

# Desafíos para una ampliación de las prácticas cívicas. Reconsideración de la lucha por los derechos humanos a partir de H. Arendt

Challenges for an expansion of civic practices. Reconsideration of the struggle for human rights from H. Arendt's view

GIULIANA DE BATTISTA

Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Magíster en Ciudadanía y Derechos Humanos por la Universidad de Barcelona (UB). Magíster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Salamanca (USAL). Correo electrónico: gdebattista.unr@gmail.com

## Resumen

El objetivo de este escrito es reflexionar sobre el papel que han de jugar en el mundo actual los derechos humanos, a partir de una antinomia que está presente en la propuesta que hace H. Arendt en relación a este tópico. En términos de E. Balibar, dicha antinomia consiste en la conjugación de una crítica radical al fundamento antropológico (en virtud de la cual la naturaleza humana no preexiste a la concesión de derechos por parte de las instituciones), con una defensa inflexible de los derechos humanos que se ha de situar en el centro de la construcción democrática (¿qué resta por hacer cuando admitimos que son las mismas instituciones que hacen humanos a los sujetos a través de la concesión recíproca de derechos, las

## Abstract

The objective of this paper is to think about the role that human rights have to play in today's world, based on an antinomy that it's present in H. Arendt's proposal in relation to this topic. In terms of E. Balibar, this antinomy consists on the conjugation of a radical critique of the anthropological foundation (human nature does not preexist the granting of rights given by the institutions), with an inflexible defense of human rights that must be placed in the center of a democratic construction (what remains to be done when we admit that the same institutions that make human beings through the reciprocal concession of rights, are the ones that can destroy them or impede their exercise?). Through this development, we will try to probe that,

que puedan destruirlos o impedir su ejercicio?). A través de este desarrollo, se intentará dar cuenta de que, a la ambigüedad del planteo arendtiano, subyace una determinada concepción de la política que nos sugiere determinadas vías de acción al mismo tiempo en que nos impone nuevos desafíos.

### Palabras clave

Derechos — Humanidad — Política —  
Acción — Instituciones

behind the ambiguity of Arendt's proposal, there is a certain conception of politics that suggests us certain ways of action at the same time that imposes new challenges on us.

### Keywords

Rights — Humanity — Politics —  
Action — Institutions

## 1. Introducción

H. Arendt (1906-1975) es una pensadora alemana y judía que vivió en carne propia los horrores del nazismo y, tras escapar del campo de concentración de Gurs en el que fue encarcelada por los franceses en 1939, se exilió a Estados Unidos, convirtiéndose luego en una de las figuras más reputadas de la intelectualidad neoyorkina. Sus penetrantes y lúcidos análisis sobre el imperialismo, el antisemitismo, y el totalitarismo, la convirtieron, luego del colapso del comunismo soviético en los años 80, y de la aparición de la crítica al socialismo realmente existente<sup>1</sup>, en la pensadora política del momento posttotalitario y en “la guía de los movimientos antitotalitarios de los años setenta y ochenta”<sup>2</sup>.

Asimismo, se trata de una autora cuyos textos han sido objeto de una multiplicidad de usos -ante los cuales no ha sido inmune el carácter fragmentario de su obra-, en virtud de los cuales ha sido tildada de liberal, republicana, o conservadora, dependiendo de la conveniencia de quien eventualmente se apropiara de ella. Desde el presente artículo nos acercamos a la autora a partir de una modalidad interpretativa que es la que adoptan una serie de autores -E. Balibar, P. Vermerén, E. Tassin- ampliamente influenciados por la lectura realizada por Miguel Abensour. Desde esta óptica, Arendt

---

<sup>1</sup>Seyla Benhabib hace referencia a que, con anterioridad a este suceso, la permanencia de la corriente marxista en la mayoría de los círculos académicos ofrecía una gran resistencia a la identificación que hizo Arendt entre el nacionalsocialismo y el comunismo soviético, o al menos en lo que éste último se había convertido luego de la muerte de Lenin ([www.letraslibres.com/mexico-espana/arendt-contra-arendt-entrevista-seyla-benhabib](http://www.letraslibres.com/mexico-espana/arendt-contra-arendt-entrevista-seyla-benhabib)).

<sup>2</sup> “Con Arendt, contra Arendt”. Entrevista con Seyla Benhabib, Letras Libres, abril 2007: [www.letraslibres.com/mexico-espana/arendt-contra-arendt-entrevista-seyla-benhabib](http://www.letraslibres.com/mexico-espana/arendt-contra-arendt-entrevista-seyla-benhabib).

lejos de ser concebida como una pensadora del “retorno de la política pura” vinculada a Leo Strauss y a todos los que pugnan por una revalorización de la filosofía política, es concebida como una figura de resistencia a la sociologización de la política y a la restauración de la filosofía política que apunta al ocultamiento de los asuntos políticos. En este sentido, se opera una recuperación de la figura de Arendt a partir de los términos con los que la autora se define así misma, esto es, no como una filósofa, sino como una teórica de la política<sup>3</sup>.

El objetivo de este artículo es retomar el acercamiento arendtiano a la problemática de los derechos humanos con algunas de las claves interpretativas ofrecidas por E. Balibar. Este designio presupondrá: 1) analizar la paradoja que Arendt detecta en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano; 2) descifrar a la figura del apátrida como un individuo que, al ser obligado a vivir al margen de la ley, ha perdido el derecho humano por excelencia que es el ‘derecho a tener derechos’; y 3) advertir la relación que los derechos humanos y, por tanto, la Humanidad, guardan con la institución y no con una presunta ‘naturaleza humana’ que les serviría de fundamento. A partir de las conclusiones extraídas de dicho análisis se introducirá la idea de Balibar según la cual existe una tensión o ambigüedad constitutiva en el planteo arendtiano en torno a los derechos humanos, en virtud de la cual es posible imaginar una vía de lucha y defensa de estos últimos, basada en la restitución del carácter conflictivo a la ciudadanía (que se deriva de una concepción de la política que presupone un momento anárquico, o de articulación con su contrario). En esta instancia, estas proposiciones serán situadas en el esquema más general por el cual Balibar sitúa a la ciudadanía en una relación problemática e irresoluble con la democracia, delineando una concepción de la acción política basada en el concepto de ‘ciudadanía diaspórica’. Finalmente, en un apartado destinado a realizar una serie de ‘reflexiones finales’, dicho planteo será brevemente comparado a los posicionamientos que otros autores contemporáneos toman en relación a este tópico.

## **2. Paradoja de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano**

Hacia finales del último capítulo de la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* (OT), titulado “La decadencia de la Nación-estado y el fin de los Derechos del Hombre”, H. Arendt alude a que con la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano

---

<sup>3</sup>El motivo por el cual Arendt se rehúsa a ser llamada ‘filósofa’ está dado por la hostilidad que, a lo largo de la historia del pensamiento (desde Platón a Marx, con algunas pocas excepciones), los filósofos han asumido hacia la política. Según la autora, dicha hostilidad no se basa en una ‘cuestión personal’, sino en la ‘naturaleza de la cosa misma’, siendo filosofía y política esencial y radicalmente distintas. La expresión “filosofía política” es engañosa porque oculta una tensión, incluso un antagonismo, entre dos formas de vida: la vida contemplativa y la vida activa. Desde siempre ha sido responsabilidad de los filósofos distribuir jerárquicamente, hacia arriba, la vida contemplativa, y hacia abajo la vida activa, en una actitud de hostilidad y retirada frente a los asuntos de la ciudad. En consecuencia, Arendt sólo puede rechazar toda identificación con el personaje del filósofo político, para preservar la pureza de su mirada dirigida hacia las cosas políticas mismas, sin los antojos de la filosofía.

a fines del siglo XVIII, la fuente de la ley ya no se encuentra en los mandamientos divinos, ni en las costumbres de la historia, sino en el hombre mismo y en la dignidad que le corresponde como tal. Estos derechos se proclaman 'inalienables' e 'indeducibles' de otros derechos, no sólo porque no necesitan más autoridad que la naturaleza misma del hombre para su establecimiento, sino porque todos los demás se basan en ellos: "Los derechos históricos fueron reemplazados por los derechos naturales, la 'Naturaleza' ocupó el lugar de la Historia y se supuso tácitamente que la Naturaleza resultaba menos extraña que la Historia a la esencia del hombre" (Arendt, 1974:376). Además de esta última, habría habido otra implicación de la que, según Arendt, los formuladores de la declaración sólo fueron conscientes a medias: en cierto sentido significaba una medida de urgencia en tiempos en que los individuos ya no estaban afianzados en sus territorios de nacimiento, y en los que parecía necesario garantizar una clase de derechos que hasta esos entonces no habían entrado en la esfera política y eran resguardados por fuerzas sociales, espirituales, o religiosas. Arendt señala una paradoja que, desde el comienzo, está implicada en esta declaración: el ser humano 'abstracto' al que se refiere no parece existir en ninguna parte, no sólo porque incluso los salvajes viven dentro de algún tipo de sociedad, sino porque la cuestión del disfrute o no-disfrute de los derechos humanos es indisociable de la relación que el individuo establece con la comunidad de la cual forma, o no, parte: "Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido definidos como 'inalienables' porque se suponían que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos" (Arendt, 1974:370). E. Balibar se refiere a esta proposición de la autora con la expresión "teorema Arendt", haciendo alusión a que la verdadera significación del argumento no es empírica —a saber, no se encuentra en afirmar que la evolución de los derechos del ciudadano y las consecuencias de las guerras y el imperialismo contradicen *de hecho* el ideal universalista de los derechos humanos— sino de *principio*: si los derechos humanos se destruyen toda vez que se destruyen los derechos del ciudadano, es porque aquéllos reposan sobre estos últimos, y no al revés. Esto explica el hecho de que los mismos apátridas y refugiados se hayan negado a reconocer una garantía no-nacional de sus derechos, no dejaran de reivindicar los mismos ya sea como alemanes, húngaros, polacos, etc., y estuviesen convencidos de que su garantía dependía de la soberanía emancipada del propio pueblo: "Los apátridas estaban tan convencidos como las minorías de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos como de que aquéllos garantizaban éstos. Cuanto más eran excluidos del Derecho en cualquier forma, más tendían a buscar una reintegración en lo nacional" (Arendt, 1974: 370).

### **3. Exterioridad de la ley y pérdida del derecho a tener derechos**

En base a estas consideraciones, Arendt concibe la pérdida del disfrute de los

derechos humanos como la situación en virtud de la cual un individuo o un grupo de individuos se encuentran al margen o fuera de la ley, esto es, de la única estructura que puede garantizar su cumplimiento. En este sentido, dicha situación también es caracterizada como una pérdida del *status político* o del 'derecho a tener derechos'. La autora caracteriza esta condición de la siguiente manera:

1- Son perseguidos que no constituyen una imagen vergonzosa para el gobierno perseguidor, y cuya completa inocencia o falta de responsabilidad es su mayor desgracia. Arendt hace referencia al modo en que un apátrida puede 'mejorar' su situación legal a partir de la ejecución de un delito: el delincuente es al menos una figura que está contemplada en el marco de la ley y a la que, como tal, le corresponden ciertos derechos.

2- Su desgracia no estriba en que se hallen privados de la libertad, o de la igualdad ante la ley: estriba en que no existe ley alguna para ellos, y en que nadie desea siquiera oprimirles, porque permanecen en la absoluta inexistencia política. Del mismo modo, su seguridad física (el hecho de estar alimentados por algún organismo benéfico) se sustenta en la contingencia de la caridad y no en el derecho, y la libertad que puedan encontrar en un campo de concentración para expresar sus opiniones, es la libertad de quien puede decir lo que le plazca puesto que sus opiniones carecen de significancia.

3- El trato que reciben de los demás no se corresponde con lo que hagan, hayan hecho, o dejen de hacer; los acontecimientos les sobrevienen de manera contingente y no guardan ningún tipo de vínculo con sus propias acciones. Por esta razón, una vez más, estos individuos se pueden beneficiar de la realización de un delito como instancia que los reinserta en el campo de la ley, y en virtud de la cual experimentan consecuencias que son correlativas al modo en que actúan.

4- La pérdida de sus hogares conlleva la imposibilidad de encontrar uno nuevo puesto que no hay lugar en la Tierra para ellos (punto en que se diferencian de los múltiples grupos que a lo largo de la historia se han visto forzados a migrar y abandonar sus hogares por razones políticas o económicas)<sup>4</sup>. Asimismo, la pérdida del status legal o de la protección del gobierno es una pérdida que atañe a *todos* los gobiernos, de todos los países.

Lo que se pone de relieve en el momento en que se identifica la pérdida que sufren los individuos que están privados de los derechos humanos con la pérdida del 'derecho a tener derechos' es, entonces, el hecho de que éstos no reciben su fundamento de ningún origen a priori susceptible de identificarse con la naturaleza del

---

<sup>4</sup>En *Nosotros, los refugiados*, Arendt afirma: "Un refugiado solía ser una persona obligada a buscar refugio por algún acto cometido o por sostener alguna opinión política. Bien, es verdad que nosotros tuvimos que buscar refugio, pero no cometimos acto alguno y la mayoría de nosotros nunca soñó con tener una opinión política radical. Con nosotros, el significado del término «refugiado» ha cambiado", Arendt, 2009:353).

hombre<sup>5</sup>, sino que es la acción política la que los instituye e inventa (lo cual equivale a decir que el derecho humano por excelencia se sustenta en la posibilidad de pertenecer a una comunidad, y que es, por tanto, la existencia al margen de la ley la que priva a estos grupos de un modo de vida humano). En referencia a esta cuestión, Balibar alude a que, tanto en *La condición humana (LCH)* como en *Sobre la Revolución*, Arendt no deja de insistir en la idea según la cual no existe libertad ni igualdad naturales que preexistan a la igualdad y a la libertad instauradas por instituciones que se sustentan en la *isonomía* –a saber, en la “institución *por o a través* de la que los individuos se confieren unos a los otros derechos en la esfera política, comenzando por el derecho a la palabra en pie de igualdad (*isègoria*), que permite reivindicar o legitimar todos los otros, y que se coagula en la figura antropológica concreta «derecho a tener derechos»” (Balibar, 2007:9)–. Para el autor, tal convicción sostendría una concepción relacional de los derechos en virtud de la cual éstos no son pensados como un ‘atributo’ o ‘característica’ de cada uno de los seres humanos existentes, sino como conquistas e invenciones concretas que se desenvuelven en el terreno de la historia: “los derechos no son ‘propiedades’ o ‘cualidades’ que los individuos poseen cada uno por cuenta propia, sino *cualidades que los individuos se confieren los unos a los otros* ; y es precisamente por ello que instituyen un ‘mundo común’ en el que éstos pueden ser considerados responsables de sus acciones y opiniones” (Balibar, 2007:8).

#### **4. Coincidencia entre los límites de la comunidad política y los de la Humanidad**

Ahora bien, ¿por qué no podría pensarse, tal como se supone desde la óptica de los inalienables derechos humanos, que estas declaraciones cobrarían su sentido en situaciones límites, justamente cuando un grupo de individuos pierde su status político? Lo que sostiene Arendt es, no sólo que, en los hechos, cuando esto sucede, no queda autoridad ni institución alguna que los garantice, sino también que, de manera profundamente paradójica, la pérdida de los derechos humanos sucede en el momento en que una persona se convierte en un ser humano *en general*, esto es, cuando pierde todas las características mediante las cuales se expresa en un mundo común (nacionalidad, profesión, opinión, etc.). El motivo radica en que lo que subyace a la pérdida de la existencia política, a saber, el hombre en su desnudez, no es la noble

---

<sup>5</sup>En lo que respecta al problema de la naturaleza humana, Arendt afirma en *La condición humana* que nosotros, capaces de definir las esencias de las cosas que nos rodean, no sólo no podemos hacer lo mismo con respecto a nosotros mismos, sino que tampoco podemos presuponer tan simplemente que tengamos una esencia/naturaleza del mismo modo en que las demás cosas la poseen. Por lo demás, si tal fuera el caso, sólo podría conocerla un dios que nos hubiese creado, capaz de responder a la pregunta “¿qué somos?” (y no “quiénes”). Según la autora, cada vez que se pretende definir dicha naturaleza, se termina por definir a una deidad: “el hecho de que los intentos de definir la naturaleza del hombre lleven tan fácilmente a una idea que de manera definitiva nos suena como ‘superhumana’ y, por lo tanto, se identifique con lo divino, arroja sospechas sobre el mismo concepto de «naturaleza humana»” (Arendt, 1998:25).

esencia/naturaleza humana -que ameritaría que un individuo sea tratado por otro como su semejante-, sino la cualidad que un individuo comparte con un salvaje (es decir, su mero *origen* humano): “Los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento (...) podrían ver sin los argumentos de Burke que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro” (Arendt, 1974:379). Desde esta óptica, las personas que pierden sus derechos humanos pierden, en realidad, todas sus cualidades y relaciones, excepto el hecho de ser humanos.

La dicotomía que subyace a esta argumentación de la autora -entre los aspectos de la existencia que forman parte y/o son resultado del artificio humano, y aquellos que conciernen a nuestra naturaleza original o inalterada- recrea la clásica distinción entre lo público y lo privado: una civilización desarrollada siente hostilidad hacia lo no-producido y naturalmente otorgado, puesto que remite a la esfera privada del mundo como aquella colmada por diferencias que no hacen más que señalar los límites de la actividad humana (esto es, como aquella que incluye los aspectos de la existencia en los que somos natural e irremediamente diferentes, y por ello suscitan odio y desconfianza). La esfera pública, al contrario, comprende todo lo que -susceptible de construcción o modificación- es fruto de la *praxis*, de la organización humana, y de la producción de igualdad: “Toda esta esfera de lo simplemente otorgado, relegada a la vida privada en la sociedad civilizada, constituye una amenaza permanente a la esfera pública porque la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia” (Arendt, 1974:380)<sup>6</sup>. Esta última constatación de Arendt constituye más que otra manera de afirmar lo que explicitamos anteriormente cuando se hizo alusión a que la igualdad y la libertad no son atributos o cualidades con las que nacemos, sino frutos de una acción en la que, como miembros de un grupo, nos concedemos derechos de manera recíproca.

Desde esta perspectiva, el peligro de los grupos que se ven obligados a vivir fuera de

---

<sup>6</sup>En *La condición humana (LCH)* la autora describe las significaciones adquiridas por la esfera privada y por la esfera pública en la tradición del pensamiento político occidental; este punto nos permite comprender de manera más cabal la forma en que caracteriza a los apátridas, como seres que, al estar desprovistos de las distinciones que atañen al mundo común, remiten a lo absolutamente otro/privado como amenaza del orden público. En el pensamiento griego existe una oposición directa, dos órdenes de existencia diferentes, entre la organización política (pública) y la asociación natural que corresponde al hogar y la familia (privada): en esta última los hombres viven juntos como consecuencia de sus necesidades y limitaciones, y una forma de autoridad basada en el gobierno, e incluso en la violencia, es posible porque se teje una relación desigual entre sus miembros; el ámbito de la *polis*, en cambio, es el ámbito de la libertad en el que cada quien se relaciona con los demás como con sus iguales - igualdad que, por supuesto, no estaba ligada a la idea de justicia, y suponía una mayoría ‘desigual’ que no tenía lugar en la escena política-. Según Arendt, a través de la Edad Media (en la cual se devalúa fuertemente la esfera pública en pos del crecimiento del ámbito privado) y la Modernidad (en la cual se introduce la dimensión social, con la ‘transformación’ de los intereses privados en intereses públicos), esta distinción tan clara en el pensamiento político antiguo entre la esfera privada y pública, se vuelve progresivamente difusa hasta tornarse inexistente.

ley, radica en que se han convertido en *nada más que seres humanos*. Han perdido todas sus cualidades políticas distintivas para convertirse en *simple existencia*, esto es, en lo que es naturalmente otorgado y, por ello, *profundamente otro* (como encarnación de la diferencia que supone una vida no mediatizada/no-política/o absolutamente privada)<sup>7</sup>. En esta instancia, Balibar observa un punto de radicalidad en el planteo de Arendt en virtud del cual, según su opinión, no debería ser inscripta en una tradición simplemente institucionalista. En efecto, el núcleo de su idea no es meramente que la institución crea los derechos y que, por ende, al margen de ésta los individuos no tendrían más que los atributos que les han sido naturalmente otorgados; sino que –en virtud de que la concepción universalista de la ciudadanía que defiende el sistema Nación-Estado, hace que la única forma de privar a alguien de los derechos sea excluyéndolo de la humanidad-, *por fuera de la institución no hay seres humanos*. Por este motivo, el autor afirma que no hay en Arendt nada parecido a una relativización de la idea de derechos humanos (o del vínculo entre los derechos y la humanidad). Se trata, al contrario, de un *refuerzo* de esta asociación en el que se muestra que son las instituciones las que, históricamente, crean lo humano: “Arendt no busca «relativizar» la idea de derechos (o de derechos humanos), sino inversamente, tornarla indisociable e indiscernible de una construcción de lo humano que es el efecto interno, inmanente de la invención histórica de las instituciones políticas. Con todo rigor, se debería afirmar que los seres humanos «son sus derechos», o existen *por o a través* de ellos” (Balibar, 2007:9).

En este mismo sentido, E. Tassin alude a que la fórmula arendtiana sobre el ‘derecho a tener derechos’ restituye a la humanidad su significación política y supera la antinomia del hombre y del ciudadano presente en el seno mismo de la Declaración de 1789<sup>8</sup>, porque se refiere, ni más ni menos, que al “derecho a ser hombres”, esto

<sup>7</sup>El modo en que Arendt caracteriza la forma de vida de los apátridas como aquella que se basa en la *simple existencia* (*zoé*), también se esclarece a la luz de lo que, en *LCH*, establece como las diferentes modalidades de la *vita activa*. La *vita activa* comprende tres tipos de actividades que la autora denomina labor, trabajo, y acción. Con la *labor* se hace referencia a la vida misma, esto es, al aspecto biológico de la existencia en virtud del cual un organismo crece, se alimenta, y se dirige finalmente hacia su propia decadencia; al parecer, éste es el modo de vida al que la autora se refiere cuando indica que, al haber perdido todas sus cualidades políticas distintivas, los apátridas/refugiados se convierten en *nada más que humanos*. El *trabajo* remite a aquella actividad no-natural de la existencia, mediante la cual el hombre crea el mundo artificial de cosas que lo rodea (mundanidad). La *acción* es la única actividad que no necesita de la mediación de la materia, y presupone el único aspecto de la condición humana que es condición de toda vida política: la pluralidad o el hecho de que los hombres vivan entre hombres.

<sup>8</sup>E. Tassin se refiere a esta antinomia, reiteradas veces señalada a propósito de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de la siguiente manera: “o bien, este hombre es tomado anteriormente a cualquier institución política, en una especie de estado natural, y los derechos llamados del hombre no son entonces del ciudadano (...) o bien, este hombre es considerado según sus determinaciones sociales, resultantes de la comunidad histórica a la cual él pertenece: es entonces ciudadano de un Estado, tiene derechos por este concepto, y dichos derechos debidos a su ciudadanía no son los derechos del hombre en general, sino derechos de ciudadanos sometidos a un Estado particular” (Tassin, 2009: 129). Esta ambigüedad es la que ha llevado a interpretar la Declaración en una clave liberal e individualista (los derechos del hombre son los del individuo particular que éste



es, a ser declarados como seres detentores de derechos. Según el autor, si el solo hecho de pertenecer a la especie humana no es lo que hace de un ser un humano (sino el derecho a nombrarse como tal por el hecho de pertenecer a una comunidad, esto es, el derecho fundamental a ser ciudadano de un Estado), es porque la humanidad no tiene otro fundamento más que el derecho que los hombres se reconocen a *tener derechos* y exigir su cumplimiento. Estar privado de dicho derecho es ser apátrida porque el mundo “es para los mortales una vivienda solo si los acoge y si los reconoce en él: solo si es una “patria”, es decir, una comunidad de acogida estructurada y garantizada por el derecho, un remanso político y no solamente un consuelo cultural o moral (...) La solidaridad cultural y la cortesía moral que nos unen forman un lazo humano en el sentido antropológico; no constituirían jamás un lazo humano en el sentido político” (Tassin, 2009:127).

### **5. Dimensión dialéctica y creativa de la política**

El apartado anterior culmina haciendo alusión a una contradicción o ambigüedad fundamental: ¿cómo es posible que sean las mismas instituciones que hacen humanos a los sujetos a través de la concesión recíproca de derechos, las que puedan destruirlos o impedir su ejercicio? En efecto, si la clave y la radicalidad de la propuesta de la autora están dadas por la afirmación según la cual las instituciones no sólo crean el derecho, sino la humanidad misma (en el sentido en que fue anteriormente explicado), ¿qué quedaría por decir allí cuando hemos sido testigos de los diversos momentos de la historia moderna en que “el Estado-nación ha garantizado y suprimido alternativamente y de una manera violentamente contradictoria” (Balibar, 2007:8) el derecho de muchos individuos a tener derechos? Esta antinomia es la que, de diferentes maneras, no deja de estar presente en el planteo general de Arendt sobre los derechos humanos y que, en términos de Balibar, consiste en lo siguiente: la conjugación de una crítica radical al fundamento antropológico, con una defensa inflexible de los derechos humanos que se ha de situar en el centro de la construcción democrática (“¿Cómo negar, por un lado, aquello que se pretende poner en práctica por el otro?”, Balibar, 2007:2).

El autor hace alusión al modo en que han sido interpretados estos problemas por muchos comentaristas contemporáneos, asumiendo una clave de lectura que detecta en el planteo de Arendt el *sin fondo* o ausencia de esencia metafísica a la hora de pensar la política. De esta manera, adhiere al tipo de perspectivas que han señalado, en relación a los derechos humanos, el hecho de que “no pueden concebirse como un *origen a reencontrar* (o a restaurar) (...), sino únicamente como una *invención* (...) o como un comienzo *continuo (arché)*” (Balibar, 2007:4). En todas estas discusiones, por tanto, se pondría de relieve el institucionalismo que sí cabe atribuir a Arendt: tal como ya fue afirmado, los derechos no reciben su fundamento de ningún origen a priori, son las revoluciones las que inventan e instituyen lo humano, permitiendo “la

---

opone a la potencia del Estado), o desde una óptica que niega la validez política de los derechos humanos, como una ficción especulativa que es pisoteada diariamente por los poderes.

entrada de lo universal en la historia” (Balibar, 2007:4).

No obstante, y si bien acuerda con estas lecturas, Balibar considera que es necesario dar un paso más en la interpretación de la autora, que apunta a advertir una dialéctica de los contrarios en el seno de la práctica política, tal como la concebiría Arendt. Según el autor, y a raíz del modo en que interpreta la introducción, en *LCH*, de un pasaje de las *Historias* de Heródoto en que el personaje Ótanes (que en la escena del diálogo apuesta por la isonomía) enuncia luego su propio ideal político según el cual ‘no desea obedecer ni ser obedecido’, es necesario reflexionar sobre el sentido que adquiere este ‘momento anarquista’ en la concepción arendtiana de lo político (sin que, por supuesto, ello signifique tildar a la autora de anarquista, afirmar que plantee una continuación entre anarquía y democracia, ni mucho menos). Lo que propone Balibar es pensar que la institución política incluya en su *indeterminado* origen una instancia impolítica o anárquica cuya constante reactivación haga de dicha institución una institución propiamente *política*; es decir, que la articulación con su contrario sea lo que constituya lo político en sí mismo, y que, por ende, un momento de disidencia forme parte del proceso de instauración del derecho: “la autora no se contenta con designar la institución como fuente del derecho positivo, sino que ve en ello una construcción de lo humano en tanto que tal, estimulando la idea de una política de los derechos humanos en la que la disidencia -en su forma moderna de la “desobediencia cívica”- llega a convertirse en la piedra angular de la reciprocidad fundadora de derechos” (Balibar, 2007:4).

Balibar hace referencia a que por ‘desobediencia civil’ Arendt no entiende una reacción subjetiva basada en la conciencia individual, sino que habla de organizaciones de minorías, e incluso de ‘movimientos de masas’, que “suscitan problemas de orden público y de reconocimiento del poder del Estado” (Balibar, 2007:12). Por otro lado, alude a que se trata de movimientos que, con objetivos/motivos precisos, desconocen la autoridad que se ejerce en forma vertical, “para re-crear las condiciones de un *consentimiento libre* a la autoridad de la ley” (Balibar, 2007:12), reforzando la legalidad en lugar de debilitándola (o ‘defendiendo la ley contra sí misma’)<sup>9</sup>. A esta última afirmación subyacen dos presupuestos: 1) que para la autora, tal como lo demuestra la historia de las democracias, sin posibilidad de desobediencia no hay legitimidad en la obediencia (aunque, por supuesto, la obediencia y la desobediencia no son equiparables y no podrían ser nunca puestas en un mismo plano por la institución); y 2) que, a diferencia del institucionalismo clásico de Kelsen, Arendt hace una distinción entre ‘orden jurídico’ y ‘orden estatal’<sup>10</sup>.

<sup>9</sup>Balibar también hace referencia al hecho de que, en el pensamiento de Arendt, tiene un lugar importante la reflexión en torno al *riesgo político* (y no meramente legal) que implica toda desobediencia cívica, esto es, el riesgo de juzgar erróneamente la coyuntura política y las relaciones de poder presentes en ella, “de manera que la intención de recrear la continuidad de la politeia o de las condiciones de existencia del ciudadano «activo», podría bien transformarse en su contrario” (Balibar, 2007:12).

<sup>10</sup>Si se afirma que Arendt opera una distinción entre ordenamiento jurídico y ordenamiento estatal que es inexistente en el institucionalismo clásico es porque, a una perspectiva que no rechaza la posibilidad

Ahora bien, si el análisis del momento anárquico presente en la concepción que tiene Arendt de la política es útil o necesario para reflexionar acerca de su discurso sobre los derechos humanos, es porque nos ayuda a situar, en el marco de dicha concepción, el modo en el que concibe la defensa de estos últimos. La identificación de los derechos humanos con una *práctica* que se deriva de la falta de fundamento metafísico-antropológico (y, por ende, del carácter históricamente aleatorio que adquieren estos derechos), se inscribe en la idea según la cual el nacimiento de la igualdad y de la libertad en la esfera pública, tiene lugar a partir de un doble movimiento de institución y deconstrucción de lo político. En virtud de estas consideraciones, anteriormente se afirmó el papel clave que adquiere la instancia de disidencia en la reciprocidad fundadora de derechos:

“Esto nos conduce a reinterpretar la ausencia de fundamento o el “sin fondo” de los derechos no sólo en tanto que tesis lógica, sino como una tesis práctica, política en sí misma (...) Toda construcción política implica una articulación con su elemento contrario (que podríamos denominar “impolítico”), y por tanto -al menos virtualmente- una recreación permanente de lo político a partir de su propia disolución; y a fin de cuentas una imposibilidad práctica de separar de una vez por todas la construcción de lo humano a través de la institución política de su destrucción o deconstrucción (que resulta en particular del hundimiento histórico de la institución, e incluso a veces de su funcionamiento más cotidiano, o más “banal”)” (Balibar, 2007:5).

Si bien no puedo abordar cabalmente este problema, puesto que no es objeto de este escrito trabajar la cuestión de la desobediencia civil, la reflexión sobre el momento anárquico de la política (o la dialéctica de los contrarios inscrita en su propia práctica), constituye una hipótesis de trabajo que, con la posibilidad de rastrear el modo en que Arendt concibe la desobediencia cívica en muchos textos/artículos/entrevistas que este escrito no aborda, puede ayudar a pensar la dificultad o ambigüedad que Balibar

---

de que la desobediencia civil pueda redundar en un fortalecimiento de la ley, subyace el reconocimiento de que en las instituciones estatales no siempre se realiza la legalidad o el espíritu de la ley, y que, por ende, puede ser necesario ‘recrear las condiciones de un consentimiento libre a la autoridad de la ley’ (allí cuando la legitimidad es entendida como la ‘probabilidad de obtener la obediencia’). Dicha ‘recreación’ supone, por supuesto, la desobediencia cívica a la que se aludió como una defensa de la ley contra sí misma. A su vez, la distinción entre ‘orden jurídico’ y ‘orden estatal’ remite a la distinción que, en Arendt, habita al interior del término ‘constitución’. Para el autora, este último pertenece originariamente al campo de la teoría política, y hace referencia al acto de libertad en virtud del cual se instituye un nuevo orden político; sólo después se desplaza al ámbito del discurso jurídico donde designa el documento en el que quedan plasmadas las reglas de dicho ordenamiento político, y no a la inversa: “La tradición constitucionalista (la del derecho constitucional) parece olvidar a menudo tal distinción a partir de la apropiación del término operada por el derecho moderno, en torno de ese documento (...) y de las bases, los mecanismos y los procedimientos institucionales que él instituye” (Raffin, 2017: 137).

observa en el discurso que articula la autora sobre los derechos humanos. En efecto, si en determinados casos la desobediencia puede reforzar el orden legal a través de la modificación de determinadas condiciones por otras que hagan de la obediencia un consentimiento *libre y probable*, es posible pensar que, para Arendt, tal haya de ser una de las vías para hacer de la lucha por los derechos humanos, una lucha específicamente *política* (y no meramente social o humanitaria): “El problema ‘insondable’ por definición (constantemente objetado a Arendt) y tratado por ella como un desafío que pone a prueba la verdad de las democracias, es incorporar a la institución su «contrario»: instituir la desobediencia como recurso último frente a la ambivalencia del Estado, que lo convierte en detractor de las libertades y las *vidas*, al mismo tiempo que en su «garante»” (Balibar, 2007:14).

## 6. «Ciudadanía *diaspórica*», ciudadanía *en el mundo*

La lectura que hace Balibar de Arendt en torno al problema de los derechos humanos, se inscribe en un planteo más general en virtud del cual el autor advierte la existencia de un vínculo problemático e indisoluble entre ciudadanía y democracia que adquiere la forma de una tensión permanente e irresoluble entre los dos términos, y se materializa en una serie de problemáticas que atañen a la relación entre los individuos, la comunidad, y el espacio o territorio. Esta antinomia presente en el centro de dicha relación constituiría en sus formas históricas el problema fundamental de la filosofía política y el motor de las transformaciones de la institución política.

Desde esta óptica, analiza en *Ciudadanía* la relación que esta guarda con la exclusión social, como una de las vías a través de las cuales se manifiestan los diversos límites que, desde el punto de vista histórico, han obstaculizado su progreso en tanto que conquista democrática, reconstruyendo la relación paradójica que existe entre un concepto de ciudadanía universalizado -puesto que se basa en principios universales y trasciende diferencias políticas y culturales- y ciertas formas de exclusión que le son constitutivas y contradictorias. Si bien aquí no podemos desarrollar dicho análisis, es necesario tener presente que esa relación contradictoria que la ciudadanía guarda con ciertas formas de exclusión que le son constitutivas, y, por ende, también con la democracia, lleva al autor a afirmar que esta última no puede ser pensada como un modelo con formas institucionales inmutables, ni como una forma de Estado. Siguiendo a Rancière, sostiene que la democracia está siempre por debajo y más allá de dichas formas: es, por un lado, la igualdad innegable que hace de fundamento aunque dicha igualdad se halle necesariamente olvidada en el reparto de lo sensible; y es, por otro, la única referencia en virtud de la cual un sistema político puede legitimarse a sí mismo, esto es, un momento de aceptación de la constitución por parte de los ciudadanos<sup>11</sup>. Desde esta óptica, la democracia se concibe como una *práctica*

---

<sup>11</sup>En Rancière, la referencia a la democracia como el fundamento igualitario y, al mismo tiempo, reprimido u olvidado en el reparto de lo sensible, ha de entenderse en el marco de una serie de conceptualizaciones. Por un lado, el rol que desempeña la igualdad como fundamento, se explica del siguiente modo: “La desigualdad de un orden social siempre se basa en una igualdad (...) que hace que

destinada a conquistar e inventar nuevos derechos (además de preservar los ya establecidos), que ha de ser creada y recreada colectivamente, con el objeto de que los fundamentos (igualitarios) reprimidos y olvidados vuelvan a tener lugar en el espacio público: “la democracia, entendida de una manera radical, no es el nombre de un régimen político, sino solo el nombre de un proceso que podríamos llamar tautológicamente la ‘democratización de la democracia’ (o de lo que dice representar un régimen democrático), y por lo tanto el nombre de una lucha, una convergencia de las luchas por la democratización de la democracia” (Balibar, 2012:15).

A esta concepción de la democracia que Balibar comparte con Rancière subyace la idea de que el conflicto es irreductible en la escena política; a su vez, es compatible con la forma en que entiende lo político a través de Arendt: una construcción que presupone un momento de articulación con su contrario, esto es, un momento ‘impolítico’ o de desconstrucción de lo político. En el sentido en que versan estas consideraciones, y en virtud de la relación ambigua y conflictiva que guarda con la democracia, se ha de tener presente que la ciudadanía no es una sustancia fija e inmutable, conquistada de una vez y para siempre, sino una sustancia virtual -que en ocasiones puede ser negada-, y un terreno de luchas que apunta a su conservación y ampliación: “Esto demuestra que no hay algo así como un consenso sobre la democracia: la democracia real está basada necesariamente en el conflicto (...) incluso si tiene que hacerse una distinción entre los conflictos políticos y la guerra civil o, como Chantal Mouffe (2005) lo expresa provisionalmente, entre agonismo y antagonismo, entre el adversario político y el enemigo interior” (Balibar, 2012:26).

Ahora bien, ¿cómo pensar la práctica democrática, entendida como una conquista, invención, o preservación de derechos, para el caso de aquellos individuos que se hallan en el límite de lo que Balibar (ampliando la fórmula arendtiana) denomina el

---

sea impensable fundar y pensar una sociedad política sin una igualdad en última instancia de los seres hablantes. Y, al mismo tiempo, esa posición igualitaria se encuentra constantemente contrariada, reprimida en la constitución del orden político y social” (Rancière, 2011:105). Ahora bien, el reparto de lo sensible -entendido como la distribución de los cuerpos y las voces en espacios y tiempos asignados- que niega dicha igualdad, ha de ser comprendido en el marco de lo que el autor entiende por ‘policía’: “La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Pero para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Rancière, 1996:44). La ‘política’, en cambio, adviene siempre como un exceso en relación al orden policial porque lo desmiente al salirse de la repartición habitual de los lugares y los poderes. En este sentido, se la define como aquella actividad que “que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar (...) es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante” (Rancière, 1996: 45).

‘derecho a luchar por los derechos’? Dicha situación límite, que incumbe principalmente a los casos de ‘exclusión global’, se concibe como “una frontera simbólica y material entre los derechos mínimos (o de resistencia) y una negación directa de los derechos” (Balibar, 2012:19), y atañe a aquellos grupos que son desplazados de los territorios en los que se les conceden derechos a los ciudadanos -hacia campos de refugiados, por ejemplo-, o enviados de retorno a lugares en los que la ciudadanía carece de todo contenido real. Para Balibar, el planteo de una alternativa a este problema ha de tomar, sin dudas, la forma de una democratización del control de las fronteras, y una lucha contra las formas represivas mediante las cuales los Estados del norte regulan su cruce por parte de refugiados y trabajadores del sur, “librando una guerra secreta contra los inmigrantes ilegales al amparo de las operaciones policiales de control fronterizo” (Balibar citando a Dal Lago y Mezzadra, 2012:21)<sup>12</sup>. Pero esto no significa que apueste por la ausencia de regulación: según el autor, es necesario admitir que la imposición de determinados límites a la libertad redundaría en el disfrute de sus beneficiarios, y que la ausencia total de control en las fronteras, lejos de producir una mayor libertad, derivaría en lo que Deleuze denomina una ‘sociedad de control’, perdiendo nuestro derecho al anonimato: “Si no hubiera fronteras institucionales, las personas podrían tener la obligación de llevar pulseras electrónicas y sus movimientos podrían ser objeto de seguimiento permanente” (Balibar, 2012:23). No obstante, si bien las regulaciones de la libertad son necesarias, éstas no pueden contradecir abiertamente la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 en la que se incluye el derecho a la libre circulación, residencia, y adquisición/cambio de la nacionalidad.

Según Balibar, que no pretende adoptar una perspectiva cosmopolita ni promover la idea de un ‘ciudadano *del* mundo’, se trata, no de suprimir por completo el control fronterizo y conceder ilimitadamente la ciudadanía a todos los residentes extranjeros, sino de “imaginar una nueva noción de ciudadanía en tanto que reciprocidad de derechos y deberes entre los sedentarios y los inmigrantes o nómadas” (Balibar, 2012:23), constituyendo el pueblo, no algo preestablecido, sino algo que es objeto de una permanente re-creación que tiene lugar a través de la invención de nuevos derechos y prácticas. En el escenario del mundo actual, caracterizado por el flujo de información, bienes y personas, el ciudadano ha de ser entendido, no como un ‘ciudadano del mundo’, sino como un *ser de relación*, circulante o no, entre Estados y

<sup>12</sup>E. Tassin en un artículo que busca analizar las similitudes y diferencias entre los modos en que Rancière, Foucault, y Arendt conciben el proceso de subjetivación política, señala el hecho de que, para Rancière -a diferencia de Arendt-, las luchas de los ‘sin papeles’ o ‘inmigrantes clandestinos’ jamás puede transformarse en una subjetivación de este tipo. La razón de ello estaría dada porque esas luchas no pueden ser universalizables, están ‘contaminadas’ por la particularidad en virtud de la cual los inmigrantes jamás pueden hablar en nombre de cada uno y de cualquiera. Tassin interpreta este gesto de Rancière como la persistencia, en su pensamiento, de la figura del proletariado *universal* y, por ende, de la idea de un ‘sujeto de la historia’. Dicha persistencia constituiría una carencia u obstáculo en el corazón mismo de la noción de subjetivación política, atravesada por el afán de des-identificación y singularización (Tassin, 2012:48).

territorios. En este sentido, el autor apuesta a una 'ciudadanía diaspórica' (o ciudadanía *en* el mundo) y no a una 'ciudadanía nómada' (o ciudadanía *del* mundo), en un gesto que busca, no su ampliación global y absoluta, sino "una cantidad cada vez mayor de prácticas y derechos cívicos (...) en el complejo sistema de espacios y movimientos que forman la realidad de lo que llamamos el mundo" (Balibar, 2012:23).

## 7. Reflexiones finales

Lo que se intentó hacer a lo largo de todo este escrito fue reflexionar sobre el modo en que debemos concebir y posicionarnos frente a la problemática de los derechos humanos, desde una perspectiva que intenta restituirles su dimensión política. Este propósito supuso retomar el modo en que Arendt concibe la problemática de los derechos humanos y de la acción política, desde una óptica que advierte en la lucha por estos últimos, no sólo la necesidad de partir desde un punto de vista no metafísico o *ius naturalista* (esto es, que no haga de la naturaleza humana su fundamento), sino también la necesidad de reconocer la instancia 'impolítica' o de disidencia que ha de comportar dicha lucha, toda vez que se haya reconocido que los seres humanos *son* los derechos que, aleatoriamente, las instituciones les han concedido y negado (Balibar). En este sentido, también se intentó restituir el carácter conflictivo que es inherente a la idea de una ciudadanía activa, y situar la noción de ciudadanía en general en una relación problemática e irresoluble con la democracia (en virtud de la cual, a través de la historia, ha cobijado en sí misma diferentes tipos de exclusiones que han obstaculizado su avance democrático). Esta misma perspectiva es la que nos provee la concepción que estos autores (Arendt, Ranciere, Balibar) poseen de la democracia: como un proceso, y no una forma de gobierno, constante e interminablemente dirigido hacia su propia democratización.

En la actualidad, el problema de los derechos humanos es afrontado mayoritariamente por organizaciones no gubernamentales e instituciones benéficas y humanitarias que reclaman por los derechos de aquellos que son social y políticamente excluidos, y trabajan en la asistencia y realización de acciones solidarias dirigidas a proveerles los medios de subsistencia. No obstante, el carácter no-político de sus acciones hace de éstas un paliativo necesario que no logra constreñir a los Estados a asumir las obligaciones que les corresponden en esta materia. Ante este escenario, diversos autores asumen diferentes posturas que oscilan entre la localización de la solución de estos problemas al interior de cada Estado nacional, y la apertura de las fronteras, desde una visión cosmopolita.

Seyla Benhabib afirma que el cosmopolitismo legal es actualmente "la promesa de un mundo por venir", articulando una relectura de las normativas internacionales que intenta conjugar aspectos universalistas y particularistas, donde se mantenga la autonomía democrática de los Estados-nación, pero asentada en una política transnacional de los derechos. En su acercamiento a esta problemática vislumbra que estamos asistiendo a un 'efecto de desagregación' de los diferentes componentes de la ciudadanía (identidad colectiva y derechos sociales y políticos) que es producto de

procesos de unificación, por un lado, y del auge del multiculturalismo, la inmigración y los separatismos culturales, por otro. De este modo, tienen lugar una serie de factores que cuestionan el nexo entre nacionalidad y ciudadanía que ha estado en la base del desarrollo del Estado nacional moderno, “en el sentido de que no hay una coincidencia exacta entre quienes comparten la identidad cultural que históricamente ha dotado de legitimidad al Estado nacional, quienes gozan de derechos políticos y quienes se benefician de las prestaciones del Estado de bienestar” (Innerarity Grau, 2007:181). Ante este escenario, la autora afirma que es necesario abandonar los modelos ficticios de ‘sociedades cerradas’ de las teorías clásicas de la ciudadanía, para replantearnos los criterios de acceso a ésta, y las oportunidades que deben reservarse a los ciudadanos. Según Benhabib, debemos tender, de manera progresiva, hacia una concepción ‘flexible’ de la ciudadanía y hacia una concepción ‘dispersa’ de la soberanía, en virtud de la cual la ciudadanía no continúe reconociéndose a partir de criterios pasivos (como el territorio o el grupo étnico en el que se nace), sino a partir de lo que las personas hacen y del modo en que participan en la sociedad civil: “Puesto que la protección de los derechos humanos ha estado tradicionalmente en manos del Estado nacional, un Estado cuya legitimidad depende cada vez menos de una identidad cultural homogénea que marca los límites entre nosotros y los otros, es preciso «repensar la pertenencia», de tal manera que ésta no quede necesariamente ligada a la comunidad cultural, sino que atienda a la porosidad de las fronteras y a los procesos de redefinición de las identidades que tienen lugar por el contacto mutuo en un contexto de creciente movilidad transnacional” (Innerarity Grau, 2007:181). En lo que concierne a las políticas de la identidad en relación al problema de la ciudadanía, la autora afirma lo mismo que afirma en relación al problema de la diversidad entre las culturas: debemos dejar de esforzarnos por preservar la presunta pureza de algo que es impuro; el conflicto y el diálogo son algo intrínseco a cada una de las culturas, de la misma manera en que la permeabilidad y el desdibujamiento son algo intrínseco a las fronteras.

El jurista L. Ferrajoli, que también hace alusión a la contradicción existente entre el universalismo de los derechos fundamentales y su realización en los límites del Estado a través de la ciudadanía, apuesta por un constitucionalismo global en el que se colmen las lagunas legales que hacen que el diseño universalista aun carezca de garantías: según el autor, es necesario limitar verdaderamente el poder de los Estados en la esfera internacional, y superar la ciudadanía desnacionalizando los derechos humanos, aunque éste sea un objetivo que sólo pueda darse a largo plazo. Desde la perspectiva de Balibar en relación a estos planteos cosmopolitas, sería preciso preguntarse si el abandono de la ciudadanía o, mejor dicho, su ampliación absoluta más allá de los límites del Estado -en caso de que ello fuese posible-, terminaría con el problema que, de diferentes maneras, padecen muchos individuos. Sin dudas, la posesión efectiva de los derechos formales por parte de todos los individuos es un aspecto determinante y fundamental, una conquista tras la cual es necesario ir. Pero si bien Ferrajoli -como también Benhabib- tienen buenas razones para confiar en el



poder transformador de la esfera jurídica, podemos suponer que hay problemáticas cuya resolución no se agota en el campo del derecho: ¿qué habría que pensar, por ejemplo, con respecto a los ciudadanos franceses extranjeros que no logran insertarse en la sociedad a pesar de estar respaldados por los derechos a los que los habilita su pertenencia a la nación francesa? Sin ánimos de reconstruir la clásica distinción entre la posesión formal y material de un derecho, es necesario admitir que dicha posesión está profundamente condicionada por el conjunto de prácticas y representaciones que están vigentes en la sociedad, y limitan de manera real el goce de los derechos que se poseen (“la categoría de exclusión (...) no describe una situación jurídica formal, sino una articulación concreta de los efectos combinados de ciertas representaciones, de las condiciones sociales y de las prácticas políticas. Los derechos oficiales existen; pero lo que importa al final es la plena autonomía en el ámbito de la acción pública, en los debates y los conflictos”, Balibar, 2012:19). Esto remite al problema de la ambigüedad constitutiva que Balibar detecta en la relación inclusión/exclusión, a saber, que hay exclusiones que se dan *al interior* de la sociedad y que, por tanto, es necesario pensar estas categorías de manera correlativa, más que como unidades excluyentes y estancas. Es lo que, de algún modo, Ferrajoli reconoce al advertir, explícitamente, la fractura interna de la ciudadanía en diferentes tipos de ciudadanías que generan nuevas diferenciaciones, e, implícitamente, el hecho de que ciertos individuos no están completamente excluidos, pero tampoco completamente incluidos.

Por otro lado, sería necesario pensar qué hacer con el rol activo que juegan los ciudadanos mismos en la discriminación y exclusión de ciertos individuos, y con todo aquello que parece desenvolverse en el terreno de las prácticas y del sentido común, más que en el del derecho. Si la exclusión es, por así decir, algo intrínseco a una comunidad política porque la idea de pertenencia sólo se puede experimentar en contraste con la figura del *otro* en una relación que no siempre supone la reciprocidad, entonces hay que analizar qué tácticas o principios de acción política promueven la alteración o modificación de las relaciones de poder entre los individuos. El desafío consiste en ofrecer una solución urgente a problemas concretos como el derecho a la circulación y a la residencia, pero también en advertir cuáles son las nuevas formas - internas y externas- de violencia, y cuáles las estrategias de acción que habilitan a nuevas posibilidades de reconocimiento. Según Balibar, sin estas dos directrices de lucha, en lugar de avanzar hacia un universalismo lo más “igualitario” como sea posible continuamos con una administración transnacional de las violencias y de las discriminaciones. Asimismo, el autor no descarta pensar en la posibilidad, aún lejana, de que las organizaciones supraestatales adquieran un carácter verdaderamente democrático, en virtud del cual se garantice la regulación de los conflictos de la humanidad según un principio de reciprocidad, de manera similar a la que Derrida ve en la *democracia por venir* la posibilidad de crear un espacio jurídico-político internacional que pueda inventar una nueva distribución de la soberanía. Los análisis y las constataciones realizadas hasta aquí nos proveen una clave de

lectura para aprehender la noción de ciudadanía como un espacio conflictivo, y delinear un cuadro general de los principales desafíos que ésta enfrenta en la actualidad. En mi opinión, la fecundidad del planteo de Balibar -y del modo en que éste lee a Arendt- está dada por el hecho de que, la forma en que el autor concibe la relación entre la ciudadanía y la democracia (y, por ende, la relación entre la ciudadanía y determinadas formas de exclusión), nos provee un esquema interpretativo dinámico que no detecta en la exclusión un fenómeno unívoco, sino un fenómeno susceptible de adquirir distintas materializaciones que dependen de las determinaciones específicas (extranjería, raza, clase, etc.) que tensionan la ciudadanía, de allí que sea posible hablar de 'exclusiones interiores'. Dicha modalidad interpretativa es la que también nos advierte sobre las dificultades que pueden subsistir en los modelos que se posicionan frente a este problema a partir de la ampliación absoluta e indiscriminada de la ciudadanía.

No obstante, el aspecto más problemático en torno a este planteo consiste en pensar qué formas concretas puede adquirir la ampliación y la proliferación de las prácticas cívicas a la que Balibar se refiere mediante el concepto de 'ciudadanía diaspórica' -y a partir de la cual el pueblo puede ser objeto de una permanente re-creación con respecto a sí mismo que tienda a la inclusión de actores previamente excluidos-, no en los casos de 'exclusiones inclusivas', sino en los casos en los que la condición migrante de determinados individuos los obliga a permanecer en el límite entre el ejercicio del mínimo 'derecho a luchar por los derechos' y la llana exclusión o inexistencia política. El escenario global actual, y el tipo de exclusión que sufren ciertos extranjeros, plantean un gran desafío a la teoría política contemporánea y al modo en que ésta concibe la acción desde una perspectiva de la resistencia, al mismo tiempo en que señala el requerimiento de que los Estados tomen medidas urgentes y concretas destinadas a garantizar la protección de los derechos humanos, la regularización de todas las personas que se encuentren en su territorio, y la democratización del control de las fronteras.

Recibido: 15/04/2018

Aprobado: 03/12/2018

### **Bibliografía**

AGAMBEN, G. (2003), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Ed. Pre-Textos, Valencia.

ARENDT, H. (1974), *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Ed. Taurus, Madrid.

ARENDT, H. (1988), *Sobre la revolución*. Trad. Pedro Bravo. Ed. Alianza, Madrid.

ARENDT, H. (1998), *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Ed. Paidós, Barcelona.

ARENDT, H. (2009), «Nosotros, los refugiados», en *Hannah Arendt. Escritos judíos*.

- Edición de Jerome Kohn y Ron M. Feldman. Trad. Ed. Paidós, Barcelona, 353-365.
- BALIBAR, E. «Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el 'derecho a tener derechos' y la desobediencia cívica», en *Erytheis* nº 2, noviembre 2007, 1-23.
- BALIBAR, E. «Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía», en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* nº 48, 2012, 9-29.
- BALIBAR, E. (2013), *Ciudadanía*. Trad. Rodrigo Molina Zavalía. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- BENHABIB, S. (2007), "Con Arendt, contra Arendt". Entrevista con Manuel Cruz, Letras Libres, abril 2007, [www.letraslibres.com/mexico-espana/arendt-contra-arendt-entrevista-seyla-benhabib](http://www.letraslibres.com/mexico-espana/arendt-contra-arendt-entrevista-seyla-benhabib)
- FERRAJOLI, L. «Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global», en *ISONOMÍA No 9*, octubre 1998, 173-184.
- INNERARITY GRAU, C. «Seyla Benhabib. Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global», en *Revista Reis*, nº120, 2007, 177-195.
- RAFFIN, M. "La constitución del orden político en Hannah Arendt y en Giorgio Agamben: un análisis contrastivo", en *AUFKLARUNG, Joao Pessoa*, v. 4, nº3, 2017, 135-146.
- RANCIÈRE, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. Horacio Pons. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- RANCIÈRE, J. «Xenofobia y política. Entrevista con Yves Sintomer». En *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Trad. Javier Bassas Vila. Ed. Herder, Barcelona, 2011.
- TASSIN, E. «De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze», en *Revista de Estudios Sociales No. 43*, Bogotá, agosto 2012, 36-49.
- TASSIN, E. "El hombre sin cualidad", Trad. Amalia Boyer, en *Eidos*, nº 2, 2004, 124-149.