

LA ACTUAL CRISIS DE LOS DERECHOS HUMANOS A LA LUZ DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

JULIA HONKASALO*

DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE
THE NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH

A B S T R A C T

Este artículo examina las propuestas de Hannah Arendt frente al tema de los derechos humanos. El análisis crítico de Arendt muestra cuán problemática y compleja es la idea de derechos humanos y que la realización de estos como derechos "universales" e "indispensables" están lejos de realizarse en el mundo actual. En la primera parte de este ensayo se examina el concepto de "humano" y de "humanidad". Se sostiene que en Arendt hay al menos dos concepciones diferentes de tales conceptos. El primero es la idea de humanidad como una cualidad natural de todo ser humano (concepción hobbesiana). La segunda noción de "humano" es una concepción política de la humanidad (concepción aristotélica). En la segunda parte, se analiza la noción de Arendt de "el derecho a tener derechos", como su concepción de un nuevo fundamento para los derechos humanos. Se sostiene que esta idea lleva a Arendt a reflexionar entre dos modelos diferentes de comunidad política. Sin embargo, Arendt no se inclina por un modelo específico porque entiende que la fragilidad e indeterminación de los asuntos humanos sólo pueden ser explicados por medio de modelos contingentes que cambian en el curso de la historia.

PALABRAS CLAVES: Crisis de los derechos humanos, Hannah Arendt, nuevo fundamento para los derechos humanos.

THE CURRENT HUMAN RIGHTS CRISIS IN LIGHT OF THE THOUGHT OF HANNAH ARENDT

This paper examines Hannah Arendt's proposal about human rights. Arendt's critical analysis shows how problematic and complex the idea of human rights is and that the realization of these "universal" and "indispensable" human rights is far from actualized even in today's world. In the first part of this essay examines the concepts "human" and "humanity". The author argues that in Arendt there are at least two different conceptions of such concepts. The first is the idea of humanity as a natural attribute of every human being (Hobbes' conception). The second notion of "human"

* Julia Honkasalo se graduó de Master en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Helsinki, Finlandia y actualmente es Ph.D (c) en Filosofía por la misma universidad.

is a political conception of humanity (Aristotle's conception). In the second part discusses Arendt's notion of "the right to have rights", as his conception of a new foundation for human rights. The author argues that this idea leads Arendt to reflect two different models of political community. However, Arendt is not inclined to a particular model because it understands the fragility and uncertainty of human affairs can only be explained by contingency models that change over the course of history.

KEY WORDS: Human right crisis, Hannah Arendt's thought, new foundation for human right

"La dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas"¹
Hannah Arendt

INTRODUCCIÓN

Después de los horrores de dos guerras mundiales, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948. Estos derechos, que son declarados como indispensables y universales para todos, incluyen derechos tales como: "el derecho a la vida, la libertad y la seguridad de la persona", la "prohibición de la tortura y de tratos crueles, inhumanos o degradantes", "el derecho a un juicio justo y público", así como "la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión"².

En el prefacio del reporte anual de Amnistía Internacional del último año, Irene Khan —la secretaria general de la organización— advierte que la recesión económica mundial activa una bomba de tiempo para los derechos humanos³. Con el declive de la economía mundial y el aumento de los precios de los alimentos, el desempleo, la pobreza y la violencia probablemente incrementarán durante el próximo par de años. Khan está hablando sobre una "crisis de los derechos humanos" y convoca para un "nuevo trato mundial para los derechos humanos" lo que según ella se traduce en "un tipo diferente de liderazgo", además de una "clase distinta de políticas y de economía"

¹ Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Inc, New York, 1973. [Ed. cast.: Arendt, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2006. p.27.]

² Griffiths Martin, O'Callaghan Terry, Roach Steven C. *International Relations – Key Concepts*. Routledge, London & New York, 2008. Scott, Shirley V. *International Law in World Politics – An Introduction*. Lynne Rienner Publishers, London, 2004.

³ Croft, Adrian. "Amnesty: Economic crisis fuels rights 'time bomb'" (2009), Reuters online, 5/28/2009.

que no se basen en meros intereses nacionales⁴. Esta misma visión es compartida por Human Rights Watch en su informe anual de 2009⁵. “Esto no es sólo una crisis económica, esto es una crisis de los derechos humanos —el mundo está sentado sobre una bomba de tiempo de implicancias sociales, políticas y económicas”⁶.

Cuando en este último año Wall Street se derrumba, los países ricos rápidamente inyectaron billones de dólares en los bancos colapsados y las empresas multinacionales, mientras al mismo tiempo el dinero usado para la ayuda humanitaria y la erradicación de la pobreza fue reducido. De hecho, la acción internacional ha estado mayormente centrada en los principios financieros y económicos y en la salvaguarda de los contratos, pero no son consideradas las últimas violaciones de los derechos humanos, como la tortura, el tráfico de personas y los crímenes en la guerra de Israel producto de la intervención en Gaza. Esos gobiernos que violan los derechos humanos apelan a la soberanía nacional y a la no-interferencia en asuntos internos. Esto ha llevado a un incremento en la xenofobia, la inseguridad, el desempleo, la pobreza, las reacciones gubernamentales altamente violentas contra la desobediencia civil y las protestas así como a la expulsión de los refugiados y los inmigrantes ilegales.

Necesitamos un tipo de liderazgo que mueva a los Estados desde estrechos intereses nacionales a la colaboración multilateral, de modo que las soluciones sean integradoras, completas, sostenibles y respetuosas de los derechos humanos. Debe ponerse fin a las alianzas forjadas entre los gobiernos y las empresas si éstas están basadas en expectativas de enriquecimiento financiero a expensas de los sectores más marginados. Deben desaparecer los pactos de conveniencia que eximen a los gobiernos abusivos del escrutinio público⁷.

Basándose en los informes, es evidente que la crisis de los derechos humanos está relacionada con la carencia de aquella estructura política-institucional a nivel *inter*-nacional y mundial, que haría efectivo el respeto de los derechos humanos. Por el momento, ONGs —tales como Amnistía Internacional y Human Rights Watch— tie-

⁴ Khan, Irene. “It’s not just the economy, it’s a human rights crisis”, preface to *Amnesty International Report 2009, State of the World’s Human Rights*, 2009.

⁵ Roth, Kenneth. “Taking Back the Initiative From the Human Rights Spoilers”, introduction to the *Human Rights Watch World Report 2009*: <http://www.hrw.org/en/world-report-2009/taking-back-initiative-human-rights-spoilers>

⁶ Khan, I. “It’s not just the economy... *op. cit.*”

⁷ *Ibidem.*

nen una gran responsabilidad en documentar e informar sobre las violaciones de los derechos humanos. Pero por otra parte, hay que considerar que su correcto funcionamiento depende de donaciones privadas. La gran pregunta —saber qué hacer respecto a las violaciones a los derechos humanos— es un asunto más complejo. ¿Qué clase de nuevo liderazgo, nuevas políticas y nuevas instituciones son necesarias para garantizar la implementación de los Derechos Humanos? Con el fin de arrojar luz sobre esta pregunta, me referiré al pensamiento de Hannah Arendt.

Es sorprendente que el diagnóstico de Arendt sobre los problemas relacionados a la Declaración Universal de Derechos Humanos se base precisamente en los mismos problemas que los dos referidos informes de 2008 y 2009 están abordando, a saber la expansión económica mundial, la soberanía del Estado-nación y la falta de cooperación internacional⁸. De manera similar a como Edmund Burke lo hiciera antes que ella, Arendt critica la falta de realismo en las declaraciones de derechos humanos. El principal punto de crítica de Arendt es el hecho que a pesar de que deberían ser efectivos, los derechos humanos no pueden realizarse porque están basados en una abstracción: “el Hombre universal”. Esta concepción sustrae la real condición política, en la cual los actores siempre pertenecen a múltiples grupos transversales, como la nacionalidad, la raza, la clase, la sexualidad, el género y la edad.

Ninguna paradoja de la política contemporánea se halla penetrada de una ironía tan punzante como la discrepancia entre los esfuerzos de idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en considerar “inalienables” aquellos derechos humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de los países más prósperos y civilizados y la situación de quienes carecían de tales derechos⁹.

La crítica de Arendt puede considerarse dura e incluso algo injusta. Defensores de la universalidad de los derechos humanos así como activistas dedicados al tema sin duda se entregan a un importante y profundo programa que no está, en ningún caso, cercano al idealismo. Nosotros solo necesitamos considerar el reporte de las violaciones a los derechos humanos elaborado por instituciones como la de Abu Ghraib, pensar en los asesinatos por razones políticas de periodistas, como Anna Politkovskaya, o

⁸ Arendt, Hannah. “The Rights of Man: What Are They?”. *Modern Review* 3:1, 1949. Arendt, H. *The Origins... op. cit.*

⁹ Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 279. [Ed. cast.: Arendt, H. *Los orígenes... op. cit.*, p. 399].

del agente de servicio secreto Alexander Litvinenko o imaginar en un plano internacional, donde se efectúa el comercio ilegal de órganos, así todas estas cosas finalmente nos devolverán de golpe a la realidad. Sin embargo, el punto de Arendt no está en abandonar la idea de Derechos Humanos *per se*. En su lugar, ella demanda que para que estos derechos sean realizados concretamente a nivel universal, y aplicables a todo ser humano a pesar de la edad, el género, la raza o la clase, necesitamos una concepción radicalmente nueva de la política. Arendt preveía ya con décadas de anterioridad lo dicho por el actual informe de Derechos Humanos, donde el problema concerniente a la ejecución de tales derechos es una preocupación mundial, con consecuencias de largo alcance. Bajo su punto de vista esto no es solamente un problema para ser resuelto por la tecnocracia económica de particulares gobiernos poderosos¹⁰.

Considerando la provocativa propuesta de Arendt y la actual crisis en los derechos humanos, no es extraño notar que su crítica al discurso de los derechos humanos haya recibido mucha atención académica durante los últimos años¹¹. Esto ha sido debatido tanto en relación con la globalización, “la guerra contra el terrorismo” y la guerra en el Medio Oriente¹². Sin embargo, un argumento central en el debate académico reciente ha sido que la crítica de Arendt al discurso de los derechos humanos es en muchas maneras significativa y perspicaz, pero una lectura atenta a la propuesta de Arendt no ofrece una alternativa a la mirada tradicional que ella critica¹³. A pesar de la

¹⁰ Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. Harcourt Inc, New York, 1995. p. 83.

¹¹ Parekh, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. London and New York, Routledge, 2008. Ingram, James D. (2008) “What is ‘a right to have rights’? Three Images of the Politics of Human Rights”, *American Political Association Review*. 2008:102, pp. 401-416. Cambridge University Press, Cambridge, 2008. Balibar, Etienne. “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy”, *Social Research Vol. 74 : No 3 : Fall 2007*. Balibar, Etienne. Public lecture “Politics of the Universal”, *Hannah Arendt - Rainer Schürmann Memorial Conference*, The Faculty of Philosophy, New School for Social Research, New York, November 29 - December 1st, 2007. Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights – The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington, 2006.

¹² Lang, Anthony F. Jr. and Williams, John (eds). *Hannah Arendt and International Relations: Reading Across the Lines*. Palgrave Macmillan press, New York, 2005. Butler, Judith and Spivak, Gayatri Chakravorty. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Seagull Books, London, 2007. Bernstein, Richard J. *The Use and Abuse of Evil – The Corruption of Politics and Religion Since 9/11*. Polity, Cambridge, 2005.

¹³ Cotter, Bridget. “Hannah Arendt and ‘The Right to have Rights’” in Lang and Williams (eds). *Hannah Arendt and... op. cit.* Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, Thousand Oaks, 1996. Cohen, Jean L. “Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism”, *Constellations*, Vol 3, No2. pp. 164-189. Blackwell, Cambridge, 1996.

ambigüedad en la expresión arendtiana referida a los derechos humanos — específicamente en la idea de: “el derecho a tener derechos”—, personalmente no concuerdo que ésta sea una carencia atribuible a Arendt. Muy por el contrario, el análisis crítico de Arendt muestra cuán problemática y compleja es la idea de derechos humanos y que la realización de estos como derechos “universales” e “indispensables” están lejos de realizarse en el mundo actual. Parece que una gran parte de los problemas señalados por Amnistía Internacional y Human Right Watch tienen que ver precisamente con las mismas debilidades que Arendt señaló en las décadas de 1940 y 1950. De esta manera, una vez que se muestra la complejidad involucrada en cualquier discurso de los derechos humanos, argumento que Arendt pone énfasis en la fragilidad humana y la contingencia de los asuntos políticos. Por consiguiente, no podemos confiar en supuestos externos (metafísicos), principios supra-políticos como Dios, la naturaleza o la historia universal con la finalidad de encontrar el fundamento del ámbito político.

En la primera parte de este ensayo examinaré el diagnóstico de Arendt del concepto de “humano”, así como aparece en el contexto del imperialismo occidental y el deterioro del Estado-nación. Enfoco mi atención principalmente en los capítulos titulados “La emancipación política de la burguesía” y “La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre” de *Los orígenes del totalitarismo*. Sostengo que Arendt tiene en mente al menos dos concepciones diferentes del concepto de “humano” y por consecuencia también del concepto de “humanidad”. El primero es la idea de humanidad como una cualidad natural de todo ser humano. Esta concepción de humanidad puede ser rastreada desde la concepción hobbesiana de naturaleza humana así como también en la revolución francesa y la proclamación de “los derechos del hombre”¹⁴. La segunda noción de “humano” es una concepción política de la humanidad. Esta última está basada en la concepción aristotélica del hombre como un ser político (βίος πολιτικός) cuya más alta capacidad es el discurso y la acción¹⁵.

¹⁴ Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 272.

¹⁵ Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 297. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago University Press, Chicago, pp. 12-13.

Ahora bien, por otro lado el concepto de “derecho” es un concepto jurídico y por tanto está estrechamente ligado a cuestiones relacionadas con la legislación. De ahí que reflexionar sobre la relación entre los conceptos de “humano” y “derecho” en el trasfondo del discurso de los derechos humanos, se vuelva un ámbito completamente acorde a la problemática de Arendt. Según ella, necesitamos distinguir entre “humanidad” como un concepto político y “humanidad” como un concepto natural. Esto es porque de otra manera arriesgamos reducir la política a la naturaleza. Aquí vemos que el problema se reduce a la cuestión de establecer cuál es la base de la política. Arendt es muy cuidadosa en señalar que los derechos humanos como un concepto natural no puede ser el fundamento de la política. La política no puede tener un fundamento natural, ya que los seres humanos no son iguales debido a algunas características naturales que posibiliten una igualdad. Por el contrario, ellos se transforman en “humanos” e “iguales” al convertirse en miembros de una comunidad política que garantiza derechos para sus integrantes¹⁶. Esta es la razón por la que Arendt sostiene que el más básico sustento para los derechos humanos debe ser el derecho a pertenecer a una comunidad política.

Discutiré la crítica de Arendt también en el contexto de su propia experiencia como una apátrida con referencia a alguno de sus ensayos tempranos publicados en *The Jewish Writings*. Sostengo que el núcleo de la preocupación de Arendt para cuestiones de derechos humanos puede ser visto ya en sus escritos previos a *Los orígenes del totalitarismo* por un lado en la reflexión sobre la formación de los apátridas y por otro lado sobre la guerra entre Israel y Palestina. Este antiguo argumento por una confederación Mediterránea y un sistema de consejo, así como su crítica de la soberanía del Estado-nación son desarrollados con más profundidad en *Los orígenes del totalitarismo* y en los posteriores ensayos como “Karl Jaspers: ¿Ciudadano de el Mundo?” y en *Sobre la revolución*.

En la segunda parte de mi ensayo, examinaré el intento de Arendt de elaborar modelos alternativos para la comprensión de los derechos humanos. Aquí examinaré

¹⁶ Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 301. Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin, London, 1990. p. 278. Arendt, Hannah. “What is Freedom?” in Kohn, Jerome (ed.). *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin, London, 2006. pp. 146-147.

concretamente la noción de Arendt de “el derecho a tener derechos”, como su concepción de un nuevo fundamento para los Derechos Humanos. Sostengo que esta idea la lleva a reflexionar entre dos modelos diferentes de comunidad política. Se trata de la idea de un orden federado que cubra el mundo entero y la idea de confederación regional. También esto parece presentarse como una tensión en el pensamiento de Arendt, cuestión que algunos académicos han llamado la paradoja o la aporía de su noción de “el derecho a tener derechos”¹⁷. Esto se debe a que Arendt afirma que el derecho a tener derechos debería establecer todos los demás derechos y que la fundamentación del “derecho a tener derechos” debería vincularse con las comunidades políticas regionales —de tipo nacional—, a pesar del hecho de que ella también dice que el ejercer derechos sólo puede ser garantizado por comunidades políticas unidas. Concluyo mi ensayo mostrando que aunque Arendt aparece con una novedosa concepción de la acción política —como personas actuando en conjunto para comenzar algo nuevo—, ella nunca resuelve el problema referido a cuál es la mejor estructura para proteger esta forma de política. Sin embargo, como expondré, esto no debe ser visto como una debilidad por parte de Arendt, porque ella entiende que la fragilidad e indeterminación de los asuntos humanos sólo pueden ser explicados por medio de modelos contingentes que cambian en el curso de la historia. En este sentido Arendt es una pensadora completamente contemporánea. Ella no cree que nosotros en algún momento podamos presentar sentencias definitivas, y “de una vez por todas” entregar soluciones a las preguntas políticas.

I. DERECHOS HUMANOS, LA DECADENCIA DEL ESTADO-NACIÓN Y EL IMPERIALISMO OCCIDENTAL

La página que inicia la sección titulada *Imperialismo*, correspondiente al segundo libro de *Los orígenes del totalitarismo*, contiene una descripción muy dramática del imperialismo como “una fase preparatoria de las subsiguientes catástrofes” que “conduce a una ruptura casi completa en el continuo fluir de la historia occidental tal como

¹⁷ Cohen, Jean L. “Rights, Citizenship, and... *op. cit.*”

la habíamos conocido durante más de dos mil años”¹⁸. Aquí Arendt formula una distinción importante entre dos tipos de imperialismos, según la cual el imperialismo moderno es notablemente diferente de la forma romana de “construcción de imperios”. Mientras que este último fue basado sobre una ley común, y de este modo promovía la integración y la federación de los Estados mediante contratos mutuos; en cambio el modelo del Estado-nación europeo fue fundado —según Arendt— sobre la identidad nacional común y posteriormente, la conquista imperialista usó la asimilación por la fuerza como la estrategia de expansión¹⁹. El diagnóstico de Arendt en la cita que sigue es notablemente acorde con la actual situación mundial, donde las organizaciones de Derechos Humanos critican precisamente la perspectiva de orientación económica.

El imperialismo nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica. La burguesía recurrió a la política por necesidad *económica*; porque no deseaba renunciar al sistema capitalista, cuya ley inherente es el constante crecimiento económico, tuvo que imponer esta ley a los gobiernos nacionales y proclamar que la expansión era el objetivo político definitivo de la política exterior²⁰.

Arendt toma la colonización británica a África como un ejemplo. Esta forma de imperialismo estaba basada en la creencia que la frontera geográfica del Estado podía ser expandida indefinidamente, sin la necesidad de una reforma radical en la estructura política del Estado-nación soberano. Cuando el gobierno británico enfrentó dificultades para regir sobre los “salvajes” africanos, el poder político fue entregado a administradores sin ningún procedimiento electoral, quienes gobernaron las colonias a través de distintas formas burocráticas. Por otro lado, desde que el pueblo colonizado fue alterado en cuanto a su estatuto de ciudadanía, a ellos no se les entregó igualdad de derechos en comparación con los ciudadanos británicos. A pesar del hecho que los países conquistados estaban ahora bajo la ley británica, su pueblo fue considerado como “nativo”, no como británico.

En su detallada descripción de la emancipación política de la burguesía, Arendt, sorprendentemente, fundamenta la teoría de su propuesta en el modelo hobbesiano

¹⁸ Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 123. [Ed. cast.: Arendt, H. *Los orígenes... op. cit.*, p. 211].

¹⁹ *Ibid.*, p. 125-126.

²⁰ *Ibid.*, p. 126. La cursiva es nuestra. [Ed. cast.: *Ibid.*, p. 215].

del Estado. De acuerdo con Arendt, la filosofía de Hobbes equipara riqueza con poder y así justifica al burgués en su incesante acumulación de riqueza.

El *Leviatán* de Hobbes expuso la única política según la cual el Estado se halla basado no en algún género de ley constituyente —sea ley divina, ley natural o ley del contrato social— que determine los derechos y los perjuicios del interés del individuo con respecto a los asuntos públicos, sino en los mismos intereses individuales, de forma tal que «el interés privado es el mismo que el público»²¹.

Según Arendt, se supone que en Hobbes el monarca absoluto protege al pueblo del estado de naturaleza, que se entiende como una guerra de todos contra todos, donde los seres humanos son todos iguales en su capacidad para dar muerte a otro hombre. Sin embargo, es un alto precio el que se debe pagar por este resguardo estatal: dado que la protección está basada en el ilimitado poder del monarca —y no sobre una autonomía personal apoyada en el derecho constitucional—, el espacio público de acción, y por tanto también la política, se pierden²². El extremo individualismo en la filosofía de Hobbes conduce —de acuerdo al análisis de inspiración marxista que hace Arendt— a una brutal competencia entre los hombres. Dado que el poder es asociado con la riqueza, la competencia por el poder se transforma en una competencia por la propiedad personal y la riqueza²³. El capítulo termina con Arendt lamentando el hecho de que por esta teoría de Hobbes se renuncia a la idea de *humanidad*, el mayor principio para el derecho internacional. Ahora bien, si Arendt critica a Hobbes, entonces ¿por qué recurre a su teoría? Parece ser porque para Arendt, Hobbes establece su concepción de la humanidad en una idea *pre-política*: la concepción natural del hombre; no en una concepción política y legal. El terrible estado de naturaleza, en el cual todo el mundo está en guerra unos contra otros, es explicado por Hobbes como una característica esencial del hombre como tal. Lo que implica que a fin de que pueda darse en el mundo cualquier tipo de orden pacífico, el pueblo debe someter su poder al monarca absoluto. Posteriormente, también la Revolución francesa (1789-1799) fundamentará su declaración de los “Derechos del Hombre”, en la concepción natural

²¹ *Ibid.*, p. 139. [Ed. cast.: *Ibid.*, p. 230].

²² *Ibid.*, pp.140, 230, 461. Cf. Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of The Extraordinary – Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008. pp. 119-120.

²³ Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 146.

de humanidad²⁴. Y aunque la tradición del derecho natural tiene una larga historia, la Revolución francesa, sin embargo, forma un crucial punto de inflexión debido a la idea de concebir los derechos humanos como derechos naturales²⁵.

Por supuesto que Arendt no afirma que los colonialistas británicos lean a Hobbes como por ejemplo los comunistas rusos y alemanes leen a Marx. Su objetivo es más bien señalar aquellas características de determinadas concepciones de la política que conducen a formas de tiranía y dominación totalitaria. Entiendo que la razón por la que ella elige a Hobbes como su antagonista es porque desde aquí espera criticar en términos generales la totalidad de la idea de soberanía y en términos particulares el modelo político del Estado-nación. En el famoso capítulo “La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre”, hay una frase que es particularmente interesante, en donde podemos encontrar una explicación de Arendt que dice que el Estado puede proporcionar protección a solo unos pocos casos afortunados ya que los que discrepan con el monarca absoluto son “liberados” de la ciudadanía y así también de la protección del Estado. “Hobbes libera a aquellos que están excluidos de la sociedad —los que no han tenido éxito, los desafortunados, los delincuentes— de toda obligación hacia la sociedad y el Estado si el Estado no cuida de ellos”²⁶.

Esta “liberación” se convierte de hecho en la pesadilla de esos desafortunados, quienes son por una razón o por otra excluidos de ser miembros de la comunidad política. En un ensayo tardío titulado “Nosotros los refugiados” de 1943, Arendt escribe:

Ahora ‘refugiados’ son aquellos de nosotros quienes han sido tan desafortunados de llegar a un nuevo país sin medios [...], y continúa: “nosotros perdimos nuestro hogar [...] nosotros perdimos nuestro trabajo [...] nosotros perdimos nuestra lengua”²⁷.

Luego, en “*Los orígenes del totalitarismo*”, Arendt indica: “La primera pérdida que sufrieron los privados de derechos fue la de sus hogares; esto significa la pérdida de todo el entramado social en el que habían nacido y en el que habían establecido

²⁴ *Ibid.*, pp. 290-291. Parekh, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity, A Phenomenology of Human Rights*. Routledge, London and New York, 2008. pp. 117-119.

²⁵ Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, pp. 299-300.

²⁶ *Ibid.*, p. 142. [Ed. cast.: *Ibid.*, p. 234].

²⁷ Arendt, Hannah. *Jewish Writings*. Harcourt Inc., New York, 2007. p. 264. [Ed. cast.: Arendt, Hannah. *Escritos judíos*. Editorial Paidós, Madrid, 2009].

para sí mismos un lugar diferenciado en el mundo”²⁸. El punto en el extenso y complejo análisis de Arendt es que la decadencia del Estado-nación después de la Primera Guerra Mundial, conduce a una producción masiva de personas apátridas. El problema para los Estados europeos de reciente fundación fue que el único modelo utilizado para incorporar a estas minorías a la comunidad política estaba basado precisamente en el modelo hobbesiano del Estado-nación. Así, las alternativas eran una variedad de intentos basadas en la fuerza para incorporar a las minorías, como a los judío, dentro del nuevo Estado-nación establecido²⁹. Como vemos a continuación, Arendt comenta sobre el nuevo tratado de las minorías:

Los tratados de minorías expresaban en un lenguaje claro lo que hasta entonces sólo había estado implícito en el sistema de funcionamiento de los Estados-nación, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen³⁰.

Así extraemos el núcleo del asunto relativo a la Declaración de los Derechos Humanos. El problema de los derechos humanos en el sentido tradicional, es que estos son derechos que están basados en el modelo de ciudadanía. Sólo aquellas personas que ya son miembros de una comunidad política pueden poseer derechos. Por otro lado, el principio de soberanía también le entrega al Estado el derecho de privar la ciudadanía para estas personas. Así, es la misma estructura estatal la que produce personas apátridas dentro del Estado³¹. Cada vez que se producen personas apátridas, ellos son privados de derechos porque ya no pertenecen a ningún lugar³². Por ejemplo en el caso de los refugiados, depende de la hospitalidad del país “anfitrión” si quiere o no aceptarlos³³. Así, las personas apátridas incluso no pueden reclamar derechos por-

²⁸ Arendt. H. *The Origins... op. cit.*, p. 293. [Ed. cast.: Arendt. H. *Los orígenes... op. cit.*, p. 416].

²⁹ Owens, Patricia. “Walking Corpses: Hannah Arendt on the Limits and Possibilities of Cosmopolitan Politics”. Paper presented at *Old Europe, New Orders: Post-1945 German Thought on War, Peace and International Law*, Indiana University, Bloomington, March 27-28 2009. Cotter, Bridget “Hannah Arendt and ‘The Right to have Rights’ ” in Lang and Williams (eds.). *Hannah Arendt and... op. cit.*

³⁰ Arendt. H. *The Origins... op. cit.*, p. 275. [Ed. cast.: Arendt. H. *Los orígenes... op. cit.*, p. 394-395].

³¹ Cohen, Jean L. “Rights, Citizenship, and... op. cit.”, p. 167.

³² Arendt. H. *The Origins... op. cit.*, pp. 293-296.

³³ De acuerdo al informe de Amnistía, algunos de los Estados miembros de la Unión Europea han adoptado métodos muy duros para mantener a los inmigrantes fuera de su territorio. Dinamarca es un

que ellos no tienen instituciones o mecanismos para apelar. Nuevamente, como en la década de 1940, hoy en 2009 una gran parte de la responsabilidad de proteger los derechos humanos de los refugiados es puesta sobre los hombros de las ONG's y de las organizaciones de ayuda internacional.

El más agudo punto crítico de Arendt es que los derechos humanos deben ser considerados más que meros derechos ciudadanos. Ellos deben ser vistos y tratados como derechos fundamentales, reforzados por el derecho internacional cuando, por ejemplo, se produce un estado de guerra entre dos naciones o estalla una guerra civil dentro de un Estado. Todas las personas que son parte de diferentes tipos de comunidades políticas deberían tener el mismo derecho a conservar su pertenencia a una comunidad política³⁴. Los muchos problemas abordados aquí se reducen a preguntar ¿cómo nosotros deberíamos entender los Derechos Humanos fuera del modelo del Estado-nación? Además, ¿en qué principio debería ser fundado "el derecho a tener derechos"? Ya que incluso el derecho a tener derechos está necesariamente relacionado con algún sistema legal. Si este derecho es un derecho *internacional*, entonces los principales implicados todavía siguen siendo las naciones. Y en los peores casos, las naciones más débiles dependen de la buena voluntad de los Estado poderosos para que cooperen con el derecho internacional, porque no hay una autoridad que trascienda a los Estados que podría reforzar la ley o aplicar sanciones sobre las violaciones de la ley.

En lo que sigue, examinaré algunos de los escritos tempranos de Arendt sobre la guerra entre Israel y Palestina, en donde ella —con la finalidad de intentar dar algunas respuestas— tenía que preguntar sobre el fundamento de los derechos Humanos y el problema relacionado a la aplicación de estos derechos. Mi objetivo es mostrar que la pronta adhesión de Arendt a las organizaciones de ayuda a los refugiados y su propia experiencia como una persona apátrida, motivaron algunos lineamientos

ejemplo de un país que ha restringido la incorporación de extranjeros mediante drásticas políticas de inmigración aplicadas durante los años recién pasados debido a un gobierno nacionalista de derecha. En Finlandia, la hostilidad hacia los refugiados es usualmente respaldada con el argumento de que los contribuyentes tienen que pagar por la protección social de los extranjeros, aunque muchos de los mismos finlandeses estén desempleados.

³⁴ *Ibid.*, p. 298, 301.

centrales de su pensamiento, lineamientos que mantuvieron su importancia en sus escritos tardíos.

II. ¿CONFEDERACIONES REGIONALES O UN GOBIERNO MUNDIAL? EL ROMPECABEZAS DE ARENDT

El compromiso de Arendt con la acción política comenzó en la noche del 27 de Febrero de 1933, cuando el Reichstag fuera incendiado³⁵. Durante los años siguientes, Arendt se unió a los sionistas y ayudó a los niños judíos a escapar de Alemania. A pesar de que más adelante en su vida de forma ocasional, también se involucró con el activismo político, Arendt siempre se refirió a si misma como a una “pensadora política”, no una filósofa ni tampoco una teórica política³⁶. Así, sus famosas líneas en *La condición humana* deben ser tomadas en serio:

Este libro no da respuesta a estas preocupaciones y perplejidades. Dichas respuestas se dan cada día, y ellas son materias de la política práctica, y están sujetas al argumento de la mayoría; nunca consisten en consideraciones teóricas o en la opinión de una sola persona, como si se tratara de problemas que sólo admiten una posible y única solución³⁷.

Para Arendt, *pensar* sobre política es diferente a la tarea de encontrar soluciones prácticas a los problemas políticos. Arendt a menudo se refiere a su peculiar manera de pensar como *Selbstdenken* (pensar por uno mismo) y como *Denken ohne Geländer* (pensar sin apoyos), por los cuales pretende entender (*Verstand*) y de ese modo emitir un juicio³⁸. En otras palabras, necesita pensar permaneciendo siempre abierta a las variadas posibilidades. Para ella, pensar es un tipo de práctica que está siempre atada al uso del lenguaje³⁹. Así la tarea de pensar es localizar y examinar críticamente cada argumento, las líneas de pensamiento y las afirmaciones que se han

³⁵ Arendt, Hannah. “What Remains? Language Remains”. Interview by Günter Gaus in *Essays in Understanding*. Harcourt Inc, New York, 1994. p. 4-5.

³⁶ Hill, Melvyn A. (ed.) “Hannah Arendt” (by Arendt) in *Hannah Arendt, Recovery of The Public World*. St. Martin’s Press, New York, 1979. pp. 306-309.

³⁷ Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago University Press, Chicago, 1998. p. 5 [Ed. cast.: Arendt, Hannah. *La condición Humana*. Editorial Paidós, Barcelona, 1998. p. 17-18]. Cf. Hill, Melvyn A. (ed.) “Hannah Arendt” (by Arendt)... *op. cit.*, pp. 306-309.

³⁸ Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Harcourt Inc., New York, 1978. p. 258. Bernstein, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. The MIT Press, Cambridge, 1996. p. 279.

³⁹ Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt: For the love of the world*. Yale University Press, New Haven, 2004. p. 318.

transformado en habituales y comunes para nosotros. Sin embargo, paradójicamente, Arendt sostiene que pensar no produce ni resultados concluyentes ni verdades finales. En cambio, afirma que “los vientos del pensar” son destructivos, ellos “[...] desatan, descongelan lo que el lenguaje, el vehículo del pensar, ha congelado —palabras (conceptos, oraciones, definiciones, doctrinas) [...]”. También por esta razón es que a menudo sus trabajos son escritos desde múltiples ángulos, cambiando el enfoque en un sentido que algunas veces hace que el texto parezca inconsistente. Sin embargo, este particular estilo de escritura tiene su propósito. Su objetivo es diagnosticar y entender los asuntos complejos desde los muchos ángulos posibles. Efectivamente, Arendt, por momentos parece entregar sugerencias para soluciones prácticas, pero este no es su principal objetivo⁴⁰.

Debido al compromiso de Arendt con la responsabilidad política y su método de pensamiento crítico, sus tempranos escritos sobre el conflicto entre sionistas y árabes en el reciente establecimiento del estado de Israel, son muy valientes. Muchos de los puntos que Arendt formula en cada ensayo, como por ejemplo: “Para salvar la patria judía” (1948) y “¿Paz o armisticio en el Oriente Medio?” (1950), siguen siendo muy relevantes. En estos trabajos Arendt critica a las Naciones Unidas, a los sionistas y al gobierno de los Estados Unidos por forzar el establecimiento del Estado de Israel sobre el modelo de un Estado-nación. En una línea similar a como ella critica al imperialismo en el segundo libro de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt está horrorizada por la creación de personas apátridas y sin derechos dentro del Estado judío. Así ella declara que “el objetivo real de los judíos en Palestina es la construcción de una patria judía. Este objetivo nunca debe ser sacrificado por una pseudo-soberanía de un Estado judío”⁴¹.

Nosotros podemos ver que Arendt realiza una importante distinción entre lo que ella llama una “patria judía” y un “Estado judío”. Aquí resuena su posterior concepción del derecho a ser parte de una comunidad política como un derecho humano básico, Arendt prevé las consecuencias de ambos tipos de nacionalismos, el judío y el árabe. De acuerdo a ella, la solución para el conflicto no es una solución entre dos Es-

⁴⁰ Arendt, H. “What Remains?... *op. cit.*, p. 3.

⁴¹ Arendt, Hannah. *Jewish Writings... op. cit.*, p. 401.

tados, cosa que sólo podría guiar a una declaración de guerra entre dos Estados soberanos que luchan una guerra territorial. Tampoco es la solución el establecer un orden imperialista por medio de tropas extranjeras⁴². En lugar de eso, Arendt llama a Naciones Unidas a establecer una tregua entre judíos y árabes. Así Arendt plantea ya en 1948: “Un Estado federal, finalmente, podría ser un paso natural para cualquier futuro posible, una gran estructura federalista en el Medio Oriente y el área mediterránea”⁴³. Citaré a Arendt con el fin de hacer hincapié en su visión:

Una administración fiduciaria no es una solución ideal ni eterna. Pero la política rara vez ofrece soluciones ideales o eternas. Una administración fiduciaria de la Organización de Naciones Unidas podría realizarse efectivamente solo si los Estados Unidos y Gran Bretaña estuvieran listos para entregar su respaldo sin importar lo que pase. Esto no necesariamente significa contraer grandes compromisos militares. Todavía hay una buena oportunidad de reclutar una fuerza policial en el lugar si los actuales miembros del Alto Comité Árabe y la Agencia Judía iban a ser privados de su autoridad en el país. Pequeñas unidades locales compuestas de judíos y árabes bajo el comando de altos oficiales de los países miembros de las Naciones Unidas podrían convertirse en una importante escuela para la cooperación de un futuro autogobierno⁴⁴.

En consecuencia, Arendt está desde muy temprano interesada en pensar sobre otras formas de gobiernos que regulen la soberanía del Estado-nación. Aunque las sugerencias de Arendt son superficiales y pueden parecer utópicas, la importancia de estos textos está en que, ya en sus escritos tempranos, Arendt está tratando de sugerir alternativas que centralizan el poder de las estructuras. En “¿Paz o armisticio en el Oriente Medio?”, el cual apareció dos años después del citado “Para salvar la patria judía”, Arendt formula un llamado por una confederación entre los países de Oriente Medio y hace referencia a la positiva experiencia en el establecimiento del Benelux en Europa⁴⁵.

La diferencia en el cambio de enfoque del ensayo de Arendt titulado “Karl Jaspers: ¿Ciudadano del mundo?”, se debe a que ahora ella se toma en serio la realidad de la globalización en el mundo. Debido al desarrollo de la información —y de la tecnología militar, “cualquier país se ha convertido casi inmediatamente en vecino de todos

⁴² *Ibid.*, p. 398.

⁴³ *Ibid.*, p. 400.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 446-447.

los demás países, y cada hombre siente el impacto de los acontecimientos que tienen lugar en el otro lado del mundo”⁴⁶. Es por esta razón que ella comienza a jugar con la idea de una estructura política federada para todo el mundo, en vez de una estructura federada meramente regional. Sin embargo, Arendt comprende rápidamente los problemas dentro de la idea de un gobierno mundial. Ella está consciente del hecho que no hay ninguna garantía para que un gobierno o imperio mundial no pudieran repetir los anteriores horrores de los Estados imperialistas⁴⁷. En este horizonte, el problema de las personas apátridas permanecería y lo que es más importante, podrían resurgir a escala mundial. Asimismo, aquí se nos recuerdan nuevamente los horrores de los gobiernos totalitarios, tal como la misma Arendt los experimentó.

Es interesante hacer notar que hay otro importante filósofo de los derechos humanos y de la democracia global que se enfrentó con preguntas similares a las de Arendt, pero raramente se le relaciona con el pensamiento de Arendt. Alain Leroy Locke (1885-1995) quien fue el primer africano becado por la American Rhodes y quien recibió su Ph.D en filosofía por la Universidad de Harvard, escribió extensamente sobre derechos de las minorías y la posibilidad de un futuro democrático global⁴⁸. Como Arendt, Locke fue muy crítico de la integración como una solución para la discriminación social y política. Tampoco apoyará la marginación separatista o la violencia como una opción para conseguir la autonomía social y política (Washington 1994, 113-124). Johnny Washington ve una similitud en el pensamiento de Locke y Arendt en su preocupación común por el predominio de la diversidad de la humanidad, así como en sus intentos de crear unas estrategias democráticas que pudiera hacer justicia para la pluralidad de puntos de vista.

⁴⁶ Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. Harcourt Inc., New York, 1995. p. 83.

⁴⁷ Cohen. “Rights, Citizenship... *op. cit.*”

⁴⁸ Locke estudió filosofía en Oxford y en Berlin, intercambió correspondencia con Albert Einstein, se ocupó de las lecturas de William James, Georg Simmel y Henri Bergson entre otros. Enseñó en universidades tales como The New School for Social Research y CUNY (The City University of New York) y mantuvo por décadas la cátedra en el Department of Philosophy at Howard University (Harris & Molesworth 2008). Mucho antes de que el mundo conociera obras como *El mito más peligroso del hombre — La falacia de la Raza* (1942) de Ashley Montagu o *Piel negra, máscara blanca* de Franz Fanon (1952) o *Pedagogía del oprimido* (1968) de Paulo Freire, Locke había escrito extensamente sobre la construcción social de la raza, la experiencia del racismo en Norte América y en el Reino Unido así como la manera pacífica de incluir a las minorías étnicas a las instituciones democráticas. A diferencia de muchos miembros de la resistencia y de los movimientos por los derechos civiles, Locke no creía que la violencia fuera la opción correcta para llevar adelante un cambio social y político.

Para Locke y para Arendt, ciudadanía e igualdad de derechos son la piedra angular del funcionamiento de la democracia. “En cualquier democracia, incluyendo en la nuestra, el asunto crucial, la prueba de la democracia es la condición, la protección y los derechos de las minorías”⁴⁹. Locke fue muy crítico de la metáfora “crisol” que fue usada para describir a los Estados Unidos de América y sostuvo que con el fin que exista una práctica democrática, las diferencias culturales tienen que ser toleradas y respetadas, no asimiladas dentro del ideal hegemónico de occidente. Como Arendt, Locke pensó que la democracia no es solamente una forma de gobierno, sino que ante todo y lo más importante es que la democracia es una manera de vivir que desarrolla y permite lograr nuevas dimensiones y necesidades a lo largo de la historia⁵⁰. Interesantemente, al igual como Gandhi y el Dr. Martin Luther King, Locke imagina una estructura política mundial como una solución a los problemas relacionados con la falta de respeto de los Derechos Humanos. Locke no renuncia a la idea de un Estado-nación, sino que en su lugar llama a una profunda cooperación internacional entre las diferentes naciones del mundo. Veo aquí que Locke fue en su mejor momento un activista de los derechos civiles y de los derechos de las minorías. Sin embargo, su más amplio ideal de la paz mundial sigue siendo abstracto y además es contrario a la concepción agonística de la política de Arendt. Precisamente porque Arendt nunca abandonó su visión según la cual la política es inherentemente agonística, ella no podía creer completamente en el éxito de un gobierno mundial⁵¹.

Por tanto, pareciera que hay una pieza más que falta en el cuadro general de la ambigua posición que tiene Arendt para resguardar los Derechos Humanos. Esta pieza es su singular concepción de la acción política así como su idea “*bottom-up*” del poder, donde se sostiene el potencial para llevar adelante nuevos principios y cambios. Vol-

⁴⁹ Locke, citado en Buck, Christopher. *Alain Locke: Faith and Philosophy*. Studies in the Bábí & Bahá'í Religions, Volume eighteen, Kalimát Press, Los Angeles, 2005. p. 255.

⁵⁰ Christopher Buck nombra nueve dimensiones de la concepción de Locke sobre la democracia. Estas son: 1. Democracia local; 2. Democracia moral; 3. Democracia política; 4. Democracia económica; 5. Democracia cultural; 6. Democracia racial; 7. Democracia social; 8. Democracia espiritual; 9. Democracia mundial, Buck, Christopher. *Alain Locke... op. cit.*, pp. 244-245. No entraré en todos los detalles de la concepción de Locke sobre democracia. Sin embargo, el análisis de Buck es una excelente ilustración de cuán compleja y multifacética es la concepción de Locke.

⁵¹ Cf. Kalyvas. *Democracy and... op. cit.* Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press, Ithaca, 1993.

veré a estas temáticas más adelante. Y en la siguiente sección del ensayo, veremos que según Arendt la política es algo para lo cual nosotros, como individuos únicos y miembros de diversas comunidades, estamos inclinados a participar. Así, el intento de encontrar un fundamento universal y no-histórico para los Derechos Humanos está condenado a fallar por la contingencia y la fragilidad de la condición humana.

III. LA NUEVA CONCEPCIÓN ARENTIANA DE LA ACCIÓN POLÍTICA

En las secciones veinticuatro a veintiséis del quinto capítulo de *La condición Humana*, titulado *Acción*, Arendt trabaja sobre la conexión entre narración y significado. Según Arendt, las acciones son significativas debido al hecho que siempre suceden en el contexto de una comunidad intersubjetiva, en la “red de relaciones humanas”⁵². De una manera similar como el pensamiento necesita ser conceptualizado para que su contenido pueda ser comprensible para los demás, también la acción necesita ser conceptualizada en la forma de una historia a fin de que pueda tener durabilidad en el frágil y cambiante mundo humano. Además, para Arendt, la acción política es realizada a través de la pluralidad de lo único, actuaciones individuales mancomunadas que no forman un todo. Así Arendt no piensa que la política se trate esencialmente de una dominación o regulación sobre las personas. Los seres humanos se unen en el habla y la acción por el amor al mundo, no porque Dios, la naturaleza humana, o un monarca absoluto les diga que lo hagan.

La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos. El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua hombres* (*Mensch*)⁵³. [...] Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física⁵⁴.

Aquí debemos tener en cuenta que Arendt describe el discurso y la acción como una forma de performatividad. Las expresiones performativas “pueden ser testifica-

⁵² Arendt. *The Human Condition... op. cit.*, p. 188; Tsao, Roy T. “Arendt Against Athens: Rereading the Human Condition”, *Political Theory*, 30: 97. 2002. p. 103

⁵³ Esta palabra alemana hace referencia tanto a “hombre” como a “mujer”.

⁵⁴ Arendt. *The Human Condition... op. cit.*, p. 176 [Ed. cast.: Arendt. *La condición humana... op. cit.*, p.200-201].

das, juzgadas y recordadas [por otros] para que se pueda crear algo que no existía antes”⁵⁵. Pero más importante aún, es la posibilidad de expresar estos múltiples puntos de vistas y opiniones, la condición para la formación del reino de la política, que a su vez es la condición para la posibilidad de la libertad⁵⁶. La concepción perspectivista de Arendt está sujeta en la misma gran estructura del lenguaje. El lenguaje es el medio para la expresión de las diversas perspectivas (δόξα) y por lo tanto las expresiones lingüísticas están acorde a su forma de acción. No obstante, este tipo de acción está siempre unida a un punto de vista particular (a una perspectiva) y a un contexto⁵⁷.

[Para Sócrates] δόξα, era la formulación lingüística que expresa δοκει μοι, es decir, ‘lo que me aparece’ [...] de la comprensión del mundo ‘como se muestra para mi el mundo mismo’. No era, por lo tanto, una fantasía subjetiva y arbitraria pero tampoco era algo absoluto y válido para todos. El supuesto era que la apertura del mundo ocurre de distinta manera para cada hombre de acuerdo a su posición en él [...]⁵⁸.

Según Arendt, el horror de las concepciones totalitarias del siglo XX, en las relaciones entre lógica e ideología, está en el hecho de que en todos estos casos, el “objetivo es eliminar lo accidental” y lo contingente, precisamente porque la acción y el cambio libre de opiniones, a través del discurso en el mundo público, es indefinible e introduce un elemento de inseguridad dentro del ámbito de los asuntos humanos⁵⁹. El aristotelismo de Arendt respecto de la acción política (πράξις) descansa en su firme creencia en que la acción es espontánea y por consiguiente su resultado es siempre inherentemente indeterminado. Esto se debe a que Arendt sostiene que no podemos calcular el resultado exacto de nuestras acciones, ya que ellas siempre se realizan en

⁵⁵ Honig, B. *Political Theory... op. cit.*, p. 101.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁷ Arendt. *The Human Condition... op. cit.*, pp. 181-184. Cf. Bernstein, R. *Hannah Arendt... op. cit.*, p. 72.

⁵⁸ Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Harcourt Inc., New York, 2005. p. 14.

⁵⁹ Arendt. *The Life of the Mind... op. cit.*, p. 139; Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, pp. 599-601. En la más reciente filosofía contemporánea y teoría política, el asunto de las consecuencias políticas del uso del lenguaje en el pensamiento de Arendt ha sido señalado por Judith Butler, Richard J. Bernstein y Elizabeth Young-Bruehl, entre otros. El peligro en el uso de frases como la “guerra contra el terrorismo” radica en el hecho de que cuando comenzamos a llamar “guerra” a la lucha contra el crimen internacional organizado, comenzamos a ver a las ciudades como campos de batalla y a los criminales como combatientes de guerra, lo cual provoca mayor dificultad para la interferencia del derecho internacional y la diplomacia (Bernstein, R. *The Use and Abuse of Evil... op. cit.*; Young-Bruehl, Elizabeth. *Why Arendt Matters*. Yale University Press, New Haven, 2005). Sólo necesitamos pensar en instituciones tales como el campo de detención de la Bahía de Guantánamo para aclarar el punto de Arendt (Butler, Judith. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. Verso, New York, 2004).

un contexto social, pluralista y con una visión particular con la posibilidad de la interferencia de los otros. Sin embargo, esta “interferencia” no tiene que ser entendida en un sentido negativo ya que la diversidad de perspectivas constituye una mejor comprensión de la situación en que estamos. En el final de la entrevista realizada por Günter Gaus (1964), Arendt cristaliza su visión de forma un tanto poética:

Aventurarse en el dominio público, yo lo veo claro. Uno se expone a la luz pública, y lo hace como persona. Aunque tengo también la opinión de que no se debe aparecer y actuar en público desde una autoconciencia reflexiva, si sé que en cada acción la persona se expresa a sí misma como no ocurre en ninguna otra actividad humana. Y el hablar es también una forma de acción. Esto por una parte. La otra parte de aventura es que nosotros iniciamos algo; nosotros introducimos nuestro hilo en la malla de las relaciones. Lo que de ello resultara, nunca lo sabemos. [...] Y es que sencillamente no se puede saber: uno se aventura⁶⁰.

Por lo tanto, la participación en el mundo común de los asuntos humanos, en la forma de acto y discurso, también implica tomar riesgos. Nosotros podemos tener grandes ideas, pero sin admitir esas visiones nuestras ideas se detienen súbitamente. Ahora bien, esto es extremadamente importante para preservar un mundo con espacios públicos donde distintas personas de diversos orígenes pueden reunirse, debatir, actuar y expresarse en libertad⁶¹. La acción política requiere de una estructura que sostenga la vida política y el espacio público. Sin embargo, este no puede ser una teoría basada sobre una ideología preestablecida. En su lugar, como se ha expresado anteriormente, la contingencia y la fragilidad del hábitat humano debe ser sostenido por adaptables acuerdos internacionales y constituciones que aseguren los derechos y la libertad de los distintos individuos, y así afirmar la pluralidad de la humanidad⁶².

Así, el derecho de pertenecer a una comunidad política es extremadamente importante en relación al activismo político y a la desobediencia civil, que son formas pacíficas de originar el cambio. De acuerdo a Arendt y su concepción “*bottom-up*” del poder como *potentia* —como la posibilidad (*möglichkeit*) inherente en las personas de actuar en conjunto—, las revoluciones no suceden como un resultado del movimiento dialéctico de lo absoluto o de la historia, ni por algún otro tipo de lógica interna o lógi-

⁶⁰ Arendt, H. “What Remains?... *op. cit.*, pp. 22-23 [Ed. cast.: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores, 2005, Madrid. p. 40].

⁶¹ Villa, Dana. *Public Freedom*. Princeton University Press, Princeton, 2008. p. 96.

⁶² Owens, P. “Walking Corpses... *op. cit.*, pp. 3, 6.

ca determinista. Más bien, ocurren cuando diferentes personas se reúnen, actúan juntas y en coordinación con el fin de comenzar algo nuevo y dar origen al cambio⁶³.

Algunos académicos, tales como Judith Butler han criticado a Arendt por postular una concepción "*ex nihilo*" de la libertad. Butler pregunta ¿de dónde se inicia la actuación conjunta de la gente? En otras palabras, Arendt parece que está postulando una cualidad natural de la libertad de los seres humanos que está basada en la natalidad⁶⁴ (cf. Birmingham 2006). Sin embargo, en defensa de Arendt, podemos decir que esto se encuentra en el origen de como suceden los movimientos políticos e incluso las revoluciones. Por ejemplo, la "Revolución del Bulldozer", que condujo al derrocamiento de Slobodan Milosevic en el 2000, comenzó por medio de una base políticamente activa y el pronunciamiento de huelgas que finalmente llevaron a cientos de miles de personas a participar de una manifestación no violenta⁶⁵. Luego, la invasión al Parlamento Serbio fue iniciada por alguien que cruzando por entre la multitud ingresó repentinamente. Después de esto los protestantes comenzaron a derribar estatuas y a tratar de incendiar al edificio del Parlamento. La revolución había comenzado.

Sin embargo, aquí debemos tener en mente cómo es en realidad la multifacética comprensión de Arendt y su descripción de la acción y la libertad. Como Richard J. Bernstein señala, hay que separar la libertad (freedom) de la autonomía (liberty) a fin de entender la concepción de Arendt de la libertad pública. Mientras que "autonomía (liberty) es siempre liberación *de algo*", [...] "libertad es un *logro* político positivo de individuos que actúan juntos."⁶⁶ (Bernstein 2005, 74). Así también, la liberación de un dictador como Milosevic (o, respecto a este ámbito, Saddam Hussein) no es suficiente para traer libertad duradera y paz a un país. Para que esto suceda, muchas de las instituciones más duraderas necesitan ser construidas a través de los años de esfuerzo, democracia y cooperación internacional. La lección que Arendt quiere que las generaciones futuras aprendan de los movimientos totalitarios del siglo XX, es su lógica oculta que apunta a una aniquilación de *todas* las diferencias y las distintas opiniones en el

⁶³ Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin, London, 1990. p. 175; Arendt. *The Human Condition... op. cit.*, p. 177, 200-201; Kalyvas. *Democracy... op. cit.*

⁶⁴ Cf. Birmingham. *Hannah Arendt and Human Rights... op. cit.*

⁶⁵ Cevallos, Albert. *Whither the Bulldozer?: Nonviolent Revolution and the Transition to Democracy in Serbia – United States Institute for Peace, special report 6-8-2001.*

⁶⁶ Bernstein. *The Use and Abuse of Evil... op. cit.*, p. 74.

nombre de la seguridad nacional y la estabilidad. De acuerdo con Arendt, y a pesar de los posibles peligros de ambigüedad, sin la igualdad de derechos para que puedan existir distintas perspectivas y formas de acción, ni la libertad ni la democracia es posible.

CONCLUSIÓN

Pienso que la conclusión que cabe extraer de la crítica que Arendt realiza al discurso de los derechos humanos es que bajo la luz de su concepción de la acción política, una constitución debería siempre ser en principio accesible para cambiar y reformarse por medio del debate público. No debería haber nada fijo y universal, como una religión de Estado, o convocar a la naturaleza como garante de la verdad de una constitución política *más allá* del debate público. Arendt quiere proteger precisamente la fragilidad contenida en el mundo y el espacio público de los asuntos humanos. Como la Segunda Guerra Mundial había mostrado, se necesitan muchas generaciones para construir democracias pero sólo una para destruirla. En este sentido, aferrar los derechos humanos a una estructura que en cualquier momento pueda abandonar a estos mismos derechos —que sin embargo prometió garantizar a todos los seres humanos—, es un peligro para la democracia. Lo que esto significa es que los derechos deben ser tomados como productos de los discursos humanos que tienen un trasfondo histórico y un contexto específico, no como manifestación entregada por Dios o por cualidades naturales. Contraria a la famosa frase de Dostoyevsky: “Si Dios no existe, todo está permitido”, en el mundo secular de Arendt, esto significa en cambio que tenemos que confiar el uno al otro como integrantes de los seres humanos. A pesar de que Arendt nunca resuelve completamente la pregunta, acerca de qué tipos de estructura jurídico-política debería garantizar la aplicación de los derechos humanos, sin embargo, ella nos entrega muchas herramientas importantes para resolver los misterios que tienen relación con las temáticas contemporáneas, tratadas tanto por Amnistía Internacional como por Human Right Watch, y por su puesto aquí no hay que olvidar a Naciones Unidas. Finalmente, y a pesar de su fuerte postura crítica, Arendt tiene confianza en el rol de las Naciones Unidas y del derecho internacional como implementadores de los derechos humanos. Lo que ella pide es una sociedad más abier-

ta, más activa e involucrada en la comunidad política mundial para levantar y actuar en conjunto a fin de llevar adelante el cambio y resguardar el derecho a tener derechos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TRABAJOS DE ARENDT

Arendt, Hannah. "The Rights of Man': What Are They?" *Modern Review*, 3:1, 1949, pp. 24-36.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Inc., New York, 1973.

Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Harcourt Inc., New York, 1978.

Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin, London, 1990.

Arendt, Hannah. "What Remains? Language Remains". Interview by Günter Gaus in *Essays in Understanding*. Harcourt Inc., New York, 1994.

Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. Harcourt Inc., New York, 1995.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago University Press, Chicago, 1998.

Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Harcourt Inc., New York, 2005.

Arendt, Hannah. "What is Freedom?" in *Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought*. Jerome Kohn (ed.), Penguin, London, 2006.

Arendt, Hannah. *Jewish Writings*. Harcourt Inc., New York, 2007.

"Hannah Arendt" (by Arendt) in *Hannah Arendt, Recovery of The Public World*. Melvyn A. Hill (ed.), St. Martin's Press, New York, 1979.

LITERATURA SECUNDARIA

Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, Thousand Oaks, 1996.

Bernstein, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. The MIT Press, Cambridge, 1996.

Bernstein, Richard J. *The Use and Abuse of Evil – The Corruption of Politics and Religion Since 9/11*. Polity, Cambridge, 2005.

- Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights – The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington, 2006.
- Buck, Christopher. *Alain Locke – Faith and Philosophy. Studies in the Bábí & Bahá'í Religions*, Volume eighteen, Kalimát Press, Los Angeles, 2005.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. J. G. A. Pollock (ed.), Hackett Publishing, Cambridge, 1987.
- Butler, Judith. *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. Verso, London, 2005.
- Butler, Judith and Spivak, Gayatri Chakravorty. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Seagull Books, London, 2007.
- Cevallos, Albert. *Whither the Bulldozer?: Nonviolent Revolution and the Transition to Democracy in Serbia*. United States Institute for Peace, special report 6.8.2001.
<http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr72.html>
- Cohen, Jean L. "Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism", *Constellations*, Vol 3, No2. pp. 164-189. Blackwell, Cambridge, 1996.
- Cotter, Bridget. "Hannah Arendt and 'The Right to have Rights'" in Lang, Anthony F. Jr. and Williams, John eds. (2005) *Hannah Arendt and International Relations – Reading Across the Lines*. Palgrave Macmillan press.
- Croft, Adrian. "Amnesty: Economic crisis fuels rights 'time bomb'", Reuters online, 5/28/2009.
- Griffiths Martin, O'Callaghan Terry, Roach Steven C. *International Relations – Key Concepts*. Routledge, London & New York, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Richard Tuck (ed.) University Press, Cambridge, 2007.
- Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- Isaac, Jeffrey. "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 1. pp- 61-73, 1996.

- Ingram, James D. "What is 'a right to have rights'? Three Images of the Politics of Human Rights". *American Political Association Review*. 2008:102, pp. 401-416. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of The Extraordinary – Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Khan, Irene. "It's not just the economy, it's a human rights crisis", preface to Amnesty International Report 2009, State of the World's Human Rights <http://thereport.amnesty.org/en/introduction>. [Versión cast.: Khan, Irene. "No se trata sólo de economía, es una crisis de derechos humanos", prólogo del Informe 2009 Amnistía Internacional, El estado de los derechos humanos en el mundo, disponible en: <http://thereport.amnesty.org/es/introduction>]
- Lang, Anthony F. Jr. and Williams, John eds. *Hannah Arendt and International Relations – Reading Across the Lines*. Palgrave Macmillan press, 2005.
- Owens, Patricia. "Walking Corpses: Hannah Arendt on the Limits and Possibilities of Cosmopolitan Politics". Paper presented at "Old Europe, New Orders: Post-1945 German Thought on War, Peace and International Law", Indiana University, Bloomington, March 27-28.2009.
- Owens, Patricia. "Hannah Arendt, Violence and the Inescapable Fact of Humanity" in Lang, Anthony F. Jr. and Williams, John eds. (2005) *Hannah Arendt and International Relations – Reading Across the Lines*. Palgrave Macmillan press.
- Parekh, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity, A Phenomenology of Human Rights*. Routledge, London and New York, 2008.
- Roth, Kenneth. "Taking Back the Initiative From the Human Rights Spoilers", introduction to the Human Rights Watch World Report 2009. <http://www.hrw.org/en/world-report-2009/taking-back-initiative-human-rights-spoilers>
- Scott, Shirley V. *International Law in World Politics – An Introduction*. Lynne Rienner Publishers, London, 2004.
- Tsao, Roy T. "Arendt Against Athens: Rereading the Human Condition", *Political Theory*, 30: 97, 2002.
- Villa, Dana. *Public Freedom*. Princeton University Press, Princeton, 2008.

Washington, Johnny. *A Journey into the Philosophy of Alain Locke. Contributions in Afro-American and African Studies*, Number 166. Greenwood Press, New York, 1994.

Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt – For the love of the world*, Yale University Press, New Haven, 2004.

Young-Bruehl, Elizabeth. *Why Arendt Matters*. Yale University Press, New Haven, 2005.