ellos no aseguran la socialidad de la sociedad, sino su segregación y disociación; y ellos aseguran no la seguridad, sino tan solo su apariencia y, más allá de esto, su colapso, en ocasiones acelerado, en ocasiones frenado. Los derechos humanos, a pesar de que sugieren poseer consistencia interna, son formaciones paradójales: ellos son derechos-contra-derechos, institutos sociales contra integración social.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 156.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

Sin embargo, su declaración e implementación marca, en la perspectiva de Marx, un nuevo “estadio de desarrollo del espíritu humano”<sup>17</sup> y precisamente no a pesar, sino justamente porque desprenden (*absetzen*) el derecho, en tanto institución relativamente autónoma, de la sociedad y, con esto, abren la posibilidad de conducirlo hacia otro uso que el uso ruinoso, al cual está restringido en tanto mero derecho de propiedad. El agente de este desprendimiento (*Ablösung*) del derecho y de la política de la sociedad, el desprendimiento del hombre jurídico-político del hombre social, es “el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre”, a través de la cual este comienza a recortarse sobre (*abheben*) todas las determinaciones tradicionales de su humanidad<sup>18</sup>. Es la máxima cristiana de la independencia del hombre de directrices (*Vorgaben*) normativas que, devenida máxima política de la democracia, “vuelve exteriores al hombre a toda condición (*Verhältnis*) nacional, natural, moral (*sittlich*), teórica”<sup>19</sup>, elimina todos los elementos históricamente variables de su definición política de sí y, de este modo, lo habilita, como tal, por primera vez, a determinarse a sí en tanto ser político. Este proceso, apuntalándose en el concepto husserliano de la reducción fenomenológica, puede caracterizarse como reducción jurídico-política, como reducción del hombre a su función al interior de un ser común estatalmente constituido, como su reducción a un ser autopolítico. Con la sociedad burguesa, este proceso entra en una fase, en la cual el mundo político se separa de las normas de su prehistoria y en la que “el mundo humano” se disuelve “en un mundo de individuos atomistas enfrentados hostilmente”<sup>20</sup>. Con esto, para Marx, el potencial político de la máxima cristiana de la soberanía del hombre ha alcanzado su límite. Dado que esta soberanía es la soberanía del hombre aislado, pero no del hombre social, la reducción política que es dirigida por la máxima cristiana solo puede ser una reducción egológica, solo puede ser la reducción al hombre egoísta del derecho a la propiedad y, por consiguiente, solo al hombre escindido, desprendido de su propia socialidad, y solo la reducción al hombre egopolítico y, por ende, asocial: “La escisión del hombre en el hombre público y el hombre privado (...) es la realización perfecta (*Vollendung*) de la emancipación política, que, por lo tanto, suspende tan poco la verdadera religiosidad como pretende suspenderla”<sup>21</sup>. Dado que la máxima de la soberanía del cristianismo, con el establecimiento de los derechos del individuo en los Estados nación democráticos, no solo ha sido realizada a la perfección (*vollendet*), sino que llegó a su fin, no es suficiente para reenviar, más allá de lo “político”, hacia la “emancipación social”. Los derechos asociados a ella devienen atadura para cada paso que podría llevar a la socialización y humanización del hombre.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>18</sup> Karl Marx, “Zur Judenfrage”, 154.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 150.

El mundo, que es producido mediante estos derechos, no es un mundo comunitario (*gemeinschaftlich*), sino un mero agregado de individuos atomistas, que no son mantenidos juntos mediante armonía preestablecida alguna, sino que son dispersados mediante enemistad; cada individuo (*Einzelne*) no es un individuo, sino que está escindido “en el hombre público y el hombre privado”; el mundo de los hombres es un caos de intereses propietarios que compiten entre ellos, pero no es un cosmos social. La secularización del cristianismo en el Estado democrático ha sido realizada por la burguesía en el curso de la Revolución francesa; para la secularización pendiente de esta secularización, que recién podría lograrse con la socialización de la política, no hay soporte alguno al interior de la sociedad transversalmente politizada y juridificada. Si bien las democracias apelan a que sus derechos de libertad están basados en principios universalistas, estos principios son los principios del hombre universalmente egoísta, escindido de su propia universalidad, el que, según el patrón cristiano, se define como hombre-contra-el-hombre, pero no como hombre universalmente social, no como hombre-para-los-hombres. Solo es universal la escisión de lo universal: ella es el principio de la política y de los derechos humanos porque ella es el principio de su deidad empírico-trascendental: el dinero. Marx, que llama a este principio “la esencia de la diferencia” (*Unterschieds*)<sup>22</sup>, se aferró a que el capital, en tanto medio y agente de diferenciaciones sociales asimétricas, dejaría de convertir la sociedad en una sociedad exclusivamente política y esta sociedad política en una sociedad asocial. Él abogó para que esta “esencia de la diferencia” fuera útil para la “esencia de la comunidad”. Qué es lo que pasa con la esencia (*Wesen*) –aquella de la diferencia como la de la comunidad– y con su desesencia o sus excesos (*Unwesen*) es algo indeterminado, y esta indeterminación hace parte de la situación de la sociedad, aún un siglo y medio después de los análisis marxistas.

De esta situación también hacen parte las experiencias con los derechos humanos que comenzaron (*einsetzen*) un siglo y medio después de su declaración. El hecho de que ellos hayan sido concebidos (*gefasst*), a su vez, como derechos humanos y ciudadanos, tuvo su fundamento en la circunstancia que los derechos humanos únicamente podían ser declarados a través de los derechos ciudadanos y únicamente podían ser garantizados por derechos ciudadanos que fueran admitidos o integrados por los Estados nación en sus constituciones. Las consecuencias de esta alianza lógico-jurídica fueron descritas, poco más de un siglo después de la polémica “Zur Judenfrage”, en 1951, por Hannah Arendt en su libro *The Origins of Totalitarianism*. Quien es un apátrida, según declara su constatación, también carece de derechos. Derechos humanos –incluso los formulados en 1948 por las Naciones Unidas– son determinados como inalienables (*unveräußerlich*) para mantener su validez independiente de instancias histórico-empíricas y sus principios de acción

<sup>22</sup> *Ibidem*.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

oportunistas, y encomendarlos únicamente a la constancia del ser humano dado por Dios o la naturaleza. Por el otro lado, los derechos humanos son subordinados exclusivamente a la soberanía justamente de tales Estados nación, que elevan la exigencia de poder definir, al interior de sus fronteras, el *standard* de lo que es un ser humano, porque ellos mismos se representan como representantes particulares de la humanidad como un todo. Los derechos humanos *de jure*, tan inalienables como independientes, dependen, entonces, *de facto* de poderes externos, contingentes, que los garanticen y están expuestos a su arbitrariedad: una arbitrariedad, que, en principio, puede apuntar a suspender cada uno de estos derechos. En esto yace la paradoja insuspenso (*unaufhebbar*) de los derechos humanos, que hace que Hannah Arendt hable de las “perplexities of the rights of man” y de las “aporías” y del “fin de los derechos humanos”<sup>23</sup>.

La pérdida de los derechos humanos, que por su fusión estructural con los derechos ciudadanos asociados a los Estados nación, estuvo programada desde el principio, se convirtió, a más tardar a partir del comienzo de la Primera Guerra Mundial, en un fenómeno político de masas. A través de leyes de desnaturalización, privación parcial o completa de derechos ciudadanos, destierros y deportaciones, exilios forzados y la denegación de derechos de asilo, todos ellos dispuestos y tramitados por Estados nación soberanos, millones de apátridas y, por ende, de personas que no poseen derechos civiles y, por consiguiente, tampoco derechos humanos, fueron empujados hacia un mundo que no les ofreció instancia política o jurídica alguna ante la cual pudiesen reclamar sus derechos inalienables. Según una lista compuesta por Arendt, fueron promulgadas leyes de privación de derechos (*Rechtsentzugsgesetze*) en 1915 en Francia, en 1916 en Portugal, en 1921 en Rusia, en 1922 en Bélgica, en 1926 en Italia, en 1926 en Egipto, en 1928 en Turquía, en 1927 en Francia, en 1933 en Alemania y Austria<sup>24</sup>. Después de que les hayan sido robados sus derechos, que les correspondían en tanto ciudadanos (de Estado) (*Staatsbürgerrechte*), a los apátridas y, por ende, carentes de derechos, también les podía ser sustraído el derecho humano de vivir y podía organizarse su asesinato. Arendt explica la posibilidad de esta inflexión de los Estados nación en contra de los derechos humanos aceptados por ellos, señalando que faltaba un poder garante transnacional para estos derechos, pero con ello implica la ulterior explicación que esta perversión les es inherente a los mismos derechos humanos. No solamente que las leyes de desnacionalización y desnaturalización fueron proclamadas por las mismas instancias que también habían adoptado los derechos humanos en sus constituciones, sin que esta contradicción haya tenido

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harcourt Brace: 1951, 1973), 290-302. En la versión alemana, que discrepa de la versión en inglés, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Múnich: Piper Verlag, 1958), 601-625.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 79 (en alemán, 585-586).

consecuencias jurídicas o políticas. Los mismos derechos humanos sancionaron esta contradicción flagrante, rechazando, en tanto derechos de propiedad y aseguramiento, por principio a cualquier, incluso a cada ataque preventivo a la “integridad” personal privada o estatal nacional y permitieron poner a resguardo este constructo, del todo imaginario, de la “integridad” mediante la privación de derechos (*Entrechtung*) de todo individuo o grupo “dañino” o “amenazante”. La sustracción de derechos ciudadanos y la sustracción de derechos humanos, que con ello va de la mano, no solo pudo ser legalizada sobre la base de situaciones políticas contingentes, sino que pudo ser legitimada mediante los mismos derechos humanos.

Los autores de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 no habrán sido los primeros juristas de derecho internacional (*Völkerrecht*) conscientes de la fragilidad de sus explicaciones; pero deben haber pertenecido a los primeros que visualizaron con claridad su pervertibilidad. Como trigésimo y último párrafo de la declaración incluyeron la siguiente proposición: “Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración”<sup>25</sup>. Esta provisión de protección (*Schutzbestimmung*) hermenéutica parte de la posibilidad de que cada derecho humano singular puede ser utilizado para la aniquilación de derechos humanos, y que es un asunto únicamente de su interpretación y de su aplicación política y organizativa, es decir, que es un asunto de instancias distintas a las meramente jurídicas, de no dejar que el *double bind* de los derechos humanos se torne suicida. Los derechos humanos, así dice este artículo, incluso si son apoyados y formalmente confirmados por quienes los suscriben, no pueden impedir que sean utilizados para la destrucción justamente de aquellos derechos, solo que de ellos no se sigue el derecho de representar esta aniquilación del derecho en tanto derecho. Con este artículo se reconoce la impotencia, por principio, del orden de los derechos humanos y de este mismo artículo. Con ello queda en manos de la “buena voluntad” y de la oportunidad política, en palabras más explícitas, de los intereses privados generalizados como intereses de propiedad, seguridad y de Estado, hacer que los derechos humanos se vuelvan la referencia de medida (*Maß*) de decisiones políticas o de desestimar o desecharlas: siempre son los derechos humanos mismos los que pueden legitimar cualquier manejo discrecional de ellos. Las leyes de desnaturalización de los años veinte y treinta, que Arendt señala, muestran que la expatriación de hombres de sus sociedades políticas es una misma cosa con su expulsión de la humanidad. El precario estatus de quienes huyeron de la guerra o del hambre, quienes fueron

<sup>25</sup> Aquí citado según Bruno Simma y Ulrich Fastenrath, eds., *Menschenrechte – Ihr internationales Schutz* (Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979), 19.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

expulsados violentamente, así como de emigrantes políticos, muestra, no menos drásticamente, incluso después de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, a nivel mundial, que los derechos humanos y sus respectivas especificaciones de parte de los Estados nación son incapaces siquiera de restringir incluso el abuso más grosero<sup>26</sup>. Con ello, las instituciones de derecho supremas, que hasta la fecha han sido ideadas por el hombre, resultaron inservibles a la hora de delimitar y proteger lo que puede llamarse “el hombre”.

### 4.

Hannah Arendt rechaza cualquier esperanza de una corrección de los derechos humanos codificados mediante el progreso de la cultura jurídica, instancias supranacionales o un gobierno mundial. Luego de distanciarse de los supuestos derechos fundamentales e introducir los conceptos, más concretos, del derecho de acción y de opinión como los derechos políticamente decisivos, ella escribe:

Que haya algo así como un derecho a tener derechos –y esto es equivalente a vivir en un sistema referencias, en el cual uno es evaluado sobre la base de acciones y opiniones–, es algo que sabemos recién desde que aparecieron millones de seres humanos que perdieron este derecho y en virtud de la nueva organización global del mundo no están en condiciones de reconquistarlo. Este mal tiene que ver tan poco con los males, para nosotros conocidos, de supresión, tiranía y barbarie (y por consiguiente también se resiste a todo método de cura humanitario), que incluso fue posible, porque ya no hay pedazo de la tierra “incivilizado”, porque nosotros, querámoslo o no, de hecho vivimos en “un mundo” [inglés: *One World*]. Solo porque los pueblos de la tierra, a pesar de todos los conflictos existentes, ya se establecieron como una estirpe humana (*Menschengeschlecht*), la pérdida de la patria y del estatus político pudo volverse idéntico a la expulsión de la humanidad como tal (*überhaupt*)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Como una de las científicas políticas que tienden a una apreciación distinta de la situación, valga la referencia a Seyla Benhabib, quien intenta documentar que “las naciones del mundo aprendieron de los errores de los siglos pasados, y para esto señala los contratos e instituciones que protegen a quienes son privados del derecho de tener derechos”: la Convención de Fugitivos de Ginebra de 1951 y su protocolo de 1967, el Alto Comisario para Asuntos de Fugitivos de las Naciones Unidas, el Tribunal Internacional de Justicia en La Haya así como desde hace poco el Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra. Hacia el final de su alegato, Benhabib ha de admitir formalmente que “Arendt a pesar de considerables progresos (...) no se equivocó del todo, cuando ella en el conflicto entre derechos humanos y soberanía de Estado vio el problema central de un (...) orden internacional” (Selya Benhabib, *Die Rechte der Anderen* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 2008), 73-74). En palabras más claras: los considerables progresos son desconsiderables, no es que Arendt no se haya equivocado del todo, ella no se ha equivocado.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 614 (versión en inglés, 296-97).

Para ilustrar las implicaciones de largo alcance que poseen estas reflexiones, que son decisivas para Arendt, hacen falta al menos tres observaciones:

1. La *expulsión de la humanidad*, de la cual aquí se habla, solo puede ser comprendida como aquella operación jurídico-administrativa y política, respectivamente, como aquella perpetua posibilidad de operación, con la cual la lógica de los derechos humanos es llevada a su última consecuencia y a su fin, tan pronto como estos derechos devienen realizables y, con ello, a su vez, destruibles—en tanto derechos de todos los hombres y, por ende, en tanto derechos de la una humanidad en “Un Mundo” jurídico “civilizado”. Los derechos humanos llegaron a su fin, porque solo pueden valer en un mundo común a todos los hombres, pero este mundo, que es un mundo único, homogéneo y cerrado, no ofrece ningún derecho mundial ni derecho a un mundo, sino únicamente a un agregado de derechos ciudadanos (de Estado), que en tanto derechos de seguridad permiten la expulsión de cualquier Estado del mundo y, por lo tanto, la expulsión del mundo humano como tal. Solo este Un Mundo puede asegurar la Una Humanidad, pero este Un Mundo también puede excluirla de los límites de su concepto, declararla como jurídicamente inexistente y aniquilarla. Cada ser humano “desterrado de su patria” (*Heimatvertriebene*) en un mundo, cuyas ideas de derecho están dirigidas por derechos estatales y humanos, es un desterrado del mundo. Pero también quienes aún no han sido expulsados pueden vivir bajo la ley del Un Mundo solo en tanto son estructuralmente carentes de mundo. La civilización jurídica, que culmina en la juridificación ininterrumpida del mundo, ya no deja libre lugar alguno, en el cual la pérdida de los derechos ciudadanos no tuviera como consecuencia la pérdida de los derechos humanos —es decir, ningún lugar, en el cual sin derechos ciudadanos hayan siquiera derechos humanos—. Mientras que sus conceptos abstractos deberían garantizar un mundo para seres humanos, contribuyeron a engendrar hombres abstractos sin mundo y un mundo abstracto sin hombres.

Arendt solo tardíamente, e incluso entonces solo de modo dubitativo, ha extraído de sus observaciones la conclusión de hablar del fin de los derechos humanos<sup>28</sup>. El ensayo, en el cual ella, por primera vez, de modo relativamente sistemático, expuso sus reflexiones acerca del derecho humano, fue escrito en 1946, en parte como respuesta a un esbozo de Hermann Broch acerca de una “International Bill of Rights”, y publicado en 1949 bajo el título “The Rights of Man: What are They?” y, el mismo año, publicado en alemán bajo el título “Solo hay un solo derecho humano”<sup>29</sup>. Este ensayo fue incorporado, casi en su totalidad,

<sup>28</sup> *Ibid.*, 559 (versión en inglés, 267).

<sup>29</sup> La versión norteamericana fue publicada recién en 1949 en: *Modern Review* 3, no. 1; la alemana en el mismo año en: *Die Wandlung* IV, 754-770. Desde entonces, republicado en Christoph Menke y Francesca Raimondi, eds., *Die Revolution der Menschenrechte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 2011), 394-410.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

al capítulo final de la segunda parte de su estudio sobre el totalitarismo, inclusive el pasaje citado más arriba acerca del derecho a tener derechos y la eliminación de este derecho mediante el “Un Mundo”, en el que ya ningún pedazo “incivilizado” de la tierra permite que se exija dicho derecho. Resulta llamativo, no obstante, que el capítulo del libro solo contenga partes aisladas de la cuarta y última parte de su ensayo, y que no incluya su perspectiva (*Ausblick*) programática hacia una restitución del derecho humano uno y único, pero perdido, sino que tan solo agudice la descripción de las aporías y del fin de los derechos humanos, de las que hablan el título y el subtítulo. La frase que abre la última parte del estudio particular, a saber, “El concepto de los derechos humanos de nuevo puede cobrar sentido (*sinnvoll*)...”, en la versión del libro no encuentra equivalencia alguna y la conclusión que el ensayo extrae hacia el final, en el respectivo capítulo del libro, es suprimida: ya no se menciona que el único derecho humano “trasciende” los derechos del ciudadano y que, “con ello”, es el único derecho “que puede ser garantizado por una comunidad de naciones, y solo por ella”<sup>30</sup>. Esta conclusión, que ya de por sí es de dudosa consistencia, fracasa de cara al hecho crudo de que incluso una comunidad de naciones no es más que una “comunidad de naciones” y no más que una “comunidad”, que opera según premisas jurídicas de Estados. Tres años después, en junio de 1949, Arendt, mientras trabajaba en la redacción final de su libro acerca del totalitarismo, le escribió a Hermann Broch quien, al igual que ella, continuó dedicándose al problema del estatuto de los derechos humanos: “[E]n lo personal ya no creo en ello [que los derechos humanos sean “innatos”], y por consiguiente reescribí mis derechos humanos por completo, con

En su carta del 9 de septiembre a Ernst Broch, Arendt anuncia un artículo sobre Human Rights, que ha escrito a medias para su artículo (Hannah Arendt y Hermann Broch, *Briefwechsel 1946-1951* (Berlín: Jüdischer Verlag, 1996), 14-16). Con este artículo se alude a “Bemerkungen zur Utopie einer ‘International Bill of Rights and Responsibilities’ ” de Broch. Broch había enviado estas “Observaciones” a mediados de 1946 a Eleanor Roosevelt, la presidenta de la Comisión de las Naciones Unidas para Derechos Humanos, activa desde comienzos del año, que trabajaba sobre la formulación de la “International Bill of Human Rights”. Otro destinatario de las “Observaciones” de Broch fue el obispo G. Bromley Oxnam, que intentó promover la elaboración de esta “Bill” y el aceleramiento de su declaración (*Verabschiedung*) mediante una comisión, y para ello también había pedido ayuda a Broch. El aporte de Broch se concentra en la protección de la dignidad humana y presenta para ello tanto una propuesta de formulación para un artículo de antidiscriminación así como recomendaciones detalladas para la instalación de un Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra (Cfr. sus “Observaciones” en: Hermann Broch, *Politische Schriften* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1978), 243-276, y los comentarios del editor Paul Michael Lützeler, 276-277). Considerando estas circunstancias, es probable que Arendt con su ensayo sobre derechos humanos, a pesar de todos los reparos, haya querido emprender el intento de apoyar la tentativa de intervención de Broch. Broch la felicitó el 19 de septiembre de 1946 con motivos de este ensayo con las palabras: de modo más preciso y directo no podía ser desocultado el engaño (y el autoengaño) con los derechos humanos (*Briefwechsel, Ibid.*, 18).

<sup>30</sup> “Solo hay un solo derecho humano”, *Ibid.*, 406, 410.

toda la precaución que amerita”<sup>31</sup>. Antes de la reelaboración de su ensayo en capítulo de libro le deben haber surgido dudas acerca del poder de garantía de una “comunidad política” y una “comunidad de naciones”, y estas dudas solo pueden haber guardado relación con la consecuencia de su comentario acerca del “Un Mundo”, que no representa una garantía, sino el extremo peligro para el derecho de tener derechos. La reelaboración, entonces, consistió en lo esencial en tomar en serio su entendimiento del fin y la pérdida de los derechos humanos en el “Un Mundo” “civilizado”, de abandonar las elevadas expectativas respecto de una institución supranacional y de otorgarle un sentido del todo distinto a la trascendencia de un derecho humano sobre los derechos humanos, a saber, ya no el sentido vertical de una autoridad suprema de la comunidad suprema de las naciones, sino el sentido horizontal de la trascendencia hacia un futuro, en la cual podría ser impuesto el uno y único derecho humano. En lugar de hablar de la confianza que este único derecho humano pudiera encontrar en una comunidad de naciones sin garante, el capítulo ya solo habla de los reparos contra su equivalente político, el *world government*. Si bien Arendt cree posible un gobierno mundial, al mismo tiempo, en contra de las ideas de las asociaciones idealistas que lo propagan, hace valer lo siguiente: “[E]s enteramente posible e incluso se encuentra en el ámbito de las posibilidades políticas prácticas que un día un género humano mecanizado, organizado hasta las últimas instancias, decida, de modo altamente democrático, es decir, a través de una decisión mayoritaria, que sería mejor para la humanidad liquidar ciertas partes de la misma”<sup>32</sup>. Un Estado democrático de ciudadanos del mundo sería, en pocas palabras, nada menos que la concretización institucional de la organización global informalmente ya dominante del “Un Mundo”, que puede excluir a cada uno de sus habitantes de sus fronteras, y que en el futuro en cualquier momento y en cualquier lugar también puede apelar a derechos universales y a principios democráticos para justificar semejante exclusión universal. Por ende, aquí vale la proposición que ya en el temprano ensayo sobre los derechos humanos describe el dilema de los derechos fundamentales y que es repetido en el estudio sobre el totalitarismo: “Solo porque los pueblos de la tierra (...) ya se establecieron como un género humano, la pérdida de la patria y del estatus político pudo volverse idéntica con la expulsión de la humanidad como tal”<sup>33</sup>. En el preciso instante en el cual, por

<sup>31</sup> Hannah Arendt y Hermann Broch, *Briefwechsel; Ibid.*, 118. Desde la redacción del ensayo sobre derechos humanos en 1946, había sido entregada –el 10.12.1948– la *Universal Declaration of Human Rights*.

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Ibid.*, 618; version en inglés, 299. De modo parecido, y no menos drásticamente, siete años después Arendt habla del Estado mundial como “la forma más terrible de tiranía”, en su ensayo “Karl Jaspers: Bürger der Welt”, en *Menschen in finsternen Zeiten* (Múnich: Piper Verlag, 1989), 99 y siguientes.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 614, version en inglés, 297.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

primera vez en la historia más reciente, se ha mostrado un derecho fundamentado ni de manera naturalista ni sustancialista, este uno y único “derecho de tener derechos” ha resultado ser el privilegio o el prederecho (*Vorrecht*) paradójal de no tener derecho alguno.

Arendt no admite duda alguna con respecto a que “no solo está en juego esta o aquella civilización, sino la civilización de toda la humanidad, dado que un mundo global, universalmente (*durchgängig*) entrelazado civilizatoriamente, ha producido bárbaros a partir de ella misma” y no deja de producirlos<sup>34</sup>. Ella, sin embargo, deja abierto en qué sentido siquiera aún puede hablarse de semejante ley política, principio y garantía, bajo condiciones estructurales, que, como ella misma muestra, solo admiten una ley de la despolitización, un principio de la ruptura de principios y una garantía de la inasegurabilidad universal. Más urgente aún se torna la necesidad de determinar más estrechamente aquello que ella designa como el único derecho humano y como el “derecho a tener derechos”; más urgente se hace, también, el determinar al perdedor de este derecho, el único a quien podría corresponderle una nueva candidatura para él, y el único que podría definir este derecho perdido –u otro, no perdido–.

2. El único derecho humano que Arendt reconoce como irreductible y genuinamente político es el derecho de “regular los asuntos de la vida humana y sobre todo de la vida pública en la convivencia, mediante el hablar y no mediante la violencia”<sup>35</sup>. Su caracterización formal en tanto “derecho a tener derechos”, entre teóricos de la política y del derecho, llevó a inseguridades exegéticas que no se dejan resolver con facilidad, por el mero hecho de que la visión arendtiana del asunto es ambivalente<sup>36</sup>. Solo es indiscutible que este uno y único derecho humano no pudo estar contenido en ninguno de los catálogos de derecho transmitidos, porque estos catálogos, sin excepción, parten de lo dado por la naturaleza o por Dios (*Natur- oder Gottgegebenheit*), pero no del estado-de-puesto (*Gesetztheit*), la dependencia de decisiones y, por ende, de la contingencia del derecho. El derecho no fue pensado como resultado de deliberación política, sino como su presupuesto. Recién con la inversión de la relación fundacional tradicionalmente concebida entre derecho y política se hizo evidente que los derechos solamente pueden ser puestos (*gesetzt*) porque hubo un “derecho” precedente a la posición de derecho (*Rechtssetzung*) y este “derecho” no descansaba en otra cosa que no fuera la capacidad humana de tomar decisiones conjuntamente –y, en este sentido,

<sup>34</sup> *Ibid.*, 625, versión en inglés, 302.

<sup>35</sup> En el “Preface to the First Edition” de la versión en inglés dice “that human dignity needs a new guarantee which can be found only in a new political principle, in a new law on earth, whose validity this time must comprehend the whole of humanity while its power must remain strictly limited, rooted in and controlled by newly defined territorial entities” (*Ibid.*, ix).

<sup>36</sup> *Ibid.*, 615.

políticamente— acerca del orden político de una comunidad (*Gemeinwesen*). La fórmula del “derecho a tener derechos”, para Arendt, quiere decir, primero, que la política —más precisamente: la demanda (*Anspruch*) de la política, la demanda de que exista algo así como política— precede a todo derecho. Pero dicha fórmula también dice que esta exigencia de que haya política, a su vez, puede ser interpretada como pretensión legal (*Rechtsanspruch*) de participar en decisiones acerca del orden de una vida común. Con esto, el “derecho” así reclamado, según estatus y estructura, es caracterizado como pre-derecho (*Vor-Recht*) trascendental y está caracterizado mediante su ambivalencia de pertenecer, él mismo, a la serie de derechos empíricos que él estructura y funda trascendentalmente. Esta ambivalencia se torna evidente en el doble empleo del concepto de derecho en la fórmula de Arendt que, por un lado, se refiere a la demanda (*Anspruch*) de forma jurídica (*rechtsförmig*) y, por el otro, a un derecho ya puesto (*gesetzt*). Entre estos dos conceptos media una teleología, aparentemente no constatada por Arendt, al menos no comentada, que refiere la demanda (*Anspruch*), sin considerar alternativa alguna y no libre, a estatutos jurídicos (*Rechtssatzungen*), de modo que se vuelve inevitable la impresión de una relación coercitiva entre aquel “derecho” y estos derechos y se sugiere la conclusión equivocada de que en esta relación se trata de un círculo autoteleológico. Si el “derecho a tener derechos” es entendido únicamente según su formalidad legal (*Rechtsförmigkeit*) y es interpretado como programa para nada más que para derechos, entonces con la pérdida de aquel derecho también ha de extinguirse toda demanda (*Anspruch*) de política y toda demanda (*Anspruch*) que exceda la forma de lo político o se desvía de él. Únicamente cuando la relación teleológica entre demandas (*Ansprüche*) y derechos, que Arendt privilegia en su fórmula, es disuelta, entonces puede al menos volverse pensable una sociabilidad que no haga causa común ella misma con aquella que ha perdido los derechos y que con estos derechos fue perdida. Una posibilidad para la política, para un cambio de la política y para algo distinto que la política solo existe si la demanda (*Anspruch*) de derechos no se limita a derechos, no se deja absorber ni corromper por la forma del derecho (*Rechtsform*).

El “derecho a tener derechos”, tal como lo entiende Arendt, es un “derecho” antes de cualquier derecho, porque es idéntico al potencial (*Vermögen*) de tomar decisiones sobre el actuar colectivo (*gemeinsam*) en el levantamiento de órdenes legales de la comunidad (*Gemeinsamkeit*). Dado que los derechos y las sociedades ordenadas por ellos se deben a decisiones, estas decisiones, a su vez, no pueden pertenecer al ámbito de los derechos. Si se decide acerca de un mundo común (*gemeinsam*), entonces todo lo que pertenece a este mundo ha de ser resultado y no puede ser condición de deliberación conjunta (*gemeinsamer*). Por esto, el “derecho” a los derechos no puede estar fundado sobre propiedades naturales, ni dirigido por representaciones morales dadas o preformado en categorías lógicas. Todas

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

ellas, a través de esto, se tornarían en condiciones de aquel “derecho”, a su vez incondicional, que determina el mundo social y político mediante el actuar lingüístico conjunto (*gemeinsam*) cada vez de nuevo, por primera vez y, por ende, independientemente de predeterminaciones.

Hasta la declaración más reciente de derechos humanos, por lo tanto, no puede satisfacer la estructura de aquello que Arendt designa como “derecho a tener derechos”. También ella parte todavía de una definición prescriptiva de lo que un ser humano —por naturaleza o según su esencia— es o ha de ser, y qué derechos específicos puede exigir sobre la base de este ser o deber. En la explicación de 1948, que Arendt no menciona explícitamente, pero que al instante de la redacción final de su libro debe haber conocido, dice, en este sentido: “Todos los seres humanos (*Mensch*) nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. Y: “Todo individuo (*Mensch*) tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”<sup>37</sup>. A diferencia de estos derechos de nacimiento, el “derecho” de Arendt, en el sentido de la palabra más estrictamente pensable, es un pre-derecho (*Vor-Recht*), ante todo derecho positivo y todo derecho natural, en el que se mantiene abierto *qué* es un ser humano, *quién* es y qué derechos le corresponden. Toda definición predada del hombre y de sus derechos, dirigida por el concepto vago de poder natural o de determinadas instancias y costumbres histórico-culturales, mermaría el “derecho” a tener derechos, porque a través de cualquiera de estas definiciones estaría ligada a predicados, propiedades y paradigmas que someterían la capacidad de determinación designada por el “derecho” de modo absurdo bajo derechos, y con ello debería aniquilarla. A estas restricciones definitivas pertenecen no solo los conceptos de naturalidad (*Naturwüchsigkeit*) y procedencia (*Herkunft*), de la vida natural y su seguridad, sino también los de persona, universalidad o totalidad (*Allheit*) e igualdad, dado que todos ellos reclaman el derecho (*Anspruch*) a existencias (*Bestände*) dadas, principios morales o categorías racionales, sin poner de relieve esta demanda (*Anspruch*) misma en tanto aquello que precede a estos conceptos y va más allá de su fuerza definitiva. Hasta el concepto de dignidad, que Hermann Broch coloca en el centro de sus “observaciones” acerca de una “International Bill of Rights”, al que la declaración de la UN (Naciones Unidas) le otorga un lugar prominente y del que Arendt, en el prefacio a la primera edición en inglés de su

<sup>37</sup> Cfr. las discusiones en Stefan Gosepath y Georg Lohmann, eds., *Philosophie der Menschenrechte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1998); Hauke Brunkhorst, Wolfgang Köhler y Matthias Lutz-Bachmann, eds., *Recht auf Menschenrechte* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1999); Seyla Benhabib, *The Right of Others. Aliens, Residents and Citizens* (Nueva York: Cambridge University Press, 2004); en alemán: *Die Rechte der Anderen* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 2008); Christoph Menke, “Die ‘Aporien der Menschenrechte’ und das ‘einzige Menschenrecht’”, en *Hannah Arendt und Giorgio Agamben – Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, editado por Eva Geulen, Kai Kauffmann, Gerog Mein (Múnich: Fink Verlag, 2008), 131-147.

libro sobre el totalitarismo, tampoco prescinde<sup>38</sup>, es denominado un concepto de naturaleza bastante (*recht*) cuestionable, porque únicamente define la “naturaleza” del hombre, pero, para ello, ha de obviar la capacidad humana de determinación, de su pluralidad y *apertura* histórica<sup>39</sup>. Toda determinación predada del hombre solo puede limitar y a *limine* revocar su “derecho” de tener derechos y de pertenecer a la humanidad, dado que recién la humanidad (*Menschheit*), aun no dada, y su humanitarismo (*Menschlichkeit*) pueden determinar qué o quién es un hombre y qué significación y alcance tienen sus derechos.

Que la existencia del “derecho a tener derechos” no debe ser confundida con su mera realidad dada (*Gegebenheit*) y aún menos con su validez legal se desprende del hecho de que recién se muestra con su pérdida. “Que hay tal cosa como un derecho a tener derechos (...) es sabido recién desde que millones de hombres (...) perdieron este derecho”<sup>40</sup>. No es “derecho” en tanto un derecho positivamente predado (*vorgegeben*), sino en tanto un derecho actualmente abandonado (*aufgegeben*) para un respectivo futuro –y solo en cuanto tal puede ser impedido en cada caso singular y, por ello, también de modo masivo, sin que la demanda (*Anspruch*) con él reclamada pueda ser declarada nula por principio–. Hace parte de la definición mínima del “derecho” a tener derechos, entonces, ante todo, que solo puede hacerse valer (*wahrnehmen*) en tanto demanda (*Anspruch*) para el futuro y demanda (*Anspruch*) de ese futuro mismo –generaciones futuras y posibilidades futuras–. Es “derecho” solo en tanto derecho de habilitación de derecho(s). Dado que él mismo no puede ser uno de los derechos positivos posibilitados por él, solo puede conservar su sentido de posibilitación, manteniendo abiertas en todos los derechos emanados (*entlassen*) de él, la posibilidad de ser relevado por futuros derechos y, por consiguiente, también ha de conservar la posibilidad de no manifestarse en derecho positivo alguno. El “derecho a tener derechos”, por ende, no ha de ser malinterpretado como coerción a tener derechos; para poder seguir siendo ese “derecho”, ha de ser pensado y usado como aquel que no se agota en ningún derecho positivo y en ninguna retahíla de derechos, por muy larga que sea y, por lo tanto, también ha de comprender la negativa o la incapacidad de exigir, fijar (*setzen*) y emplear derechos. Este “derecho” no se deja reducir a derechos, nunca

<sup>38</sup> *Ibid.*, ix.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 616-617. En la versión en inglés: “[T]his new dignity was of a rather ambiguous nature” (*Ibid.*, 298).

<sup>40</sup> *Ibid.*, 614. En la versión en inglés dice: “We became aware of the existence of a right to have rights (...) only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights...”. El plural de los derechos (*rights*) perdidos limita la pérdida a derechos particulares; en la versión alemana es transformado en singular, que se refiere al derecho de tener semejantes derechos individuales. Según la lógica de la reflexión de Arendt es recién la pérdida de este “derecho” a derechos, que llama la atención sobre la existencia de este “derecho” particular, que sostiene a todos los demás derechos: recién nos percatamos de él cuando nos es negado. Su existencia es independiente de validez jurídica y reconocimiento político.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

puede concretizarse del todo en derechos. La única realidad irreductible, a la que reclama su demanda (*Anspruch*), yace en esta misma demanda (*Anspruch*) de tener derechos, de dejarlos caer o de prescindir de ellos.

A diferencia de todas las exigencias fundadas en derechos, aquel que constituye (*ausmacht*) el “derecho a tener derechos” no puede ser aquel de un sujeto de derechos, no puede ser un derecho subjetivo u objetivo, sino tan solo aquel pre-derecho (*Vor-Recht*), que a los respectivos hablantes les otorga la posibilidad de determinarse como sujetos y, en primer lugar, como sujetos únicos (y singulares) en una relación estructuralmente variable con otros, y de dejarse determinar por ellos. En tanto “derecho” protopolítico es una demanda (*Anspruch*) infrasubjetiva, presingular hacia una sociedad en la que cada quien primero devendría un sujeto de decisiones y juicios a través de hablar con otros y escucharlos. Dado que esta demanda (*Anspruch*) de derechos va más allá de cualquier universalidad (*Allgemeinheit*) ya conocida y captable categorialmente –dado que, en este sentido, es ultrauniversal–, puede hacer justicia (*gerecht werden*) a la pluralidad de otras exigencias y nuevamente otras solo en tanto derecho de determinación sucesiva (*Weiterbestimmungsanspruch*). El “derecho a tener derechos”, por ende, solo puede realizarse en tanto liberación y otorgamiento de aquellas demandas (*Anspruch*) que les corresponden a otros, es un “derecho” de liberación de pluralidad y, en tanto este pre-derecho (*Vor-Recht*) de la liberación, no solo como “derecho” a tener derechos, sino justamente de concederles (*zusprechen*) derechos también a otros y de entregárselos a ellos. Antes (*Vor*) de todo derecho, no es solo demandas (*Anspruch*) de tener derechos, sino concesión (*Zusprechung*) de la capacidad jurídica a pluralidades imprevisibles de otros y, en tanto semejante concesión (*Zusprechung*), el suceder de la liberación de otras existencias en cada caso, distintas, múltiples: es alteración y pluralización de sí mismo inmediatas. Con ello, solo hay un “derecho a tener derechos” en tanto promesa (*Zusage*) de existencia plural, en tanto una promesa que no solo está abierta a una comunidad determinada con otros, una comunidad de derecho, sino que, en sí misma, realiza una comunidad abierta a futuras determinaciones (*weiterbestimmungsoffen*), no una comunidad ya dada, no ya arribada, sino una comunidad en cada caso aún venidera. Esta promesa que, en Arendt, se llama “derecho”, es, antes que todo derecho y más allá de todo derecho posible, el otorgamiento (*Gewährung*) –y, en tanto este otorgamiento (*Gewährung*), la única garantía (*Gewähr*)– de una existencia con otros, pero de una existencia antes de cualquier derecho y, por ende, sin él. Es la determinación de lo humano en tanto algo determinable e indeterminable, pero nunca de algo social, político, jurídico y categorialmente ya determinado.

3. Estas dilucidaciones se alejan (*Elongaturen*) de las escuetas explicaciones que Arendt da del “derecho” a tener derechos; ellas se derivan del trazado fundamental de su argumentación, que en todos los casos considera las implicancias, consecuencias

o posibilidades de desarrollo de sus razonamientos y con frecuencia hace pasar a un segundo plano a consideraciones sistemáticas, por detrás de observaciones históricas. En su rapsódica exposición es, en particular, el centro de sus razonamientos sobre el “derecho a tener derechos” el que requiere mayor esclarecimiento: la lengua, en la medida en que es el acceso a la comunidad, su medio, pero también su mayor amenaza. La pérdida del único derecho humano en la era del totalitarismo fue una pérdida, antes que todo, de estas dos: de la lengua y de la vida política abierta y sostenida por ella. “La pérdida de la relevancia y, con ello, de la realidad de lo hablado”, escribe Arendt,

involucra, en cierto sentido, la pérdida de la lengua, si bien no en un sentido físico, sino en el sentido en el que Aristóteles definió al hombre como un ser viviente que puede hablar; porque con esto no se refería a la capacidad física, que también les correspondía a bárbaros y esclavos, sino a la capacidad de regular los asuntos de la vida humana y sobre todo de la vida pública, en la convivencia, mediante el habla (*Sprechen*) y no a través de la violencia<sup>41</sup>.

Quien habla, dice Arendt con esta paráfrasis de Aristóteles, no habla (*spricht*) tanto en un mundo ya dado y al interior de un espacio público predado, sino, más bien, recién se abre paso hablando (*erspricht*) un mundo junto a otros y recién abre un espacio público político en el hablar. Si el “derecho” a los derechos descansa en la capacidad irrestricta de hablar y de actuar tanto social como políticamente, mediante el habla (*sprechend*), entonces este pre-derecho (*Vor-Recht*) no es tan solo una capacidad entre varias y tampoco solo es, como escribe Arendt, “una característica del ser-humano”, sino que no es otra cosa que este “ser-humano mismo”, que ha de ser comprendido verbalmente. En el instante, entonces, en el que a millones de hombres les fue denegada (*abgesprochen*) su doble determinación en tanto seres vivientes, lingüísticos y políticos, no solo les fue denegada (*abgesprochen*) toda lengua políticamente relevante, sino que, con ello, les fue denegada (*abgesprochen*) su existencia política. Pero les fue denegada (*abgesprochen*) no con los medios de la lengua en general, sino de la lengua política y jurídica, con los medios de la lengua del juicio y de la decisión. Solo las proposiciones predicativas pueden fijar (*festlegen*) atribuciones de atributos y, por consiguiente, también atribuciones y denegaciones del derecho. Ellas son, en un sentido eminente, proposiciones de apropiación y expropiación. Solo puede ser la lengua del juicio del derecho –y también de los derechos humanos– la que excluye del derecho y aísla una existencia lingüística carente de derecho; solo la lengua de la política, que reduce a una vida lingüística, que no se determina según reglas políticas. Lo que aparece con el fin de los derechos humanos y la pérdida de un “derecho a tener derechos” –según

<sup>41</sup> *Ibid.*, 615; versión en inglés, 297.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

el discernimiento de Arendt, un quiebre histórico-mundial– es la disyunción radical entre existencia lingüística y política.

Con el *factum* crudo de que a los hombres les pudo ser denegada (*versagt*) a escala global su demanda (*Anspruch*) de tomar parte (*mitwirken*), tanto hablando como actuando, en una comunidad política, se quebró el círculo de las determinaciones de existencia lingüística y política y su conexión fue de tal modo dispersada (*auseinandergeschlagen*), que la existencia lingüística ya no puede ser fundamentada a partir de la existencia política, y la existencia política ya no puede ser fundamentada a partir de la existencia lingüística. La política se muestra así con la pérdida epocal del único derecho humano, fue un procedimiento de la inclusión en una sociedad, la identificación y la autoconservación de una sociedad que, independiente de que fuera regional, nacional o globalmente, debía asegurar una existencia sustancial (*Bestand*) alguna vez alcanzada y debía neutralizar (*ausschalten*) toda decisión, toda expresión y toda actitud que no estuviera al servicio del aseguramiento de esta existencia sustancial (*Bestand*), por lo tanto, debía neutralizar todo comportamiento no confirmatorio (*nicht bestätigende*) y no permanentizante (*nicht beständigende*), en tanto irrelevante. Con la reducción de la política a un procedimiento de aseguramiento de existencia sustancial (*Bestand*) se selló el fin de la política y con la fijación de sus criterios de derechos dirigentes (se selló) el fin del derecho. La política ya no era el proceso lingüístico de la búsqueda de una forma de vida común, sino tan solo la forma de reproducción de sí mismo de un esquema establecido de procedimientos, que tenía que denegar su procedencia de los procesos lingüísticos de deliberación, recortar la lengua a actos de juicio y eliminar su relevancia política. Si la polis, tal como asume Arendt con Aristóteles, es el lugar abierto en cada caso a las determinaciones (*definitionssoffen*) del *ser-humano* en el sentido del ser-hablante, entonces la política devino el procedimiento de captar justamente este ser en tanto ser-ya-hablado y ser-decidió, en tanto *factum* y *fatum* y de detener (*stillstellen*) su movimiento de redefinición e indefinición. La existencia humana, de ahora en adelante, ya no es aprehensible (*fassbar*) en tanto participación *a priori*, la lengua mediante, en un mundo político, sino solo en tanto existencia en el umbral hacia la política, en un movimiento pre- y traspredicativo, si bien eminentemente lingüístico, pero no asegurado mediante estructura alguna de derecho o de juicio.

Tan solo mediante la disyunción entre política y lengua, descrita por Arendt, pero no propiamente tematizada, es precisado el sentido del único derecho humano formulado por ella, a saber, el derecho a tener derechos: no puede ser un derecho en el sentido de un derecho de la sentencia judicial (*Urteil*) o decisonal. Derecho es siempre también el derecho de la decisión sobre lo que pertenece al ámbito del derecho y a la comunidad de derecho, y aquello que le es ajeno u hostil. El *a priori* jurídico de la posibilidad de denegación del derecho, en cada caso singular, puede llevar a

la decisión de rechazar la demanda (*Anspruch*) a derechos y de sustraer derechos ya otorgados. En las prácticas jurídicas desde la Antigüedad griega, a las que Arendt remite explícitamente hacia el fin del capítulo acerca de los derechos humanos de su estudio sobre el totalitarismo, era usual desterrar, mediante ostracismo, exilio, proscripción y excomunicación, a todos aquellos individuos (*Einzelnen*) y grupos de una comunidad (*Gemeinwesen*) que fueran considerados como amenaza o tan solo como una alteración de sus intereses<sup>42</sup>. Semejantes prácticas históricas de denegación (*Versagung*) de derecho, con el fin de los Estados nación y de la globalización de la civilización jurídica en el siglo XX, se volvieron transparentes en cuanto a su fundamento estructural. Es la forma del derecho misma, y tan solo ella, la que está equiparada con el poder de hacer a alguien carente de derechos (*rechtslos*). La formalidad legal (*Rechtsförmigkeit*) de toda relación social devenida global en principio puede fundamentar denegaciones de derecho tendencialmente globales, ya lo ha hecho y proseguirá con la producción en masas de la carencia de derecho (*Rechtlosigkeit*), mientras el derecho se defina a través de su posibilidad de excluir derechos<sup>43</sup>. De acuerdo con la lógica de un derecho,

<sup>42</sup> *Ibid.*, 624; la versión en inglés, más extensa, 302.

<sup>43</sup> Lo mismo vale aun también bajo condiciones que fueron creadas por el artículo 6 de la Declaración General de Derechos Humanos. Cuando en él dice: cada ser humano en todo lugar tiene demanda (*Anspruch*) a reconocimiento en tanto persona de derecho, entonces no solo sigue siendo cuestionable a quién es dirigida la palabra en tanto ser humano, sino que también permanece abierto qué significación está ligada al concepto de demanda (*Anspruch*). Si con ello se quiere hacer alusión a una demanda (*Anspruch*) de derecho, entonces la frase dice: "Todo hombre es una persona de derecho" y con ello solo repite la determinación problemática del artículo 1, según la cual todos los hombres son nacidos libres y en igualdad de dignidad y derechos. En este sentido, el artículo 3 de la American Convention of Human Rights de noviembre de 1969 dice, con una tautología característica: "Every person has a right to recognition as a person before the law". Pero si demanda (*Anspruch*) no significa demanda (*Anspruch*) de derecho, sino demanda (*Anspruch*) a un derecho que recién es otorgado mediante el reconocimiento de la demanda (*Anspruch*), entonces con ello se ha abierto el camino hacia la denegación o hacia la sustracción de este reconocimiento y, por ende, hacia la negación del estatus de una persona de derecho. Esta interpretación es apoyada por el énfasis que el artículo 6 pone en el en todo lugar (*überall*), mientras que falta un siempre (*jederzeit*) correspondiente. Con ello puede insinuarse que una demanda (*Anspruch*) de derecho a reconocimiento en tanto persona de derecho no existe en todo momento, sino que puede ser denegado o revocado. El derecho de asilo, formulado en el artículo 14, estatuido para semejantes casos de denegación de derecho, hace su cálculo implícitamente con la persecución de personas de derecho puestas fuera de la ley (*rechtslos*) también a través de los estados signatarios, si asegura: "Todo hombre tiene el derecho de buscar y gozar de asilo en otros países". La proposición se da por satisfecha con asegurar el derecho a la búsqueda de asilo –bien entendido: a la búsqueda– y el derecho a gozar de asilo para otros países, en lugar de expandirlo a todos los demás y con ello imponerle a todos los países la obligación de otorgar este derecho y de no referir a quienes están en busca de asilo a otros países. Pero incluso entonces, si también esta obligación se convirtiera en parte de un nuevo orden de derechos humanos, ella no podría, en tanto orden de derecho, impedir que la obligación fuera cumplida en un modo que ha de disuadir de la salvaguardia de este derecho o la torna imposible. (Citas según: *Menschenrechte - Ihr internationaler Schutz*, *Ibid.*, 6; 326; 7.). Los derechos humanos siguen siendo, en pocas palabras, también en su versión más reciente y en toda versión aun posible, derechos de denegación de derechos humanos.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

que estructuralmente es derecho de denegación de derechos, el ingreso a una comunidad de derecho solo puede ser realizado mediante un respectivo asentimiento (*Zustimmung*) a ella, que, a su vez, encuentra el asentimiento a esta sociedad; ella, por lo tanto, solo puede ser asentimiento a un asentimiento que, en principio, puede ser denegado o sustraído, y, consecuentemente, ha de ser asentimiento a la sustracción o a la denegación de todo asentimiento. Sobre la incorporación a una sociedad de derecho o la exclusión de ella siempre decide la comunidad ya constituida, ella decide, por ende, según una regla del juicio ya fijada, sobre la que, a su vez, no puede ser decidida con los medios de esta regla. Ahora, si la regla del juicio misma es suspendida (*außer Kraft setzen*), entonces la vacancia de derecho, resultante de acuerdo con todas las representaciones tradicionales, únicamente puede ser terminada mediante un acto del juicio, que, a su vez, establece relaciones de derecho. Arendt probablemente tenga en mente precisamente esta mecánica de derecho de reglas decisionales, este automatismo de la lengua del juicio, cuando ella evoca la imagen de “un género humano (*Menschengeschlecht*) mecanizado, organizado hasta las últimas, que, de modo altamente democrático, a saber, mediante decisión mayoritaria, decide que para el género humano como un todo es mejor liquidar ciertas partes del mismo”<sup>44</sup>.

Si una decisión jurídico-política, ocasionada de modo altamente democrático o de otro modo, es, en cada caso, una decisión sobre el derecho a tener derechos o a no tenerlos, entonces ella, al mismo tiempo, es una decisión sobre quién habla de modo políticamente relevante y quién lo hace de un modo políticamente irrelevante, y, entonces, en cada una de semejantes decisiones se realiza una separación, potencialmente irreversible, entre existencia política y lingüística. Dado que toda sociedad de derecho que procede de tal modo, con la eliminación de la capacidad de habla de sus miembros y candidatos, no obstante, elimina a la vez progresivamente su propia capacidad de derecho y de política, entonces, no puede sino excluirse ella misma por sí misma y dejar correr el aparato lingüístico jurídico-político en tanto máquina de ejecución de sí misma. Con la adopción de formas legales (*Rechtsförmigkeit*) de las relaciones sociales, devenida universalmente dominante, y el privilegio de la lengua del juicio, de este modo instalado, la política se transformó estructuralmente en un automatismo de la exclusión de sí misma –a saber, de la mera administración de intereses económicos y de los derechos de propiedad que los aseguran–; mientras que aquellas estructuras lingüísticas, que no se dejan reducir a una función del juicio, son despojadas de su realidad política y relegadas a un ámbito extrapolítico, que apenas admite un juicio, en sentido estricto, acerca de su existencia. Con la reducción de existencia política a existencia jurídica y la disyunción entre existencia jurídica y lingüística, la definición aristotélica, en la que el *ser-humano* descansa en el ejercicio de su capacidad (*Vermögen*) lingüística y así de su capacidad conformadora de comunidad, devino obsoleta históricamente.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 618; versión en inglés, 299.

La exclusión de sí misma de la humanidad política a través del derecho es descrita por Arendt como un proceso de la “civilización de toda la humanidad (...), que produce bárbaros desde ella misma”<sup>45</sup>. Esta repulsión de sí misma, si bien puede ser un producto tardío de la desintegración de la soberanía de Estados nación, no obstante, tiene ella su origen en la estructura de la lengua política misma. Arendt la caracteriza como lengua del juicio y del enjuiciamiento, cuando ella determina el “derecho a tener derechos” como el “derecho”, de “vivir en un sistema relacional, en el cual uno es juzgado sobre la base de acciones y opiniones”<sup>46</sup>. Ahí, donde este enjuiciamiento sigue una regla, tal como tiene que hacerlo para poseer validez legal universal – porque el derecho es una regla del juicio– y donde el enjuiciamiento político se agota en proceder según reglas de juicio o de enjuiciarlas, ahí la lengua como un todo ha sido recortada a consentimientos y argumentos relevantes para el consentimiento, o rechazos y argumentos relevantes para el rechazo, por consiguiente, a su vez, a juicios, y ha de enmudecer en todas sus partes, que no se pliegan a la mecánica del juicio. El derecho de la comunidad de derecho es derecho *sobre* esta comunidad. Los juicios por él decretados sirven a la seguridad del derecho, incluso antes de poder servirle a quienes el derecho ha de otorgarles seguridad. Quien exige esta seguridad, ya sea toda la humanidad, la exige desde la posición de los “bárbaros”, que están excluidos de ella. Lo que queda –tanto al interior como al exterior de las sociedades constituidas– de la existencia jurídicamente evacuada, es la humanidad “barbarizada”, carente de derechos, la existencia excluida de las formas de lo político, eliminada del mundo del actuar lingüístico presuntamente público, en particular del juzgar (*Urteilen*) y enjuiciar (*Beurteilen*) recíproco, y exiliada, justamente, con los medios de ese mismo mundo. Para ella únicamente queda un “derecho” de este lado de los derechos, pero un “derecho” que ya no puede ser definido como el *derecho a tener derechos* –en el sentido de derechos de juicio y de enjuiciamiento–, sino ya solo como “derecho” a tener lengua, sin que esta se restrinja a una forma determinada de lengua, y a dejar que también otros, sin privilegios y restricciones, hablen y escuchen esta lengua. Lo que queda es una lengua que, por primera vez, es llevada, de manera masiva, pero no enfardada, a un sistema coercitivo (*zwanghaft*) sin constitución y, por ende, sin barreras, una lengua no formalizada y jurídicamente preparada, puede comenzar a hablar en tanto lengua estructuralmente plural de la pluralización, en tanto lengua no de la incorporación (*Eingemeindung*) y no de una sola comunidad, sino de la diversificación o del pluriplegamiento (*Mannigfaltung*) de comunidades, no de la dirección (*Steuerung*), sino de la diseminación (*Streuung*) de lo común. Lo que queda, después del fin de los derechos humanos (*Menschenrechte*), va más allá de todo derecho y de este modo recién puede volverse justo y adecuado a lo humano (*menschengerecht*).

<sup>45</sup> *Ibid.*, 425; versión en inglés, 302.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 614; versión en inglés, 296-97.

## 5.

En su análisis de los derechos humanos, Arendt llega a un diagnóstico que, a pesar de todas sus divergencias, converge con aquel de Marx: son derechos, que definen la sociedad política como una asociación disociativa paradójica, que desmienten, ellos mismos, su forma de derecho y privan de derechos, con medios legales, a los que presuntamente protegen. Al igual que para Marx, la sociedad, que se define política y jurídicamente, también para Arendt ha llegado a su fin, pero, a diferencia de Marx, con este hallazgo (*Befund*) Arendt no anuda el pronóstico de una suspensión (*Aufhebung*) inminente de las paradojas de sociedades basadas en los derechos propietarios en una sociedad enteramente social, sino que se detiene en la descripción sobria de una despolitización estructural de alcances globales.

Marx, en los derechos ciudadanos y humanos norteamericanos y franceses, ve una reforma de derecho, en la cual se completa (*zollenden*) la reducción de la sociedad a la política —a la organización política de intereses de propiedad, que compiten entre sí—. Arendt, un siglo después, ve en ellos aquella forma en la que también es reducida la política y llega a su fin en la mera existencia lingüística de individuos (*Einzelnen*) carentes de sociedad, política y derechos. Si la “nueva ley de la tierra”, de la cual habla, no ha de ser el producto del olvido de la historia y de la denegación de la realidad, entonces, solo puede ser la ley de este resto de lengua y existencia ya no reducible y solo puede, ella misma, ser resto de una ley, una ley sin derecho.

En la versión en inglés de su libro, Arendt caracteriza la vida de quienes carecen de Estado y derecho como “unqualified, mere existence”, mientras que en la versión alemana, de modo menos preciso, habla de “desnudez abstracta del ser-humano y desnudez abstracta del nada-sino-ser-humano”<sup>47</sup>. Este ser-humano está desnudado de todas aquellas cualidades y predicados que le podrían ser concedidos en tanto existencia política y jurídica: el “ser humano abstracto (*Menschenwesen*)”, según precisa Arendt, “no tiene profesión, pertenencia de Estado, opinión y rendimiento alguno, mediante el cual pueda identificar y especificarse”<sup>48</sup>. La versión inglesa prosigue, diciendo sobre este ser humano universal que es “different in general, representing nothing but its own absolutely unique individuality which, deprived of expression within and action upon a common world, loses all significance”<sup>49</sup>. Este ser, que vive fuera de cualquier asociación política, si bien puede hablar, su lengua no tiene efecto social alguno, porque están suspendidas las condiciones de validez jurídicas y políticas de enunciados para “unqualified existence”. Si no representa otra cosa que su individualidad

<sup>47</sup> *Ibid.*, 301; versión en alemán, 619, 620.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 623; versión en inglés, 302.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

única, entonces representa un significar sin una significación consensualmente establecida, entonces habla una lengua que no representa, que no puede ser fuerza predicativa ni ser, ella misma, objeto de predicaciones finitas, que no es calificada por rendimiento alguno ni identificada por pertenencia alguna. De modo distinto a la lengua del juicio y del enjuiciamiento recíproco que, según la paráfrasis arendtiana de Aristóteles, constituye (*ausmachen*) el ser político del hombre, la lengua de la existencia absolutamente aislada carece de juicio. Ella no habla al interior de un organismo político homogéneo, un círculo cerrado de conceptos, argumentos, convenciones y destinatarios predeterminados, sino en tanto lengua de una pluralidad indeterminada de elementos políticamente indeterminados que, ante la ausencia de una relación jurídica fija, son relacionables entre sí tan solo en virtud de sus diferencias. Si su “absolutely unique individuality” es caracterizada en tanto “different in general”, entonces ella, a diferencia de lo que cree Arendt, ha de ser distinta incluso de la universalidad categorial de un género, un tipo o una forma a la que pudieran ser subordinados seres individuales identificables y, en tanto existencia distinta de ella misma, solo puede ser sin forma genérica o específica. Mientras que el derecho sigue un principio formal rígido, la existencia absolutamente individual es lo amorfo, inconmensurable por antonomasia, que se resiste a las medidas y normas de la vida jurídicamente aprehensible y si bien se comporta hacia ellas como fundamento (*Grund*) de su posibilidad, solo lo hace en tanto aquella posibilidad lleva con ella, inseparablemente, su imposibilitación. Así como se sustrae a la predicación, también se sustrae a toda prescripción. Dado que ella, estructuralmente plural y codeterminada por otros, no posee poder identificatorio alguno y no está sujeta a regla del juicio alguna, no es capaz de definición definitiva y menos a definición de sí alguna y, por ende, tampoco puede devenir funcionaria de derechos prospectivos, ideales contrafácticos o siquiera de una figura (*Gestalt*) consistente, que estuviera dispuesta hacia su capacidad (*Vermögen*): ella no tiene capacidad alguna que pudiera reclamar como propia<sup>50</sup>.

Únicamente de la lengua no predicativa de una existencia tanto política como jurídicamente no calificada, según sugiere Arendt, puede partir otro comienzo de una vida comunitaria que no termine en las paradojas del derecho humano político de la Antigüedad o de aquellas de los derechos humanos cívicos (*staatsbürgerlich*). De este otro comienzo habla, en la lengua del deseo, la cita de Agustín *volo ut sis*, a la que Arendt recurre con tal de caracterizar una afirmación de existencia

<sup>50</sup> Los estudios *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, que en varios aspectos retoman (*anschiessen*) las introspecciones de Arendt, realizan el intento de identificar figuras paradigmáticas de una “forma de vida”, que se conformaron con el colapso de aseguramientos jurídicos –también de los derechos humanos–. El relevante proyecto de Agamben toca su punto más delicado con la recuperación de los conceptos aristotélicos de forma y capacidad. En él debería volverse problemático si es que, sin futuras calificaciones, siquiera puede hablarse de “forma”, de “vida” y de “capacidad” –e incluso de una capacidad para la incapacidad–. Cfr. especialmente: Giorgio Agamben, *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita* (Turín: Einaudi, 1995).

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

extrapolítica<sup>51</sup>; de él habla, con gran énfasis, en el último párrafo de su libro sobre el totalitarismo, la cita de Agustín decisiva para la filosofía de Arendt es: *Initium ut esset, creatus est homo* – “para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”. Este comienzo, que es “la promesa, para nosotros, propiamente tal del fin”<sup>52</sup>, según comenta Arendt en *Vita activa*, no puede ser pensado como comienzo para un propósito antepuesto (*vorgesetzt*), sino tan solo como “comienzo del comienzo o del comenzar mismo”<sup>53</sup>, como aquel comienzo, por ende, que deja libre (*freistellt*) qué es lo que se hará con él y hacia qué fin conduce: como un comienzo, entonces, que no es nada sino libertad, y libertad, sobre todo, de toda determinación mediante una comunidad precedente o proyectada y sus principios de orden(amiento).

Si uno comprende el fin de los derechos humanos y del “derecho” de tener derechos, tal como lo hace Arendt, como una promesa de tal otro comienzo, entonces, este solo puede comenzar (*einsetzen*) con aquella lengua que fue desplazada de la esfera del derecho, y solo puede continuarse (*fortsetzen*) en una lengua en la que no valen los privilegios del juicio y de la decisión, que dominan aquella esfera. Únicamente la lengua de una demanda (*Anspruch*) de este lado de demandas (*Ansprüche*) de derecho, la lengua de un mero deseo de comunidad, que antecede toda comunidad ya constituida, puede ser el comienzo de la constitución de una comunidad y conservarse, en tanto semejante comienzo, en toda comunidad, que no lo acalle mediante el régimen de derechos. Si esta lengua, antes de toda constitución, de todo consenso y de toda coherencia –antes del *cum* de una *communitas* y de sus reglas de comunicación–, es un comienzo, entonces toda sociedad que, con ello, es abierta, a su vez, tan solo puede ser un comienzo entre otros comienzos, una comunidad para futuras e impredecibles comunidades, que no están sujetas a ninguna teleología, que están sustraídas de toda anticipación y no corresponden a ningún concepto o nombre que se pueda formar con ellos –aunque sea el nombre “comunidad” o “sociedad”–.

La lengua del comenzar y el abrirse-paso (*Anbahnung*) de una comunidad, con la cual no coincide (*übereinkommt*) ninguna comunidad ya constituida, no le era extraña a la Antigüedad griega, a la que Arendt se remite. Si bien la teoría política clásica parte del supuesto de que el hombre es siempre, a la vez, un *zoon politikon* y un *zoon logon echon*, y que solo es lo uno porque es lo otro, la adscripción del estatus político, sin embargo, no es el rendimiento de toda forma lingüística, sino únicamente del discurso que enjuicia, predicativo, apofántico, que decide si algo está entrelazado con algo distinto o no. Si el mismo “derecho a tener derechos” –y, en principio, derechos políticos de juicio– no es interpretado como derecho político, no puede tener la estructura de proposiciones del juicio, dado

<sup>51</sup> Versión en inglés, *Ibid*, 301.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 979; versión en inglés, 479.

<sup>53</sup> Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Múnich: Piper, 1981), 166.

que solamente consiste en la exigencia mínima, ya no reducible, de poder estar entrelazado con otros, pero no consiste en el juicio si acaso tal conexión existe o no. Aristóteles, que en su *Política* (1253a) formuló la doble determinación del hombre, en tanto un ser viviente político y que dispone de lenguaje, en su escrito *Peri hermeneias* (17a) nombra como ejemplo único, es decir, pragmático, de un discurso no predicativo, la *euchè* –la plegaria, el rezo, el deseo, la pretensión (*Ansinnen*), la demanda (*Anspruch*) o la exigencia desconsiderada (*Zumutung*)–, y dice de ella que es una declaración que no representa juicio alguno acerca de un estado de cosas (*Sachverhalt*) y, por consiguiente, no es ni verdadera ni falsa. Esta demanda (*Anspruch*) o esta exigencia, también podría decirse, no pertenece a la lengua de la teoría, sino a una lengua generativa, proléptica, en el mínimo absoluto de su existencia; ella es la lengua de la demanda (*Anspruch*) a escucha, a atención, a un cariño (*Zuwendung*) o una aprobación (*Zustimmung*), que aún no ha sido otorgada y sobre cuyo otorgamiento, a su vez, no puede ser decidido en el modo de la demanda (*Anspruch*), sino únicamente en aquel del juicio. Ella no es demanda (*Anspruch*) en tanto expresión de una capacidad o de una fuerza, sino en tanto articulación de la incapacidad de cumplir esta demanda (*Anspruch*) misma o siquiera de identificarla como tal: ella es la lengua de la condición de no bastarse a sí mismo (*Selbst-Ungenügsamkeit*) por antonomasia y de una condición de no poder prescindir (*Angewiesenheit*) de otros, de la lengua de otros y de otras lenguas, sin las cuales él ni siquiera es capaz de ser demanda (*Anspruch*), porque sin ellas no puede adjudicársele (*zugesprochen*) ser alguno.

El único fragmento minúsculo de su escrito perdido *Peri Euches* –*Sobre la plegaria*–, que es legado a la posterioridad por Simplicio en su comentario a *De caelo*, da cuenta de cuán irrestrictamente Aristóteles expuso el problema de una ontología –y la necesidad de una meta y meontología– de la súplica y de la plegaria. En este fragmento de texto altamente relevante, dice: “Que Aristóteles tiene algo en mente, que va más allá del pensar y del ser, (*hypèr ton noun kai ten oustan*), se vuelve claro hacia el fin de su libro ‘Sobre la plegaria’: ‘Dios o es pensamiento (*nous*) o más allá del pensamiento (*epèkeina ti tou nou*)’ ”<sup>54</sup>. En uno de los pocos pasajes enfáticos de su *Política* habla del mejor gobierno, en tanto uno que sería tal como lo imploraríamos en una plegaria; solo puede ser un gobierno *kat'euchèn*, conforme a la plegaria y según las medidas de su estructura (1288b24). Lo que pudiera ser destinatario o tema de una súplica, una plegaria o de un *Anspruch*, yace fuera del ámbito de predicaciones existenciales verificables o falsificables. El deseo, el alegato (*Plädoyer*), la queja que precede a todo juicio, pertenecen, para Aristóteles, a la lengua del *rhetor*, cuyos intentos de persuasión

<sup>54</sup> W. D. Ross, ed., *Aristotelis Fragmenta Selecta* (Oxford: Clarendon Press, 1955), 57. La traducción al alemán sigue/añade con algunas modificaciones de aquella de Hellmut Flashar en la edición de la academia de las obras de Aristóteles, tomo 20, *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung* (Berlín: Akademie Verlag, 2006), 50.

**Del derecho a tener derechos.  
Derechos humanos; Marx y Arendt**

(*Überredung*) y convencimiento (*Überzeugung*) pueden volverse elemento de una deliberación política o jurídica, sin ya pertenecer a la lengua del enjuiciamiento o de la decisión. Arendt, en su *Vita activa*, al menos ha retomado un indicio acerca de esta lengua no predicativa<sup>55</sup>. Antes de cualquier posibilidad de una coincidencia con lo otro, esta lengua atestigua (*bekundet*) –pero no enuncia (*sagt aus*)– la mera existencia de una diferencia con lo otro, e insiste en esta diferencia incluso en el intento de ponerlo de relieve en cuanto tal. Si en tanto súplica se dirige a otro, entonces también lo precede y es súplica sin este otro, que podría cumplirla, una súplica ante él, que tan solo le concede un lugar, sin poder decidir si este lugar será ocupado (*besetzt*) o si permanece vacante: ella es, por lo tanto, a su vez, súplica a un otro y a nadie, abrirse-paso (*Anbahnung*) de una sociedad desde la distancia hacia ella, abrirse-paso (*Anbahnung*) de una lengua común, sin que esta ya haya existido con anterioridad o siquiera haya estado asegurada su posibilidad. Ella es discurso no de un ser que dispone de lengua, sino de un ser sin sustancia que suplica por lengua, un *zoon logon euchomenon*. Esta súplica aún puede ser escuchada en todo enunciado y en todo juicio.

Solo porque la lengua de la existencia políticamente indefinida –y, con ello, de la inexistencia política– en cada caso habla desde la distancia hacia una comunidad, le da espacio a ella y a sí misma y se deja a sí misma y a ella en libertad: la deja aparecer, en tanto su enfrente (*Gegenüber*), y la deja libre, la suelta, en tanto aquello que puede abandonar el ámbito de la existencia o jamás puede poner los pies en él. Constituye la realidad común en tanto una realidad modificable, histórica e infinitamente (*unabschliessbar*) finita, en tanto una realidad que es distinta a ella misma y distinta de aquello que en cada caso puede ser pronunciado (*ausgesagt*) de ella: ella la constituye en tanto revocable. Dado que ella, para ser demanda (*Anspruch*), depende de otros, esta lengua no puede ser monológica, sino solo puede ser tan plural como la pluralidad indeterminada de los otros, a los cuales se expone. Solo en virtud de esta lengua de la existencia absolutamente singular –la “absolutely unique individuality”– es que hay una pluralidad, que no se contrae hacia la unidad de una corporación orgánica, y solo en ella acontece (*vollziehen*) el suceder de una pluralización, que vuelve posibles comunidades, pero sin poder llegar a su fin en una comunidad determinada o incluso predeterminada. Pero así, como la lengua de la demanda (*Anspruch*) absoluta –que singulariza, inderivable, incondicional– pluraliza, al liberar (*freigibt*) el espacio (*Raum*) para otras lenguas, así también se entrega (*gibt hin*) a la posibilidad de su no venir (*Ausbleibens*) y, también en este sentido una liberación (*Freigabe*), la deja ir (*gibt auf*). Ella es un suceder eminentemente social, en la medida en que ella es el comienzo de toda sociedad, pero no menos un suceder eminentemente lejano a lo social, dado que su destinatario nunca puede ser un destinatario dado, sino siempre tan solo uno despedido, liberado de su disposición.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 322 (nota al pie 10).

Si la lengua de la existencia libre de predicados, en tanto súplica o plegaria –en tanto *euché*– se dirige a un Dios, entonces es la lengua incluso antes de este Dios y sin él; es oración sin Dios, que solo puede admitirlo porque él falta, y aún admite (*einräumt*) su posible respuesta únicamente en el ámbito de su ausencia perpetua. No puede haber una “teología política” bajo las condiciones de la lengua no predicativa –y estas son aquellas de la existencia protopolítica–. Solo la hay ahí donde la política es un *factum* asegurado o una posibilidad actualizable, no después de su fin. Al comienzo de la vida política, que comienza con cada fin, no hay Dios alguno. La democracia “ateísta”, de la que habla Marx, para él todavía tenía la forma, universalmente (*durchgängig*) religiosa, de relaciones políticas aseguradas mediante relaciones de propiedad; la existencia carente de propiedad y propiedades, que parte de ella, solo puede ser pensada en tanto relación sin *relata*, en tanto relación determinada a redeterminaciones (*Umbestimmungen*) incesantes (*fortgesetzt*). Ella ya no es ateísta, porque no está referida, ni afirmativa ni negativamente, a los contenidos y formas teológicas secularizadas, en las cuales la “soberanía del hombre podía imponerse (*sich behaupten*) como el ser más sublime para el hombre”<sup>56</sup>. No puede estar sujeta a ningún juicio acerca de quién o qué es *el hombre*, si ha de serlo *para* un hombre, que en él tan solo se busca, pero no se define. Quienes carecen de derechos (*Rechtslose*), Estado y política, quienes fueron producidos mediante la política de los Estados de derecho, no habitan un mundo distinto, ideal o universal, no habitan el *kosmos* griego ni el *mundus* Tertuliano, ellos no habitan mundo alguno. Con la *res publica*, todo mundo ordenado en comunidad (*Gemeinsamkeit*) se convirtió, para ellos, en *res aliena*. Su lengua no es una lengua de la economía mundial, en la que el mundo se atrofió hasta convertirse en una dimensión del actuar con informaciones y valores. La lengua de aquellos que no tienen mundo solo puede ser la lengua de la liberación (*Freigabe*) de un mundo, que es distinto a aquel del que fueron exiliados; solo puede ser una lengua para un mundo tal que no sea un mundo mentado, intencionado y definido mediante intenciones, un mundo ya conocido y apropiado en tanto su conocimiento, sino un mundo desprendido de designios (*Absichten*) y seguridades (*Sicherheiten*), un mundo dejado en libertad por todo aquel que se comporta hacia él y que únicamente por ello siquiera es un mundo –libre de cualquier concepto de mundo–.

Si la estructura fundamental del “derecho a tener derechos” está determinada por la lengua no predicativa de la demanda (*Anspruch*), de la exigencia (*Forderung*) y del ruego (*Bitte*), entonces aún bajo las condiciones del juicio y de la decisión ha de conservar su determinación a la redeterminabilidad (*Umbestimmbarkeit*). Incluso ahí, donde debería asentirse a la demanda (*Anspruch*) y corresponderse al ruego (*Bitte*), de modo que se establezca una comunidad mínima entre el hablante y quien responde, ruego (*Bitte*) y exigencia (*Forderung*), en tanto manifestaciones carentes de

<sup>56</sup> Cfr. nota al pie 6.

## Del derecho a tener derechos. Derechos humanos; Marx y Arendt

juicio ante el juicio que asiente a ellas, siguen siendo distintas. No hay ninguna correlación formalmente asegurada entre demanda (*Anspruch*) y correspondencia (*Entsprechung*). Si la demanda (*Anspruch*), que siempre es hiperbólica, a pesar de ello ha de encontrar una correspondencia, entonces el juicio, que trae para acá (*herbeiführt*) esa correspondencia, ha de ser estructuralmente –y, por consecuencia, *ad infinitum*– abierto a futuros juicios, ha de ser un juicio de continuación de juicio y, por lo tanto, solo puede valer bajo la restricción de que puede ser modificado o eliminado por futuros juicios y, de este modo, puede ser *transducido* (*überführt*) en un no-juicio. De acuerdo con este *a priori* de la continuación (*Fortsetzungsapriori*), todas las decisiones (*Entscheidungen*) han de ser decisiones que sigan decidiendo y decidan más allá (*Weiterentscheidungen*), que mediante las cuales las indecidibilidades (*Unentschiedenheiten*) nunca pueden ser disipadas (*ausgeräumt*) sin que sean creadas futuras indecidibilidades. Toda determinación –como, por ejemplo, en primer lugar, la determinación del “hombre”– solo puede ser una determinación a la futura determinación (*Weiterbestimmung*), toda determinación ha de contribuir al desplazamiento de los límites puestos por ella, toda definición ha de contribuir a la indefinición. Determinación es, en todo sentido, *desdeterminación* o determinación *continuada* (*Fortbestimmung*). Las decisiones del juicio, entonces, no pueden avanzar mediante el trabajo (*vorarbeiten*) hacia la eliminación de diferencias, sino tan solo hacia su exceso, y con este exceso de la creación a futuras demandas (*Ansprüche*), exigencias excesivas y deseos.

El *derecho a tener derechos* está perdido si no es percibido en tanto la demanda (*Anspruch*), libre de derecho, de solo contribuir a tales derechos del juicio que son relevados (*abgelöst*) por futuros derechos del juicio, es decir, solo a tales derechos que fomentan el relevo (*Ablösung*) de derechos y, así, el desocultamiento (*Freilegung*) de la demanda (*Anspruch*) que las sostiene. Solo esta demanda (*Anspruch*), que funda comunidades, pero que va más allá de las comunidades constituidas en cada caso, los sistemas políticos en cada caso levantados e, incluso, más allá de la forma de lo político y de la forma de derecho que la estabiliza, satisface las exigencias y le hace justicia (*wird gerecht*) a la lengua de la existencia sin predicados, conjuntamente con las lenguas que de ella parten. Su justicia lingüística (*Sprachgerechtigkeit*) es un comienzo que no puede ser reconducido a ninguno otro y que no puede ser superado por ninguno, porque es un comienzo solo a futuros comienzos y se les ofrece (*darbietet*) sin imponerlos (*gebieten*). El comienzo de la lengua y del derecho en la demanda (*Anspruch*) es una *arché an-arché*<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Agradezco a Werner Hamacher las indicaciones relativas a la traducción de algunos pasajes particularmente espinosos, en los que la íntima imbricación entre forma y contenido, forjada en el seno de lengua alemana, desocultó la intraducibilidad radical de todo texto –y de este en particular– (n. del r.).

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi, 1995.
- Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Múnich: Piper Verlag, 1958.
- . *Menschen in finsternen Zeiten*. Múnich: Piper Verlag, 1989.
- . *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace: 1973.
- . *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Múnich: Piper Verlag, 1981.
- Arendt, Hannah y Hermann Broch. *Briefwechsel 1946-1951*. Berlín: Jüdischer Verlag, 1996.
- Aristóteles. *Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Berlín: Akademie Verlag, 2006.
- Becker, Carl, ed. *Tertullian, Apologeticum – Verteidigung des Christentums*. Múnich: Kösel Verlag, 1961.
- Benhabib, Selya. *Die Rechte der Anderen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 2008.
- Broch, Hermann. *Politische Schriften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1978.
- Brunkhorst, Hauke, Wolfgang Köhler y Matthias Lutz-Bachmann, eds. *Recht auf Menschenrechte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1999.
- Fichte. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1979.
- Gosepath, Stefan y Georg Lohmann, eds. *Philosophie der Menschenrechte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlín: Ullstein, 1991.
- Jellinek, Georg. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. Múnich/Leipzig: Duncker & Humblot, 1895.
- Joas, Hans. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genalogie der Menschenrechte*. Berlín: Suhrkamp Verlag, 2011.
- Justi, Johann Heinrich Gottlobs von. *Grundsätze der Policy-Wissenschaft*. Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1993.
- Lang, Bernhard. *Jesus der Hund, Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*. Múnich: Verlag C.H.Beck, 2010.
- Marx, Karl. “Zur Judenfrage”. En Karl Marx y Friedrich Engels *Gesamtausgabe* (MEGA), I, 2. Berlín: Dietz Verlag, 1982.

**Del derecho a tener derechos.  
Derechos humanos; Marx y Arendt**

- Menke, Christoph. “Die ‘Aporien der Menschenrechte’ und das ‘einzige Menschenrecht’ ”. En *Hannah Arendt und Giorgio Agamben – Parallelen, Perspektiven, Kontroverse*, editado por Eva Geulen, Kai Kauffmann, Gerog Mein, 131-147. Múnich: Fink Verlag, 2008.
- Ross, W. D., ed. *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Schnur, Roman, ed. *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Simma, Bruno y Ulrich Fastenrath, eds. *Menschenrechte – Ihr internationales Schutz*. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.

**Werner Hamacher.** Filósofo alemán. Fue el fundador del Instituto de Literatura General y Comparada de la Universidad Johann Wolfgang Goethe (Fráncfort del Meno, Alemania). Estudió Literatura Comparada, Filosofía y Religión, obteniendo su doctorado por la Universidad Libre de Berlín. Entre sus libros destacan *Pleroma. Zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel* (Fráncfort del Meno: Ullstein, 1978), *Premises* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1997), *Maser. Bemerkungen im Hinblick auf die Bilder von Hinrich Weidemann* (Berlín: Galerie Max Hetzler, 1998), *Heterautonomien* (Tokio: Getsuyosha, 2007), *Für: Die Philologie* (Basel: Urs Engeler, 2009). Sus líneas de investigación se enfocaron en la deconstrucción, la filología, la filosofía continental y la teoría literaria.