

## Vida y derecho en Hannah Arendt

Adriano Correia. Universidade Federal de Goiás, Brasil

Hannah Arendt subraya, en *Sobre la revolución*, que “la libertad política en términos generales, o significa el derecho a participar en el gobierno o no significa nada” (1990, 218). Sin embargo, tener el derecho a participar en el gobierno presupone mucha cosa, y Arendt claramente lo sabía. La antípoda del ciudadano, aquel que tiene libertad política, es el refugiado, que ni siquiera tiene un lugar en la Tierra y peregrina por ella exhibiendo su “abstracta desnudez de ser solamente humano” (1998, 249). En “Nosotros, los refugiados”, de 1943, su texto quizá más melancólico y sarcástico, Arendt señala, en cuanto refleja también sobre su propia experiencia de refugiada, que “aparentemente nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado un nuevo tipo de seres humanos: el tipo de los que son lanzados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos” (2007, 265). Arendt insiste en que con los refugiados como ella el propio concepto adquiere nuevos contornos, ya que no se trata más de personas en busca de refugio porque son perseguidas debido a alguna posición u opinión política, sino que sólo por el azar de haber nacido judíos o gitanos etc.

---

185

Junio  
2017

Castor Ruiz (2014, 1) precisa que:

el término refugiado está conexo con el de refugio, pero también con el verbo fugarse, huir (del latín, *fugam*). El refugiado es el que tiene que fugarse y huir. La fuga forzada le obliga a buscar refugio y le torna un refugiado. Los motivos que obligan al refugiado a emprender la fuga pueden ser variados, pero en todos ellos habita una violencia estructural, política, económica o cultural. El refugio se encuentra siempre en los límites del Estado, en el umbral de las fronteras del derecho. El refugiado se ve obligado a sobrevivir en los límites, en el umbral de las paradójicas contradicciones que vinculan el derecho con la vida humana. Siendo habitante de los límites, el refugiado sobrevive como un resto. Él representa aquello que resta de la condición humana cuando la persona se ve obligada a vivir en los límites del derecho, en los espacios fronterizos donde la excepción se tornó norma y el campo opera como dispositivo biopolítico de control.

No vamos a explorar la interpretación biopolítica, pero volveremos al final a referirnos a estos parias. Los puntos ciegos cada vez más numerosos de la paradójica era de los derechos, la imagen de la excepción que lamentablemente en muchos lugares se ha convertido en la norma misma, una vez que “el campo de internación – que antes de la segunda guerra mundial era la excepción más que la norma para los apátridas – se convirtió en la solución rutinaria para el problema del predominio de las ‘personas desplazadas’” (Arendt, 1998, 234), como los apátridas eran entonces eufemísticamente nombrados. Así lo que estos parias explicitan no son sólo los límites de la política, sino también aquello de lo que ella no puede prescindir sin suprimirse a sí misma.

En *Sobre la revolución*, Hannah Arendt sostiene que tanto en Francia como en los Estados Unidos las declaraciones de derechos fueron movilizadas por el interés en proteger a los ciudadanos de la dominación del soberano y de los gobiernos en general. Sin embargo, mientras que en los Estados Unidos la Declaración de Derechos añadida a la Constitución se mantuvo como limitación del poder público en su relación con individuos privados, en Francia la necesidad, heredada del Antiguo Régimen, de encontrar un fundamento seguro para una soberanía ilimitada – en una esfera pre-política, consecuentemente– resultó en una transfiguración de la Declaración de Derechos, que dejó de funcionar como una limitación del poder político y se ha convertido en el fundamento último de la legitimidad del nuevo orden político. Las implicaciones de esta transfiguración no pueden ser ignoradas.

El problema es que cuando Edmund Burke afirmó la legitimidad de los derechos históricos de los ingleses contra los derechos humanos naturales universales – defendidos por Thomas Paine, por ejemplo – no encontró un oponente, incluso en Paine, capaz de vincular la Declaración de los Derechos Humanos a un período histórico en que fue reconocida como legítima. De hecho, ambos sabían que la innovación absoluta era, jurídicamente, “un argumento en contra, no a favor de la autenticidad y la legitimidad de tales derechos” (Arendt, 1990, 45). De hecho, Arendt insiste en que “la idea de derechos políticos inalienables de todos los hombres, por razón de su nacimiento, hubiera parecido una contradicción en sus términos en todas las épocas anteriores a la nuestra, como le pareció a Burke. Y es interesante señalar

que la palabra latina *homo*, equivalente a ‘hombre’, originalmente significaba alguien que era más que un hombre, y por lo tanto una persona sin derechos, y un esclavo” (1990, 45-46). Así, concluye Arendt, “las perplejidades de los derechos humanos son múltiples, y el famoso argumento de Burke contra ellos no es obsoleto ni ‘reaccionario’” (1990, 108).

De acuerdo con la controvertida interpretación de Arendt, cuando el problema social de la pobreza de las masas se apoderó de la Revolución en Francia – “que se inició con la rebelión estrictamente política del Tercer Estado – reclamando su ingreso en el ámbito político e incluso el gobierno de este – los hombres de la revolución ya no estaban interesados en la emancipación de los ciudadanos y en la igualdad, en el sentido de que todas las personas deberían poseer igual derecho a la personalidad jurídica, a ser protegidos por ella y, al mismo tiempo, actuar casi literalmente ‘a través de ella’” (Arendt, 1990, 108). Es como la máscara del teatro, nombrada *persona* por los romanos, de la cual fue extraída la metáfora en que se plasma el elemento fundamental de la condición del ciudadano como persona jurídica; o sea, la adición artificial de una máscara a su mera condición natural, simultáneamente protectora de su integridad e instrumento de la manifestación de sus propósitos: la máscara de la personalidad jurídica y política.

187

Junio  
2017

Los hombres de la Revolución Francesa, continúa Arendt, “creían que habían emancipado la propia naturaleza y liberado, por así decirlo, el hombre natural en todos los hombres, y que habían concedido a ellos los derechos humanos, que cada uno poseía no debido al cuerpo político al que pertenecía, sino en virtud de haber nacido” (1990, 108). La consecuencia fundamental de esto fue la falta de protección de todos por la máscara de la personalidad jurídica. Con eso, dice Arendt (1990, 108-109):

a diferencia de la Declaración de los Derechos estadounidense, sobre la que se modeló la Declaración francesa de los Derechos Humanos, [esta última] pretendía traducir los derechos primarios positivos inherentes a la naturaleza humana como algo distinto de su estatuto político, y como tal se trató de reducir efectivamente la política a la naturaleza. La Declaración de Derechos [estadounidense], por el contrario, fue concebida con el objetivo de establecer controles permanentes restrictivos sobre todo el poder político, por lo que presupone la existencia de un cuerpo político y el funcionamiento de un poder político. La Declaración francesa de los Derechos Humanos, como la Revolución la entendía, fue pensada para ser la fuente de todo poder político, y para establecer no el control, sino la piedra

fundamental del cuerpo político. Se suponía que el nuevo cuerpo político se basaba en los derechos naturales del hombre, en sus derechos en la medida en que no es nada más que un ser natural, en su derecho a “comer, vestirse y reproducir la especie” – es decir, su derecho a las necesidades de la vida. Y estos derechos no fueron entendidos como derechos pre-políticos que ningún gobernante y ningún poder político tienen el derecho de tocar o violar, sino como el contenido real del gobierno y del poder, así como su fin último. El Antiguo Régimen fue acusado de haber privado a sus súbditos de estos derechos – los derechos de la vida y de la naturaleza, en lugar de los derechos de libertad y de ciudadanía.

El problema es que los apátridas y los internados en campos de concentración y de refugiados descubrieron de la forma más dura que “la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro” (Arendt, 1998, 250). Más específicamente, “si un ser humano pierde su *status* político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En la realidad, el caso es necesariamente opuesto. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante” (1998, 250).

Llegamos como extranjeros y somos de manera constitutiva extranjeros en el mundo, hasta que nos ponemos en acción, ya que llegamos de alguna parte a un mundo que nos precede y que posiblemente sobrevivirá cuando nos vayamos. Aquel que no se decide a actuar, a nacer de nuevo en el mundo, habiendo nacido en la Tierra, lleva consigo, por su nacimiento, una pregunta sin respuesta acerca de su *quien*, de su *sí-mismo* de cuya novedad su nacimiento era una promesa.

Si entramos en el mundo como extraños por el nacimiento, en el mundo mundano o humano, afirma Arendt en *La condición humana*, el hombre sólo ingresa por las palabras y los hechos, en una especie de segundo nacimiento, a través del cual confirmamos y asumimos nuestra aparición física original. De hecho, somos del mundo porque somos plurales y seguimos siempre siendo extranjeros en él porque somos únicos – un mundo por cuya pluralidad somos capaces de establecer nuestra singularidad. Por lo tanto, como ha señalado Günther Stern (1999, p. 57-58), “el hombre es un extranjero, está separado del mundo y al mismo tiempo es capaz de transformarlo. (...) Ser libre significa nada más que ser extraño al mundo, no estar atado a él”.

El caso de los apátridas y refugiados, el punto ciego de los derechos humanos que presumidos como naturales, no es, sin embargo, el de quien no se decidió a actuar, pero sí el de quien es impedido de hacerlo. Así que tal vez la traducción más adecuada del derecho a tener derechos, tal como lo entiende Arendt, sea el derecho a no ser irrevocablemente convertido en un extranjero en el mundo. Sin embargo, la efectividad de este derecho depende ciertamente de una articulación internacional supranacional que constituya el suelo político de la legitimidad del derecho a tener derechos, lo cual se puede lograr en última instancia sólo en el derecho internacional, teniendo en cuenta el caso de los refugiados, de los apátridas y aún de los inmigrantes.

La formulación “derecho a tener derechos” será lamentablemente contraproducente si funciona como un simple eslogan. El significado subyacente a este más remoto derecho fundamental es el derecho a pertenecer a una comunidad, de no ser juzgado por lo que se es biológicamente o socialmente, sino por lo que alguien dice y hace. En resumen, es el derecho de todo individuo humano a ser juzgado por sus acciones. Pero ¿dónde se establecería la legitimidad de este derecho? Este es un tema que no podemos dejar de reflejar.

189

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt indica que nuestra nueva situación en el siglo XX, “en la que la ‘humanidad’ ha asumido efectivamente el papel atribuido antaño a la naturaleza o a la historia, significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la humanidad tendría que ser garantizado por la misma humanidad” (Arendt, 1998, 248-249), lo que implica transfigurar un derecho internacional basado en “acuerdos y tratados existentes entre los estados soberanos” en un derecho internacional supranacional.

Junio  
2017

Reconocemos muy tarde que la naturaleza no legisla y que no hay derecho anterior a la política, tanto a nivel nacional como internacional. Los que todavía son lentos para darse cuenta y tratan de vincular los derechos fundamentales a un supuesto valor intrínseco de la vida o incluso a una postulada dignidad de la persona son los desafortunados partidarios de la mistificación que se refleja en la ineficacia de las Naciones Unidas para garantizar los derechos fundamentales mínimos.

Como señala Giorgio Agamben, “nuestra política no conoce hoy otro valor (y por lo tanto otro desvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello comporta no se resuelven, el nazismo y el fascismo, que habían hecho de la toma de decisión sobre la vida nuda el criterio político supremo, seguirán siendo lamentablemente actuales” (Agamben, 1995, p. 13-14). O, para decirlo como Arendt en “Nosotros, los refugiados”: “formados en la convicción de que la vida es el bien más elevado, y la muerte la mayor consternación, nos convertimos en testigos y víctimas de terrores peores que la muerte sin haber podido descubrir ideales mayores que la vida. Por lo tanto, aunque la muerte ha perdido su horror para nosotros no pasamos a ser ni resueltos ni capaces de arriesgar nuestras vidas por una causa” (Arendt, 2007, 266).

Como cualquier derecho, también el derecho a tener derechos carece de su suelo político, que sólo puede ser demarcado dentro de una comunidad política supranacional por venir. Mientras que esto no se traduce en realidad, los desplazamientos, barcos y naufragios siguen socavando la dignidad de discursos filosóficamente anacrónicos y políticamente inocuos sobre la dignidad de la persona y el valor intrínseco de la vida que todavía parecen predominar en la militancia y en los estudios sobre los derechos humanos. La relevancia de la crítica de la despolitización de los derechos humanos de Arendt parece estar más asegurada que nunca, por desgracia. A este respecto, Giorgio Agamben (1996) sostiene que:

el refugiado es quizá la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política porvenir. Es posible incluso que, si pretendemos estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas que están ante nosotros, tengamos que decidimos a abandonar sin reservas los conceptos fundamentales con los que hasta ahora hemos representado los sujetos de lo político (el hombre y el ciudadano con sus derechos, pero también el pueblo soberano, el trabajador etc.,) y a reconstruir nuestra filosofía política a partir únicamente de esa figura.

No estoy seguro de que el refugiado sea la única figura con la cual podríamos imaginar una nueva comunidad política, ni tampoco en qué consistiría esta comunidad política. Pero es cierto que el apátrida, el refugiado, y también los inmigrantes siguen siendo el punto ciego de los llamados derechos humanos, y no vamos a salir de la mistificación y las buenas intenciones consoladores e inocuas si no repensamos la relación entre los derechos humanos y la política.

Para finalizar, retorno a “Nosotros, los refugiados” no tanto para interpretar el derecho a tener derechos como el derecho a la ciudadanía, sino más bien para indicar cuántas salvaguardas presupone el derecho a la ciudadanía. Arendt (2007, 264-265) lo señala de este modo:

hemos perdido nuestra casa, lo que significa perder la familiaridad de la vida cotidiana. Hemos perdido nuestra ocupación, que significa perder la confianza de que teníamos un poco de uso en este mundo. Hemos perdido nuestra lengua, lo que significa la naturalidad de las reacciones, la sencillez de los gestos, la expresión espontánea de los sentimientos. Dejamos a nuestra familia en los guetos de Polonia y nuestros mejores amigos murieron en campos de concentración, lo que significa la ruptura de nuestras vidas privadas.

En tal contexto, es difícil imaginar quién puede preservar su propia integridad en lugar de tratar de adaptarse a cualquier lugar, a cualquier precio. El derecho a tener derechos implica el derecho a tener un lugar propio desde el cual salir al mundo y para el cual regresar, y tal vez sea este el sentido más profundo de la insistencia de Arendt en *La condición humana*, sobre el derecho a un espacio privado – una propiedad, distinta de la acumulación de riqueza e incluso amenazada por ella – y su entendimiento de que el “sentido político extraordinario del pueblo romano” le llevó a no sacrificar el espacio privado al público, dado que la casa es donde “incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar” (2009, 68, 72).

191

Junio  
2017

La casa, el trabajo, el idioma, la familia y los amigos proporcionan el lastre de estabilidad privada que se presupone en la vida política, así como la administración de las necesidades vitales. El derecho a tener derechos es, ante todo, el derecho a pertenecer a una comunidad, de tener un lugar en el mundo donde se es juzgado por las palabras, acciones y omisiones, pero también implica el derecho a tener un lugar en la tierra y no ser expulsado de la humanidad. Es por lo tanto el derecho a no ser expulsado de la tierra o de la humanidad como consecuencia de haber sido expulsado del mundo y de su comunidad política y cultural. Antes de ser derecho a la participación es el derecho a no ser un extranjero en la Tierra, lo que abre la posibilidad de no ser un extranjero en el mundo.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1995); *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Agamben, Giorgio (1996); "Al di là dei diritti dell'uomo", *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Arendt, Hannah (1990); *On revolution*, London, Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1998); *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (2007); "We refugees", *The Jewish writings*, New York, Schocken.
- Arendt, Hannah (2009); *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Bartolomé Ruiz, Castor M.M. (2014); "Los refugiados, umbral ético de un nuevo derecho y una nueva política", *La Revue des droits de l'homme*, 6. Disponible en línea en: <http://revdh.revues.org/988>
- Stern, Günther (1999); *Le souci du monde: Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques uns de ses contemporains*, Paris, Vrin.