

# *Hannah Arendt y Carlos Marx: un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos\**

Javier Orlando Aguirre Román\*\*

Recibido: marzo 10 de 2010

Aprobado: abril 23 de 2010

## RESUMEN

En este artículo se desarrollan dos objetivos: 1. La reconstrucción conceptual, basada en la lectura del texto de Carlos Marx *La cuestión judía*, de los elementos fundamentales de su crítica al discurso de los derechos. 2. La reconstrucción conceptual de las principales categorías de la filosofía arendtiana que permiten, por una parte, responder a las críticas marxistas y, por otra, interpretar la idea de Arendt del derecho a tener derechos (*The right to have rights*). El texto se encuentra dividido en tres partes. En la primera de ellas se presentan las principales críticas de Marx al discurso de los derechos halladas en *La cuestión judía*. Posteriormente, en la segunda parte, se expone la respuesta que a estas críticas puede formularse a partir de la obra de Hannah Arendt. Finalmente, en la tercera sección, se proponen algunas conclusiones sobre todo lo anterior.

**Palabras clave:** discurso de los derechos, derechos humanos, emancipación, Marx, Arendt, acción, público, privado, social, el derecho a tener derechos.

---

\* El presente texto es resultado de la investigación financiada por la Universidad Industrial de Santander titulada Carlos Marx y la crítica de los derechos, desarrollada por el grupo de investigación *Politeia*, categoría B en Colciencias. La investigación finalizó en el 2009; el director fue el profesor Alonso Silva Rojas, y el autor del presente artículo participó como co-director.

\*\* Profesor asistente de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Abogado y filósofo de esta misma institución. Especialista en Docencia Universitaria UIS. Becario Fulbright 2008. Actualmente adelanta estudios de doctorado en Filosofía en la State University of New York - Stony Brook. Miembro del Grupo de Investigación *Politeia*, líneas de Filosofía Política y Filosofía del Derecho. Correo electrónico: jaguirre@uis.edu.co.

## *Hannah Arendt and Charles Marx: a debate on Human Rights and the discourse on rights*

### **ABSTRACT**

This article has two objectives: 1. Conceptual reconstruction based on the reading of "The Jewish Question" written by Charles Marx, about the basic elements of his criticism to the discourse of rights. 2. Conceptual reconstruction of the main categories of Arendt's philosophy which allow giving response to Marxist criticism and interpreting Arendt's idea on the right to have rights. The article is divided into three parts. The first part shows the main criticism made by Marx to the discourse of rights, found in "The Jewish Question." Second part, the answer to this criticism stated from Hannah Arendt is found; in the third section, some conclusions on these subjects are proposed.

**Key words:** Discourse on rights, human rights, emancipation, Marx, Arendt, action, public, private, social, the right to have rights.

## INTRODUCCIÓN

El siglo pasado fue testigo de dos eventos relacionados aunque, en apariencia, contradictorios. Por una parte, el surgimiento de una nueva forma de opresión política: el totalitarismo (*totalitarianism*), una forma que, mediante el establecimiento del nuevo reino del “todo es posible”, hizo realidad las más increíbles y monstruosas formas de institucionalizar la superficialidad de los seres humanos como principio rector de todo el sistema (Arendt, 1979, p. 440).

Por otra parte, también se ocurrió la creación de una gran cantidad de instituciones que proclamaron como su principio común el respeto absoluto por la dignidad humana. Organizaciones Internacionales, tanto del ámbito regional (OEA) como del universal (ONU), Cortes Internacionales de Justicia (la Corte Interamericana de Derechos Humanos o la Corte Penal Internacional), cientos de declaraciones y convenciones (para la mujer, los refugiados, los niños, los indígenas, etc.) son tan sólo unos pocos ejemplos de este amplio fenómeno; ejemplos que por sí mismos nos permiten ver una característica crucial de esta tendencia: el deseo de interferir con la soberanía estatal mediante la afectación, de una u otra forma, de su sistema legal y político. En otras palabras, el deseo de institucionalizar como principio la idea según la cual, en los ámbitos legal y político, “no todo es posible”.

Ahora bien, a la par con lo anterior, en los últimos años, tanto en Colombia como en el resto del mundo, se ha desarrollado una gran cantidad de grupos sociales que en el interior de la sociedad política reivindican para sí *derechos*. Con esto buscan ser protegidos por el ordenamiento jurídico vigente para poner fin a la exclusión social de la cual históricamente han sido víctimas. Movimientos de género, de grupos indígenas, de inmigrantes y ecologistas, entre otros, ejemplifican tal

fenómeno. Las demandas que adelantan se fundamentan en la idea según la cual, si no se poseen *derechos*, las personas son tratadas como cosas para uso libre de quienes sí son titulares de ellos. De cierta forma, esta es una idea propia de las teorías liberales que le dan una gran relevancia a los derechos, toda vez que, supuestamente, ellos invisten a los individuos de un poder tal que les permite ser reconocidos por el otro, con lo cual aseguran el no quebrantamiento de la dignidad humana y la convivencia pacífica entre semejantes.

En Colombia, como es sabido, la Constitución Política de 1991 fue publicitada como un “pacto de paz y reconciliación”. Por ello, los tres primeros capítulos de su Título II se consagraron a la elaboración de un amplio listado de derechos que debería convertirse, de ser aplicado por todas las autoridades nacionales, en el camino para lograr la paz y la justicia social. Esta “fe en los derechos” se ve complementada por el capítulo cuarto del mencionado título en donde se hace referencia a la protección y aplicación de los derechos. Allí se puede encontrar el artículo 86 mediante el cual se introdujo en el ordenamiento jurídico colombiano la acción de tutela. Además de esto, en el mismo capítulo, el artículo 94 deja abierta la puerta para que nuevos derechos, diferentes a los taxativamente establecidos en los artículos precedentes, “ingresen” a nuestro ordenamiento jurídico para colaborar en la búsqueda de la paz y la justicia social.

Con base en estas herramientas jurídicas, un importante número de movimientos sociales ha hecho suyo el discurso de los derechos como parte de su estrategia política. Y es que “parte del poder del discurso de los derechos radica en que a éstos se les atribuye la capacidad de reintroducir el problema ético en el razonamiento jurídico, sin que éste se disuelva en política” (Jaramillo, 2003, p. 19). Por esta razón, el discurso de los derechos se ha convertido en el discurso ético-jurídico

dominante de las fuerzas “progresistas” que abogan por un cambio social en el país; cambio que, gracias a tal discurso, parece posible al margen de la vía armada. De esta forma se revela la principal característica del llamado “discurso de los derechos”, a saber, la idea según la cual los derechos permiten que el “excluido” sea integrado a la sociedad política haciendo posible la convivencia pacífica humana. En este mismo sentido, el discurso de los derechos evidencia su relación con los derechos humanos pues se argumenta que es un deber del Estado adoptar las medidas necesarias para respetar principios que se encuentran por encima de su soberanía. Así, el discurso de los derechos parece estar basado en cierta idea universal de justicia que simplemente demanda que los derechos humanos sean protegidos y aplicados en todas partes del mundo y con respecto a todo ser humano.

Parecería pues que el discurso de los derechos constituyera una herramienta en las manos de los grupos y los pensadores progresistas liberales y de una gran parte de la izquierda que, al reivindicarlos, proponen la realización de la justicia social dentro del marco del Estado democrático de derecho. A pesar de esto, esta voz que reivindica los derechos como fuente de esperanza en la lucha política por lograr condiciones de vida dignas para todos los seres humanos no puede encontrar fácilmente respaldo en la obra del pensador más importante de la izquierda mundial, como lo es Carlos Marx, para quien el discurso de los derechos se enmarca dentro de los parámetros del Estado burgués y, por lo tanto, dentro de la ideología del capitalismo.

Sobre la base de todo lo anterior se construyó el objetivo principal de la investigación cuyos resultados se presentan parcialmente en este texto. Tal objetivo fue el de realizar una estructuración sistemática de los elementos fundamentales de la crítica de Marx al discurso de

los derechos. En el presente texto se exponen los hallazgos obtenidos a partir de la lectura de *La Cuestión Judía*.

Ahora bien lo anterior tan sólo constituye la primera parte de la investigación. En efecto, como se planteó al inicio de la misma, los resultados del proyecto abrieron otras perspectivas de investigación acerca de la efectividad y los límites del discurso de los derechos como una forma de realización del milenario ideal de igualdad, libertad y justicia. En desarrollo de lo anterior, como continuación del proyecto se ha escogido a la filósofa Hannah Arendt como la voz ideal para continuar el debate con Marx sobre el discurso de los derechos. En efecto, aunque proviene de una tradición filosófica muy diferente, Arendt conoce muy bien la perspectiva marxista y es capaz de reformularla a partir de su propio proyecto filosófico. Además de esto, Arendt se interesó muy especialmente por aquel régimen político surgido en el siglo XX en el que de forma masiva se experimentó una anulación total de derechos: el totalitarismo. A partir de lo anterior, como es sabido, Hannah Arendt formuló el que, para ella, es el único y real derecho humano, a saber, el derecho a tener derechos (*The right to have rights*).

Para desarrollar lo propuesto se empleará como metodología: 1. La reconstrucción conceptual, basada en la lectura del texto de Carlos Marx *La cuestión judía*, de los elementos fundamentales de su crítica al discurso de los derechos. Es importante anotar que esta lectura se hará teniendo como hilo conductor el problema, esto es, cómo entiende Marx el discurso de los derechos en el sistema capitalista y en qué sentido el derecho tiene un valor estratégico político en la lucha por la emancipación del ser humano. 2. La reconstrucción conceptual de las principales categorías de la filosofía arendtiana que permiten, por una parte, responder a las críticas marxistas y, por otra, interpretar la idea de Arendt del derecho a

tener derechos. Así, el texto se encuentra dividido en tres partes. En la primera de ellas se presentan las principales críticas de Marx al discurso de los derechos halladas en *La cuestión judía*. Posteriormente, se expone la respuesta que a estas críticas puede formularse a partir de la obra de Hannah Arendt. Finalmente, en la tercera sección, se proponen algunas conclusiones.

## 1. LAS CRÍTICAS DE MARX EN LA CUESTIÓN JUDÍA<sup>1</sup>

La perspectiva de Marx aparece desarrollada en la fuerte crítica que realiza a la posición de Bauer sobre la emancipación política de los judíos. De acuerdo con la tesis de Bauer, los judíos deberían buscar su emancipación pero no sólo como judíos sino como seres humanos; lo que significa que no deberían estar interesados en crear un nuevo Estado judío, sino en crear, junto con los demás ciudadanos, un verdadero Estado político libre de toda religión. Según Bauer, únicamente en este Estado es posible alcanzar, para todos los ciudadanos, la misma igualdad manifestada en los mismos derechos para todos. Para Bauer, por lo tanto, la cuestión judía solo puede ser resuelta mediante la creación de un Estado verdaderamente universal que garantice la igualdad de derechos para todos sus ciudadanos.

De acuerdo con Marx, la solución de Bauer no es lo suficientemente radical para solucionar la cuestión judía. Para Marx, el Estado, tal y como el lo evalúa en su forma de Estado burgués, no elimina las condiciones materiales que originan la desigualdad entre los seres humanos. Por el contrario, el Estado existe justamente en virtud de tales condiciones en la medida en que son ellas las que dan pie a su existencia y, así, el Estado aparece como

<sup>1</sup> Para una versión mucho más completa de las críticas de Marx puede consultarse, Aguirre, J., Maldonado, J. & Silva, A. (2009).

...en los últimos años, tanto en Colombia como en el resto del mundo, se ha desarrollado una gran cantidad de grupos sociales que en el interior de la sociedad política reivindican para sí *derechos*.

Con esto buscan ser protegidos por el ordenamiento jurídico vigente para poner fin a la exclusión social de la cual históricamente han sido víctimas.

un garantizador de la existencia de tales condiciones.

Esta situación es ilustrada por Marx con el caso del “censo” en los Estados Unidos:

El Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida* de un modo político cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho de sufragio activo y pasivo, como se ha hecho ya en muchos Estados norteamericanos. *Hamilton*, interpreta con toda exactitud este hecho, desde el punto de vista político, cuando dice: “*La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero.*” (...) Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada, no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone (...) el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial* (Marx, 1969, p. 32).

Desde la perspectiva jurídica, entonces, se trata de “un hombre, un voto”. Sin embargo, desde la perspectiva de la “realidad”, algunos pocos votantes son infinitamente más valiosos que muchos otros. Para Marx, esto evidencia que la explotación y la injusticia social existentes son realmente aceptadas, y que el

Estado, con su Ley, es establecido únicamente para regularlas y, de esta forma, mantenerlas vigentes. En general, este es el contexto crítico en donde las tres objeciones directas al discurso de los derechos humanos pueden ser encontradas. En lo que sigue se desarrollará cada una de ellas.

### **1.1. El rol del derecho en la descomposición del ser humano**

Como es sabido, Marx, parte de una concepción negativa del capitalismo, y esto por una razón sencilla pero contundente: en la sociedad burguesa el ser humano queda escindido en una especie de dualismo: una parte privada (civil o burguesa) y una parte ciudadana (política). La primera, la privada, es real, cierta y defendida de forma radical, mientras que la segunda, la ciudadana, es mantenida como mero recurso ideológico, mera metafísica o mera sustancia trascendente y quimérica. Lo que realmente importa, entonces, es mantener la vigencia de la sociedad civil en contra de la afirmación de la sociedad política.

En este sentido, en el ámbito político, todo ser humano está compuesto por una universalidad irreal en la medida en que tal ámbito se encuentra, de hecho, sustentado por los intereses privados y egoístas que caracterizan a los miembros de la sociedad burguesa. Estos intereses son cubiertos por un velo civil y político que esconde su ser real. Por lo tanto, el ámbito público no es otra cosa que una falsa representación de la realidad social caracterizada en la realidad material por el dominio de los intereses propios y la propiedad privada. Este ser humano individual, miembro de la sociedad burguesa, se distingue, entonces, por su egoísmo, su inclinación a la religión (o al menos a alguna clase de realidad trascendente) y a la propiedad privada, y su vida es definida en su mayoría en términos de su rol como trabajador o patrono, explotador o explotado, etc. Bajo estas condiciones, por ende, ocurre

una división de los seres humanos en dos reinos contradictorios: uno privado y prevalente, y el otro público pero subordinado.

Esta situación no es alterada por la idea de la emancipación política. El Estado secular, el cual respeta el principio de la igualdad de derechos para todos sus ciudadanos, no elimina estos problemas fácticos que se dan en la vida social. Las desigualdades reales existentes entre los seres humanos no son eliminadas sino sólo “exiliadas” del ámbito público al ámbito privado, del campo de la ciudadanía al campo del burgués. Sin embargo, este movimiento no elimina la fragmentación social. Por el contrario, ésta es institucionalizada, regulada y naturalizada por el derecho en la medida en que es la Ley la que declara la igualdad formal, a la vez que ignora la desigualdad material y real de los seres humanos. Casi al final de la primera parte de *La cuestión judía*, Marx afirma explícitamente que así como en el sistema medieval de estamentos y gremios la relación entre los individuos dependía en el privilegio, en la nueva sociedad burguesa tal relación depende en la Ley. En este sentido, la Ley misma desempeña un rol fundamental en el mantenimiento de las relaciones sociales y políticas de dominación que caracterizan el sistema capitalista de producción. Es claro, entonces, que nada realmente emancipatorio podría esperarse de un discurso legal, ni siquiera si se trata de uno referido a los derechos humanos.

### **1.2. Los derechos humanos y el establecimiento de una única naturaleza humana**

En el Estado burgués, los dos ámbitos anteriormente mencionados de la vida humana (el político y el privado) se encuentran ordenados jerárquicamente. En este orden, el interés privado es real y materialmente el primero y más importante. Y esto es visto como algo “normal”

en la medida en que la naturaleza misma de los seres humanos es definida por su carácter egoísta. Esta idea es, de hecho, reforzada por la institucionalización jurídica de la propiedad privada y de los intereses egoístas, hecha por los mismos derechos humanos. Esto, pues, estos derechos no son diferentes a los derechos del miembro de la sociedad burguesa, el cual es el ser humano egoísta y descompuesto.

Esta tesis es sostenida por Marx mediante un corto análisis a tres de los más importantes derechos humanos: libertad, propiedad e igualdad. El derecho a la libertad es visto, por Marx, de forma negativa como el derecho de cada ser humano en la sociedad burguesa a vivir como una mónada aislada. Bauer afirmaba que los judíos no podían, como judíos, hacerse merecedores de los derechos humanos pues, como tales, se mantenían separados del resto de los seres humanos. Para Marx, en contraste, los derechos humanos, al menos en la sociedad burguesa, son los que establecen justamente tal aislamiento. Según Marx, el derecho del ser humano a la libertad no se encuentra basado en la asociación del hombre con el hombre sino en su separación. “Se trata de la libertad del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma” (Marx, 1969, p. 45). Por su parte, el derecho a la propiedad es, para Marx, la aplicación práctica del derecho a la libertad. Es, por lo tanto,

... el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad (Marx, 1969, p. 45).

De la misma forma, la igualdad, “no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita,

a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma” (Marx, 1969, p. 45).

Así, ninguno de los derechos humanos va más allá del ser humano aislado y egoísta. En este sentido, el ámbito político se convierte en un medio de protección de la sociedad burguesa en donde el paradigma del ser humano que aparece como algo “natural” no es el del ciudadano sino el del burgués. En palabras de Marx:

(...) el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa [civil], el hombre *apolítico*, tiene que aparecer como el hombre *natural* (...) el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa [civil] pasa por el *hombre propiamente tal* (...) El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo *egoísta* (Marx, 1969, pp. 50-51).

En el contexto de la sociedad burguesa, algo particular y contingente como el carácter egoísta del ser humano aparece como si fuera algo universal y necesario; como si describiera de forma absoluta la auténtica naturaleza del ser humano. De esta forma, el egoísmo y el interés propio aparecen como características definitorias de la naturaleza humana. De ahí que, por ejemplo, en términos psicológicos las experiencias más comunes entre los individuos tomados como mónadas sean el aburrimiento, la soledad, el aislamiento, la agresión y la indiferencia, con lo cual se agravan aún más y se profundizan la escisión y la separación entre las dimensiones puramente

Como es sabido, Marx, parte de una concepción negativa del capitalismo, y esto por una razón sencilla pero contundente: en la sociedad burguesa el ser humano queda escindido en una especie de dualismo: una parte privada (civil o burguesa) y una parte ciudadana (política).

En el contexto de la sociedad burguesa, algo particular y contingente como el carácter egoísta del ser humano aparece como si fuera algo universal y necesario; como si describiera de forma absoluta la auténtica naturaleza del ser humano.

privada, egoísta y aislada del ser humano y su dimensión social, pública, ciudadana.

Por ende, algo histórico, y originado en las condiciones materiales de la existencia de la sociedad burguesa, es presentado como si se tratara de algo propio y necesario de la esencia de toda la humanidad. Y el derecho y los derechos humanos son instituciones humanas que contribuyen con el mantenimiento de esta ilusión. Por ende, al menos bajo las condiciones del capitalismo, Marx afirmará que el discurso de los derechos humanos está condenado a ser apropiado por los derechos de los humanos burgueses.

### 1.3. El discurso de los derechos humanos como un velo

Desde la perspectiva de Marx, el discurso de los derechos y los derechos humanos aparecen como un disfraz ético y jurídico a la institucionalización material de la unidimensionalidad y mercantilización de las relaciones humanas. Así, toda demanda basada en la noción de derechos humanos neutraliza las relaciones sociales y políticas de dominación en la medida en que se basa en una idea abstracta de igualdad entre todos los ciudadanos que esconde las diferencias materiales existentes bajo tal denominación jurídico-política. En este sentido, el discurso de los derechos y los derechos humanos aparecen como un velo a la realidad; realidad caracterizada por su falta de libertad verdadera y por sus abundantes discriminaciones materiales en las que se fundan la dominación y la explotación.

En consecuencia, tales medios no representan ningún camino real para alcanzar la emancipación humana. Por esto, al final de la primera parte de *La cuestión judía*, Marx afirmará que,

Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al ciudadano abstracto y, como hombre individual, exista a nivel de especie en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus "fuerzas propias" como fuerzas *sociales*, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana (Marx, 1969, p. 52).

Así, la idea marxista de emancipación humana implica la superación de la división del ser humano causada por el surgimiento del capitalismo y de la sociedad burguesa. En este sentido, la emancipación humana implica la unificación de la naturaleza humana como un todo: un individuo pero también un miembro de la especie humana reunidos en y para la comunidad. De esta forma, finalmente, el ámbito de lo social es reconciliado con el de lo político; una unión que debería liberar las fuerzas humanas con el fin de posibilitar una comunidad de seres humanos, verdaderamente libre y justa.

## 2. HANNAH ARENDT Y LOS DERECHOS

Con el fin de hacer posible un "diálogo" entre Arendt y Marx sobre el tema en cuestión, es necesario evidenciar que las objeciones de este último se refieren a tres conceptos de gran relevancia en el pensamiento de Arendt: a) el concepto de naturaleza humana, b) los ámbitos de lo privado y de lo público y c) el rol del derecho en las acciones humanas. De ahí que, en lo que sigue, se presentará una interpretación de estos tres aspectos en el trabajo de Arendt con el fin de poder comprender, al final, la concepción de Arendt sobre los derechos humanos.

Así, la idea marxista de emancipación humana implica la superación de la división del ser humano causada por el surgimiento del capitalismo y de la sociedad burguesa. En este sentido, la emancipación humana implica la unificación de la naturaleza humana como un todo: un individuo pero también un miembro de la especie humana reunidos en y para la comunidad.

## 2.1. De la “naturaleza humana” a la “condición humana”

El tema de la existencia de una supuesta “naturaleza humana” es fundamental para los debates conceptuales sobre los derechos humanos. Parece innegable que argumentar a favor de los derechos humanos con base en la idea según la cual tales derechos representan propiedades naturales de los seres humanos (dadas ya sea por Dios o por la Naturaleza misma) es altamente convincente aunque problemático. Por ejemplo, como lo señala Serena Parekh,

The question of whether human rights should be grounded in something that was considered “natural” or essential to the human being was at the heart of the debate on the first international human rights document, the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) (...) Ultimately the assumption of the natural dignity of human beings became part of the UDHR despite the attempts by the drafters to keep the language neutral on this topic (Parekh, 2007, pp. 763-764).

Ahora bien, en el caso de Hannah Arendt, es fácil encontrar en su pensamiento una argumentación radical en contra de la idea de una “naturaleza humana”. Para Arendt, sólo podemos saber, determinar y definir las

esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, pero es absolutamente imposible realizar la misma tarea con respecto a nosotros mismos. Somos un ojo, pero no uno capaz de observarse con totalidad a sí mismo. En palabras de Arendt, “this would be like jumping over our own shadows (...) if we have a nature or essence, then surely only a god could know and define it” (Arendt, 1998, p. 10).

Es por esto que en vez de “naturaleza humana” Arendt nos propone el concepto de “condición humana”<sup>2</sup>, el cual, según la misma Arendt, no podemos interpretar como si se tratara de alguna noción sinónima a la de “naturaleza humana”:

For neither those we discuss here nor those we leave out, like thought and reason, and not even the most meticulous enumeration of them all, constitute essential characteristics of human existence in the sense that without them this existence would no longer be human. The most radical change in the human condition we can imagine would be an emigration of men from the earth to some other

<sup>2</sup> Con el término “condición humana”, Arendt se refiere a aquellos aspectos de toda vida humana que nos condicionan sin determinarlos. Estos aspectos son la vida (*life*), la natalidad (*natality*), la mortalidad (*mortality*), la pluralidad (*plurality*), la mundaneidad (*worldliness*), y el planeta Tierra (*Earth*). Además de esto, Arendt también se refiere a tres actividades humanas fundamentales que corresponden con algunas de las anteriores condiciones. Estas tres actividades constituyen lo que Arendt llama la *vita activa* en oposición a la *vita contemplativa*. Según Arendt, tales actividades son fundamentales puesto que “each corresponds to one of the basic conditions under which life on earth has been given to man” (Arendt, 1998, p. 7). Estas actividades son labor (*labor*), trabajo (*work*) y acción (*action*). Según Arendt, “Labor is the activity which corresponds to the biological process of the human body, whose spontaneous growth, metabolism, and eventual decay are bound to the vital necessities produced and fed into the life process by labor. The human condition of labor is life itself” (Arendt, 1998, p. 7). El trabajo, por su parte, “is the activity which corresponds to the unnaturalness of human existence, which is not imbedded in, and whose mortality is not compensated by, the species’ ever-recurring life cycle. Work provides an “artificial” world of things, distinctly different from all natural surroundings (...) The human condition of work is worldliness (Ibid.). Acción, finalmente, “corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world” (Arendt, p. 7).

planet. Such an event, no longer totally impossible, would imply that man would have to live under man-made conditions, radically different from those the earth offers him. Neither labor nor work nor action nor, indeed, thought as we know it would then make sense any longer. Yet even these hypothetical wanderers from the earth would still be human; but the only statement we could make regarding their "nature" is that they still are conditioned beings, even though their condition is now self-made to a considerable extent (Arendt, 1998, p. 10).

En este sentido, el aspecto general que Arendt encuentra para caracterizar al ser humano es que se trata de un ser condicionado que, sin embargo, no está completamente determinado por las cosas que lo condicionan. De esta forma, la no existencia de algo así como la naturaleza humana no implica que la existencia humana se desarrolle en un espacio vacío en el que ni siquiera la fuerza de la gravedad la afecte. Uno no puede eliminar la noción de una naturaleza humana por tratarse de una noción metafísica y, al mismo tiempo, comprometerse con la idea según la cual no es posible hablar de una "humanidad" en el sentido de algo existente y predicable de todos los seres humanos. Esto significaría que la existencia humana no es afectada en modo alguno por aspectos en común; aspectos que de alguna u otra manera afectan de forma similar a todos los seres que se llaman a sí mismos "humanos". Así pues, ¿qué podría ser más metafísico que esta creencia según la cual cada ser humano es un ser independiente, aislado y carente de límites tal y como lo sería un Dios?

Una de las ideas más interesantes de Hannah Arendt puede encontrarse en el vínculo creado por ella entre, por una parte, dos aspectos innegables de la existencia humana, y, por otra, todas las demás dimensiones

humanas. Los primeros son el nacimiento y la muerte: natalidad y mortalidad, los cuales constituyen, según Arendt, la condición más general de la existencia humana<sup>3</sup>. Estas condiciones generales no tienen para los seres humanos un significado meramente biológico e implican, especialmente en el caso de la natalidad, una espontaneidad interminable que trae siempre novedad e impredecibilidad a la existencia humana. Y este contexto de incertidumbre implica que la idea de "naturaleza humana" no puede tener ninguna realidad, lo que no necesariamente es una idea optimista. Las palabras de Arendt acerca de los orígenes del totalitarismo son radicales: "The tragic fallacy of all these prophecies, originating in a world that was still safe, was to suppose that there was such a thing as one human nature established for all time, to identify this human nature with history, and thus to declare that the idea of total domination was not only inhuman but also unrealistic. Meanwhile we have learned that the power of man is so great that he really can be what he wishes to be" (Arendt, 1979, p. 456).

Así, pues, en este primer momento de la discusión es posible afirmar cierto nivel de acuerdo entre Arendt y Marx referido a la desconfianza, sospecha y rechazo que tienen ambos pensadores frente a la idea de "naturaleza humana". Para Arendt, tal idea implica la "cosificación" del ser humano, mientras que para Marx se trata de la misma mercantilización y alienación en que todas las relaciones humanas han caído en virtud del sistema de producción capitalista. Por ende, la diferencia entre ambos es simplemente que mientras el análisis aren-

3 Acerca de la tercera condición general de la vida humana, es decir, la Tierra, Arendt afirma que "is the very quintessence of the human condition, and earthly nature, for all we know, may be unique in the universe in providing human beings with a habitat in which they can move and breathe without effort and without artifice" (Arendt, 1998, p. 2). Es claro, sin embargo, que podemos concebir a la vida humana existiendo en otro planeta y, aunque sin duda, habría una gran cantidad de cambios, el hecho de la natalidad y la mortalidad se mantendría constante.

Así pues, ¿qué podría ser más metafísico que esta creencia según la cual cada ser humano es un ser independiente, aislado y carente de límites tal y como lo sería un Dios?

dtiano es más general, el marxista está referido a lo que ocurre en concreto en la sociedad burguesa.

## 2.2. Los ámbitos de lo público y de lo privado

Además de las actividades que caracterizan a la *vita activa* de los seres humanos (labor, trabajo y acción) y sus condiciones respectivas (vida, mundaneidad y pluralidad), Arendt señala que la vida humana se desarrolla en dos ámbitos diferentes pero interrelacionados los cuales, por ende, se encuentran conectados con las actividades y condiciones mencionadas. Estos son los ámbitos de lo público y de lo privado que Arendt rastrea al menos desde los griegos e indica cómo han aparecido desde entonces. De esta forma, Arendt identifica las similitudes y las diferencias históricas de esos ámbitos y los caracteriza en nuestro mundo contemporáneo. En palabras de Arendt:

The distinction between a private and a public sphere of life corresponds to the household and the political realms, which have existed as distinct, separate entities at least since the rise of the ancient city-state; but the emergence of the social realm, which is neither private nor public, strictly speaking, is a relatively new phenomenon whose origin coincided with the emergence of the modern age and which found its political form in the nation-state (Arendt, 1998, p. 28)

Como se ve, Arendt usa tres categorías para describir el surgimiento de los ámbitos de lo público y de lo privado en nuestros tiempos

modernos: lo privado, lo político y lo social. La esfera de lo privado o *household*, como la llama Arendt, se encuentra en clara oposición con la esfera de lo político; y esta oposición, a su vez, crea dos ámbitos distintos: lo privado y lo público. La categoría de lo público está referida a dos fenómenos interrelacionados: por una parte, público es aquello que puede ser visto y oído por todo el mundo de forma tal que es posible llamarlo una “realidad”. Por otra parte, lo público significa “the world itself, insofar as it is common to all of us and distinguished from our privately owned place in it” (Arendt, 1998, p. 52). Sin embargo, este “mundo” no es un mundo natural pues la comunidad de seres humanos únicamente aparece cuando los humanos crean un mundo de cosas (artefactos humanos) que nos permiten vivir juntos y “tener” algo en común. En el mundo griego, el ámbito de lo público estaba enteramente constituido por la esfera política, el reino de la polis en donde sólo hombres libres e iguales podían ingresar. No obstante, una vez admitidos en este ámbito, el fin consistía en distinguirse uno mismo de los demás ciudadanos en virtud de los actos y palabras con el fin de demostrar que se era el mejor de todos. Por otra parte, la esfera privada de los griegos estaba constituida por el hogar (*household*), en donde la necesidad era el principio ordenador en la medida en que los seres humanos tenían que vivir juntos para suplir sus deseos y necesidades. Aquí, “The driving force was life itself (...) which, for its individual maintenance and its survival as the life of the species needs the company of others” (Arendt, 1998, p. 30).

Para Arendt, la relación entre estas dos esferas era clara: la libertad y la igualdad de la polis requería que se solventaran las necesidades vitales en el hogar (*household*). En este sentido, el ámbito prevalente era el público o el político, y el subordinado era el privado. Sin embargo, según Arendt, esta “ecuación” cambia dramáticamente en la época moderna,

pues los límites y el significado de estos dos ámbitos desaparecen. De acuerdo con Arendt:

(...) with the rise of society, that is, the rise of the "household" (*oikia*) or of economic activities to the public realm, housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere of the family have become a "collective" concern. In the modern world, the two realms indeed constantly flow into each other like waves in the never-resting stream of the life process itself (...) The emergence of society (...) has not only blurred the old borderline between private and political, it has also changed almost beyond recognition the meaning of the two terms and their significance for the life of the individual and the citizen (Arendt, 1998, pp. 33-38).

Como se ve, la categoría de "lo social" es usada por Arendt para describir esta nueva situación en donde lo que solía ser algo enteramente privado se ha vuelto ahora público; lo que ocurrió con el surgimiento de la sociedad de masas, en la cual "the realm of the social has finally, after several centuries of development, reached the point where it embraces and controls all members of a given community equally and with equal strength. But society equalizes under all circumstances, and the victory of equality in the modern world is only the political and legal recognition of the fact that society has conquered the public realm, and that distinction and difference have become private matters of the individual" (Arendt, 1998, p. 41). En consecuencia, el ámbito de lo privado ya no posee, para nosotros, el sentido de una privación que nos impedía ser completamente humanos, como era el caso para los antiguos. Y, de la misma manera, la función del ámbito privado ya no es más la de hacer posible el ámbito público o político, sino la de constituirse en un escudo protector de la noción moderna de intimidad, así como de la idea de individualidad; una idea que en el mundo griego se encontraba situada en el ám-

bito de lo público en el que los seres humanos "could show who they really and inexchangeably were" (Arendt, 1998, p. 41).

En este sentido, Arendt está de acuerdo con Marx en que en esta nueva realidad social, la sociedad (burguesa, según Marx) ha subordinado enteramente el ámbito de lo público. Para Arendt, el nuevo ámbito de lo social transformó a todas las comunidades modernas en simples sociedades de laboradores y de tenedores de trabajo (jobholders). Esto significa, en otras palabras, que toda organización humana se encuentra completamente dirigida a la realización de actividades necesarias para mantener la vida y, por ende, todos los miembros de estas organizaciones definen todas sus actividades primariamente en términos referidos a cómo contribuyen a sostener su propia vida así como la de sus familias. Por ende, "Society is the form in which the fact of mutual dependence for the sake of life and nothing else assumes public significance and where the activities connected with sheer survival are permitted to appear in public" (Arendt, 1998, p. 46). En este contexto, todo es medido en relación con la "satisfacción de necesidades"; incluso la admiración pública es algo que aparece como susceptible de ser usado y consumido, como de forma sorprendente lo describe Arendt en la cita de Adam Smith<sup>4</sup>. Así, la admiración pública y la recompensa económica se convierten en asuntos intercambiables en virtud de que poseen una misma naturaleza. En este sentido, como se sugirió anteriormente, no nos encontramos

<sup>4</sup> De acuerdo con Adam Smith, "that unprosperous race of men commonly called men of letters" for whom "public admiration (. . .) makes always a part of their reward (. . .), a considerable part (. . .) in the profession of physic; a still greater perhaps in that of law; in poetry and philosophy it makes almost the whole" (citado en Arendt, 1998, p. 56). De acuerdo con Arendt, "Here it is self-evident that public admiration and monetary reward are of the same nature and can become substitutes for each other. Public admiration, too, is something to be used and consumed, and status, as we would say today, fulfils one need as food fulfils another: public admiration is consumed by individual vanity as food is consumed by hunger" (Arendt, 1998, p. 56).

tan lejos de los pensamientos de Marx en La cuestión judía: “El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza” (Marx, 1969, p. 57). No obstante, existen dos diferencias importantes entre Marx y Arendt. Primero, Arendt no ve, como sí lo hace Marx, una contradicción insalvable entre el ámbito de lo público y el de lo privado pues para ella el surgimiento de la sociedad de masas ha destruido ambos ámbitos; el público por haberse convertido en una simple función del privado y el privado por haberse convertido en el único aspecto en común que les queda a los seres humanos. En palabras de Arendt:

Common wealth, therefore, can never become common in the sense we speak of a common world; it remained, or rather was intended to remain, strictly private. Only the government, appointed to shield the private owners from each other in the competitive struggle for more wealth, was common. The obvious contradiction in this modern concept of government, where the only thing people have in common is their private interests, need no longer bother us as it still bothered Marx, since we know that the contradiction between private and public, typical of the initial stages of the modern age, has been a temporary phenomenon which introduced the utter extinction of the very difference between the private and public realms, the submersion of both in the sphere of the social (Arendt, 1998, p. 69).

En este contexto, el hecho de que la existencia de los seres humanos se haya convertido en un asunto meramente privado implica la privación de un ámbito común y público en donde cada persona ve y oye a los otros a la vez que es visto y oído por todos los demás. Nada

queda, entonces, más allá de la subjetividad de la experiencia singular de cada ser humano, la cual sigue siendo singular aún si es multiplicada innumerables veces. “The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective” (Arendt, 1998, p. 58), es decir, la perspectiva del *Animal Laborans*.

La segunda diferencia consiste en que, a pesar de lo anterior, las tres categorías de lo privado, lo social y lo público aún pueden ser usadas para analizar y valorar situaciones concretas y contemporáneas, como lo hace Arendt en el famoso ensayo sobre Little Rock<sup>5</sup> (2000). En efecto, en sus *Reflections on Little Rock*, Arendt una vez más realiza un paralelo entre tres ámbitos de lo humano: el político, el social y el privado.

El ámbito de lo político es gobernado por el principio de igualdad, un principio que tiene su origen y validez únicamente en tal ámbito. Lo social, por otra parte, “is that

5 En líneas generales el siguiente es el contexto del ensayo de Arendt (2000). En 1957, tres años después del caso Brown decidido por la Corte Suprema de los Estados Unidos de América que falló la inconstitucionalidad de las escuelas segregadas, una Corte Federal favoreció a nueve estudiantes afroamericanos que buscaban ser admitidos en el Central High School en Little Rock, Arkansas. En respuesta, el Gobernador de Arkansas ordenó a la guardia del Estado que impidiera la entrada de los estudiantes al colegio. Por esto, el Presidente Dwight D. Eisenhower intervino mediante la federalización de las unidades de la Guardia Nacional participantes y mediante el envío de 87th Airborne Division del Ejército estadounidense para asegurar la entrada de los estudiantes. En el ensayo *Reflections on Little Rock* Hannah Arendt presenta su perspectiva sobre esta situación. El ensayo fue una sorpresa para los liberales norteamericanos pues en él Arendt argumentaba en contra de la integración forzada de las escuelas en virtud de que, para ella, este tipo de instituciones educativas se ubica en lo que ella llama el ámbito de lo social. En este ámbito, según Arendt, la discriminación es un “derecho social” básico para la formación de grupos que debe ser protegido. Así, los colegios son vistos por Arendt como el resultado del derecho a la libre asociación, tal y como lo son las organizaciones cívicas y religiosas. Desde acá la educación de los niños aparece como una expresión directa de las decisiones privadas de sus padres. Según Arendt, “To force parents to send their children to an integrated school against their will means to deprive them of rights over their children and the social right to free association (...) The right of the parents to bring up their children as they see fit is a right of privacy, belonging to home and family” (Arendt, 2000, p. 55).

curious, somewhat hybrid realm between the political and the private in which, since the beginning of the modern age, most men have spent the greater part of their lives” (Arendt, 2000, p. 237). De acuerdo con Arendt, el ámbito de lo social es el primero con el que nos contactamos cuando dejamos la privacidad protectora de nuestros hogares. A este “curioso ámbito” entramos por tres posibles razones: a) la necesidad de ganarnos un sustento para vivir, b) el deseo de seguir nuestra vocación y c) el placer de la compañía. Este ámbito es controlado no tanto por el principio de igualdad sino por el principio de discriminación de acuerdo con el cual, “lo similar atrae a lo similar”. Finalmente, el ámbito de lo privado es gobernado por el principio de la exclusividad: “Here we choose those with whom we wish to spend our lives, personal friends and those we love; and our choice is guided not by likeness or qualities shared by a group of people-it is not guided, indeed, by any objective standards or rules-but strikes, inexplicably and unerringly, at one person in his uniqueness, his unlikeness to all other people we know” (Arendt, 2000, p. 239).

Es necesario resaltar que a pesar de las críticas radicales de Arendt hacia la sociedad de masas, ella no aboga por la eliminación de ninguno de los anteriores ámbitos. Su solución no es transformar una sociedad de tenedores de empleo en una sociedad de productores, como ella lo ve en la propuesta de Marx (Arendt, 1998, p. 30). Por el contrario, de sus reflexiones sobre *Little Rock*, se concluye que Arendt aboga por el mantenimiento de las divisiones entre los tres ámbitos evitando así intromisiones ilegítimas. En palabras de Arendt: “The question is not how to abolish discrimination, but how to keep it confined within the social sphere, where it is legitimate, and prevent its trespassing on the political and the personal sphere, where it is destructive” (Arendt, 2000, p. 238). Para Arendt,

la discriminación aparece incluso como un derecho social indispensable, de igual forma a como la igualdad es un derecho político esencial.

### 2.3. El rol del derecho y la acción

La noción de Arendt de “acción humana” corresponde con la condición humana de la pluralidad, la cual es, como Arendt explícitamente lo afirma, la *condition per quam* de toda vida política (Arendt, 1998, p. 7). La categoría de “acción” confirma, una vez más, la negativa de Arendt en admitir alguna clase de idea de “naturaleza humana” en la medida en que la acción humana reitera que la “igualdad” de los seres humanos, por fuera del ámbito de lo político, se encuentra referida al hecho de que ningún ser humano es igual a otro que haya vivido, vive, o vivirá (Arendt, 1998, 8). De acuerdo con Arendt:

The fact that man is capable of action means that the unexpected can be expected from him, that he is able to perform what is infinitely improbable. And this again is possible only because each man is unique, so that with each birth something uniquely new comes into the world (Arendt, 1998, p. 178).

Para Arendt, cuando uno actúa y habla, de forma activa está revelando la identidad personal única que se tiene y, en este sentido, muestra quién se es. Pero esto siempre requerirá de la presencia de otros, lo que en otras palabras significa que la acción sólo es posible en el ámbito de lo público. Es por esto que a pesar de estar basada en la unicidad de cada ser humano, la categoría arendtiana de acción desempeña un rol esencial en la fundación de la igualdad política en la medida en que la acción es la única actividad humana que no puede ser ni siquiera imaginada por fuera de una sociedad humana. Así, “Action alone is the exclusive prerogative of man; neither a beast nor a god is capable of it, and only

action is entirely dependent upon the constant presence of others” (Arendt, 1998, p. 22).

Es en este contexto en donde se construye la noción arendtiana de “dignidad humana”, la cual es esencial para comprender sus pensamientos sobre los derechos humanos. En efecto, para Arendt, una vida sin acción ni habla puede ser considerada una “muerte en el mundo” por tratarse de una vida que no es realmente vivida en compañía de los demás seres humanos: “With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance” (Arendt, 1998, p. 176). Sin embargo, es fundamental comprender que esta comunidad de seres humanos requerida para que la acción ocurra es una comunidad política y no simplemente una social. En palabras de Arendt: “society expects from each of its members a certain kind of behavior, imposing innumerable and various rules, all of which tend to “normalize” its members, to make them behave, to exclude spontaneous action or outstanding achievement” (Arendt, 1998, p. 40).

Ahora bien, si nos preguntamos por la perspectiva arendtiana sobre el papel del derecho en la guía de las acciones humanas, la respuesta parece ser: “casi ninguna”, lo que no significa, sin embargo, que el derecho sea un asunto intrascendente en relación con la organización de la vida humana. A pesar de

De acuerdo con Arendt, el ámbito de lo social es el primero con el que nos contactamos cuando dejamos la privacidad protectora de nuestros hogares. A este “curioso ámbito” entramos por tres posibles razones: a) la necesidad de ganarnos un sustento para vivir, b) el deseo de seguir nuestra vocación y c) el placer de la compañía. ●

que Arendt no parece tener una definición concreta de “derecho”, es posible encontrar en sus textos varias alusiones al respecto. De esta forma podemos ver que Arendt considera que el derecho tiene una fuerza muy limitada en la motivación y guía de las acciones humanas. En efecto, Arendt propone una analogía entre las normas jurídicas y las cercas que establecen los límites de un territorio. Según esta analogía, de la misma forma como las últimas nunca son una garantía confiable en contra de las acciones de una persona que quiera entrar al territorio cercado, de la misma forma los límites de las normas jurídicas nunca son garantías confiables en contra de las acciones humanas en el ámbito de lo político (Arendt, 1998, p. 191). Para Arendt, “The boundlessness of action is only the other side of its tremendous capacity for establishing relationships” (Arendt, 1998, p. 191).

De cierta manera, Arendt parece aceptar la noción griega de “ley” y de “legislador”. Para los griegos, legislar no era en realidad una actividad política ya que el legislador era comparado con el constructor de los muros de la ciudad quien tenía que realizar su trabajo antes de que se iniciara la actividad política. Esto significa, entonces, que las leyes, justo como los muros alrededor de la ciudad, no eran el resultado de la acción humana sino más bien un producto del hacer (*making*). Según Arendt, el legislador “was treated like any other craftsman or architect and could be called from abroad and commissioned without having to be a citizen, whereas the right to *politeuesthai*, to engage in the numerous activities which eventually went on in the *polls*, was entirely restricted to citizens” (Arendt, 1998, p. 194). En este sentido, la acción aparece como la única actividad que constituye el mundo público, y las leyes aparecen en un espacio público previamente constituido al cual le dan la necesaria protección estabilizadora para hacerlo durar y sobrevivir los momentos de la acción y del discurso. En *Origins of Totalitarianism*

podemos encontrar nuevamente esta idea del derecho como un estabilizador, pero esta vez referido a la condición humana de la natalidad:

Positive laws in constitutional government are designed to erect boundaries and establish channels of communication between men whose community is continually endangered by the new men born into it. With each new birth, a new beginning is born into the world, a new world has potentially come into being (...) The laws hedge in each new beginning and at the same time assure its freedom of movement, the potentiality of something entirely new and unpredictable (Arendt, 1979, p. 465).

Por lo tanto, la función de las leyes positivas es la de ser factores de estabilización para los constantes movimientos de cambio de los seres humanos puesto que, como se señaló, el cambio es introducido al mundo no sólo por la natalidad sino también por cada acción humana. Sin embargo, esta es claramente una función negativa en la medida en que las leyes simplemente pueden prevenir las acciones pero no guiarlas. Para Arendt, "Lawfulness sets limitations to actions, but does not inspire them; the greatness, but also the perplexity of laws in free societies is that they only tell what one should not, but never what one should do" (Arendt, 1979, p. 467).

#### 2.4. El Derecho a tener derechos

Arendt parece encontrar una conexión entre los horrores cometidos por el totalitarismo y el marco conceptual y político de los derechos humanos. En efecto, después de realizar un relato de tales horrores, Arendt afirma que "This in turn could only happen because the Rights of Man, which had never been philosophically established but merely formulated, which had never been politically secured but merely proclaimed, have, in their traditional form, lost all validity" (Arendt, 1979, p. 447). Por ende,

resulta claro que para Arendt, existen dos tareas fundamentales que deben ser desarrolladas en relación con los derechos humanos: a) deben ser filosóficamente establecidos y b) deben ser políticamente asegurados. Sólo de esta forma podemos pensar en los derechos humanos de una manera diferente a partir de la cual pueden obtener una nueva validez.

Es necesario recordar que en su texto titulado *The Rights of Man: What are they?*, Arendt explícitamente afirma que la *Declaración de los derechos humanos* carece de realidad (Menke, 2007, p. 740). Para Arendt, la lista de derechos descrita en la *Declaración* no es, en realidad, lo que pretende ser. Y esto es debido al marco conceptual en el cual la idea de los derechos humanos continuaba siendo pensada. En efecto, la lista de derechos humanos carece de realidad si son concebidos como una especie de derechos morales, universales y pre-nacionales que existen independientemente de la membresía a una nación y del reconocimiento estatal. No es real pensar que estas listas describen exhaustivamente todas aquellas características que definen lo que es un ser humano "sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición." La idea de naturaleza humana no puede ser usada para justificar la idea de los derechos humanos en la medida en que tal idea sólo puede ser entendida en un sentido biológico; sentido en el cual ninguna idea de igualdad puede ser sostenida. El concepto de "derechos humanos", por otra parte, pertenece al ámbito de lo político en donde, como se señaló, la igualdad es el principio dominante. Por todo lo anterior, la tesis de Arendt acerca de la falta de realidad de estos derechos debería llevar, como ella lo mencionó, a un mejor establecimiento filosófico de los mismos. No obstante, la tesis de Arendt no está basada únicamente en las implicaciones metafísicas

de tal idea expuesta de la forma señalada. En efecto, su tesis también está conectada con la afirmación sobre la falta de aseguramiento político de los derechos humanos. En este sentido, para Arendt, tal falta de realidad ha sido probada por la historia misma: “The conception of human rights, based upon the assumed existence of a human being as such, broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships, except that they were still human” (Arendt, 1979, p. 299). Para Arendt, el comportamiento de las naciones del mundo desveló el hecho según el cual los derechos humanos, independientemente de algún estatus político particular y derivados enteramente de una supuesta naturaleza humana, simplemente no existían. Según Menke, “this (...) is not the betrayal of but rather the truth about human rights. In the eyes of the nations, the expelled and the expatriated had no human rights, because, as Arendt argues, their human rights do indeed not exist” (Menke, 2007, p. 744). Esto significa, entonces, que todos los derechos incluidos en las muy variadas listas son en realidad no derechos de los “humanos” sino de los individuos miembros de alguna entidad política. Sólo de nombre son “derechos humanos”, pues en realidad son “fórmulas” designadas para resolver problemas concretos de comunidades determinadas. En este sentido, como se ve, no nos encontramos tan lejos de la observación de Marx según la cual los derechos humanos son, en la realidad material, los derechos del hombre burgués.

Sin embargo, a diferencia de Marx, Arendt sí está claramente interesada en formular una nueva manera de entender la idea de los derechos humanos. En palabras de Arendt “We know even better than Burke that all rights materialize only within a given political community, that they depend on our fellow citizens, and on a tacit guarantee that the

members of a community give to each other. But we also know that apart from all so-called human rights, which change according to historical and other circumstances, there does exist one right that does not spring “from within the nation” and which needs more than national guarantees: it is the right of every human being to membership in a political community” (Menke, 2007, p. 749). Este es el derecho que no presupone, de ninguna forma, membrecía alguna a una comunidad política y, por lo tanto, el único derecho que realmente puede ser llamado “derecho humano”. Y esto sólo puede significar que se trata de un derecho derivado, no de alguna falsa idea de “naturaleza humana”, sino de una idea de dignidad humana, la cual, a su vez, es derivada de las particularidades de la condición humana. En *The Origins of Totalitarianism*, en el contexto de los horrores perpetrados por se tipo de regímenes, Arendt nos da un enfoque similar sobre este único “derecho humano”:

This extremity and nothing else, is the situation of people deprived of human rights. They are deprived, not of the right to freedom, but of the right to action; not of the right to think whatever they please, but of the right to opinion (...) We became aware of the existence of a right to have rights (and that means to live in a framework where one is judged by one's action and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global situation (Arendt, 1979, pp. 296-297).

Estos dos derechos bien podrían ser unidos en una sola definición según la cual consisten en la posibilidad de vivir y pertenecer a algún tipo de comunidad organizada en donde uno puede ser juzgado por las acciones y por las opiniones propias. Concebida de esta forma, la conexión entre este derecho humano y la idea de Arendt sobre la dignidad humana es

explícita. En palabras de Arendt: “Not the loss of specific rights, then, but the loss of a community willing and able to guarantee any rights whatsoever, has been the calamity which has befallen ever-increasing numbers of people. Man, it turns out, can lose all so-called Rights of Man without losing his essential quality as man, his human dignity. Only the loss of a polity itself expels him from humanity” (Arendt, 1979, p. 297). En virtud de esta conexión con la concepción arendtiana de acción, su noción de dignidad no se encuentra referida a algún tipo de propiedad natural poseída por cada individuo humano, como si se tratara de una especie de alma otorgada por Dios a cada ser humano que, sólo después, tendría consecuencias sociales. En contraste, la concepción arendtiana de la dignidad de los seres humanos consiste, siguiendo a Menke, “in nothing other than their politico-linguistic existence: their speaking, judging, and acting as capacities that they essentially have through, with, and vis-à-vis others (...) human dignity consists in the politico-linguistic human existence, because human beings are politico-linguistic “by nature”: destined to develop a politico-linguistic existence” (Menke, 2007, p. 755).

Este nuevo marco filosófico para entender los derechos humanos no lleva, por sí mismo, a su aseguramiento político. Sin embargo, sí nos da luces para el camino a seguir. En efecto, “This new situation, in which humanity has in effect assumed the role formerly ascribed to nature or history, would mean in this context that the right to have rights, or the right of every individual to belong to humanity, should be guaranteed by humanity itself” (Arendt, 1979, p. 298). En un sentido negativo, esto significa que no podemos confiar ya en Dios o en la Naturaleza. Y tampoco podemos confiar únicamente en la ley, ya se trate de una simple ley nacional que reconoce que el respeto por los derechos humanos es el principio guía más importante del Estado, o ya se trate de

una ley internacional que establece algún tipo de gobierno mundial. El derecho, tal y como Arendt nos ha advertido, no es más que un factor estabilizador que, de todas formas, es de hecho una condición importante y tal vez necesaria para asegurar los derechos humanos. Sin embargo, es absolutamente claro que, para Arendt, la ley y el derecho nunca son suficientes pues una vez entendido que el concepto de los derechos humanos pertenece realmente al campo de la acción humana, es necesario aceptar que es sólo en este campo en donde se encuentra su aseguramiento.

### 3. CONCLUSIONES: ACCIÓN, DERECHOS HUMANOS Y LA ESFERA PÚBLICA

En el texto se expusieron los enfoques de dos pensadores radicales, Arendt y Marx, sobre las posibilidades y límites de un asunto contemporáneo como lo es lo concerniente al discurso de los derechos y los derechos humanos. El tema es importante en cuanto define conceptualmente las posiciones frente a lo que se debe o no esperar de la vida social, y se debe o no hacer en la lucha política. Aspiraciones y fines del accionar político actual dependen en gran medida de cómo se responda a la pregunta por la verdadera efectividad del discurso de los derechos.

Ahora bien, Marx, como se vio, posee una perspectiva absolutamente crítica del asunto. Arendt, en contraste, a pesar de poseer también una alta dosis de escepticismo, desarrolla una perspectiva más positiva sobre el problema en cuestión; perspectiva que, sin embargo, deja más de una pregunta sin resolver. No obstante, no se debe esperar encontrar en los pensamientos de Arendt respuestas concretas y precisas para los retos y problemas actuales con los que el derecho y los derechos humanos se enfrentan. Puede decirse que la concepción limitada de derecho que tiene Arendt como una

El tema es importante en cuanto define conceptualmente las posiciones frente a lo que se debe o no esperar de la vida social, y se debe o no hacer en la lucha política. Aspiraciones y fines del accionar político actual dependen en gran medida de cómo se responda a la pregunta por la verdadera efectividad del discurso de los derechos.

simple guía para la acción, su falta de una diferenciación precisa entre los derechos de la sociedad y los derechos de cada ser humano, así como de las diferentes clases de derechos, hacen del análisis de Arendt un poco útil para muchos de los debates contemporáneos. Sin embargo, las categorías arendtianas de lo público, lo privado, lo social y la acción, las cuales deben ser usadas para comprender su noción de derechos humanos, sí nos dan un marco conceptual muy potente para entender los límites y las posibilidades de lo que se ha llamado “El discurso de los derechos humanos”. En efecto, las ideas de Arendt sobre una condición humana forman un marco conceptual amplio sobre el cual la noción de derechos humanos bien puede ser fundamentada sin la necesidad de alguna clase de noción metafísica como la de “naturaleza humana”. Este marco conceptual de la condición humana es tanto crítico como realista y, en este sentido, el análisis sobre los derechos humanos que puede hacerse basado en él no desaparece, como pareciera ocurrir en el caso de Marx, en una noción vaga y hasta poética de la “emancipación humana”, sólo entendible y alcanzable con el surgimiento del comunismo. En este contexto, la noción de igualdad de Arendt aparece como un resultado de la organización humana, pues “We are not born equal; we become equal as members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights

(...) Our political life rests on the assumption that we can produce equality through organization, because man can act in and change and build a common world, together with his equals and only with his equals” (Arendt, 1979, p. 301). Es por esto que Arendt es consciente de que la igualdad bien puede convertirse en una semilla del totalitarismo, si es pensada como algo natural:

The more equal conditions are, the less explanation there is for the differences that actually exist between people; and thus all the more unequal do individuals and groups become (...) Whenever equality becomes a mundane fact in itself (...) there are ninety-nine chances that it will be mistaken for an innate quality of every individual, who is ‘normal’ if he is like everybody and ‘abnormal’ if he happens to be different. (Arendt, 1979, p. 54)

De la misma forma, ya que la noción de Arendt de dignidad humana se encuentra ubicada en el ámbito de lo político, su idea de derechos humanos no aparece como un velo a las relaciones políticas de dominación y explotación. Por una parte no está pensada para justificar una noción artificial y parcial de “ser humano natural” y, por la otra, tal idea implica que una de las más importantes discusiones en la esfera pública arendtiana será la de qué derechos y en qué medida o extensión se poseen. Y esto es algo que depende no tanto de la racionalidad legal sino de la política referida a la acción. Finalmente, aunque por razones de espacio no fue posible señalarlo en el texto, no puede olvidarse que la noción de Arendt sobre la posibilidad de la acción presupone ya el logro de las condiciones materiales que permitan llevarla a la práctica. De lo contrario, nos encontraríamos en una noción de vida humana cuyo único significado estaría dado por la labor y el trabajo, lo cual constituye, en efecto, una de las principales críticas arendtianas a la condición humana en nuestro tiempo.

## REFERENCIAS

- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. New York, Estados Unidos: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2000). *The Portable Hannah Arendt*. New York, Estados Unidos: Edited by Peter Baehr. Penguin Classics.
- Jaramillo, I. (2003). *Instrucciones para salir del discurso de los derechos*. En: Brown Wendy & Williams Patricia (Eds.). *La crítica de los derechos*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Marx, K. (1969). *La cuestión judía*. Argentina: Ediciones Coyoacán.
- Menke, Christoph. (2007). "The "Aporias of Human Rights" and the "One Human Right": Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument. *Social Research*, 74, 3, pp. 739-762.
- Parekh, S. (2007). Resisting "Dull and Torpid" Assent: Returning to the Debate Over the Foundations of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 29, pp. 754-778.
- Silva, A., Aguirre, J. & Maldonado, J. (2009). *Carlos Marx y la Crítica de los Derechos*. Bucaramanga, Colombia: UIS.