

VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

Los orígenes del totalitarismo, principios políticos y dignidad humana.

Autora: Paula Maccario

Pertenencia institucional: Conicet/UNC

Introducción

El antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista), y el totalitarismo (no simplemente la dictadura) [...] han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas (Arendt, 2006b, p.27).

El impactante Prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* cierra con estas palabras. Arendt nos indica pensar un nuevo principio político posttotalitario que permita salvaguardar, refundar (*garantie*) la dignidad humana, cuya validez debe alcanzar a toda la humanidad. Más aún, nos indica el carácter urgente, precisa de una nueva salvaguardia, en sentido imperante. Ahora bien, ¿qué quiere decir Arendt al abrir sus reflexiones sociopolíticas, históricas, filosóficas, con el llamado a la salvaguarda de

la dignidad humana? En este breve escrito sostenemos como hipótesis de lectura que la paradójica fórmula propuesta por nuestra autora, en 1949 (*Rights of Man, What Are They*) y publicada en la obra de 1951, sobre el “derecho a tener derechos” es la forma del nuevo principio político que Arendt propone para refundar la dignidad humana. En un sentido más preciso, sostenemos que la propuesta del “derecho a tener derechos” implica un giro filosófico-político (a pesar de la aversión de nuestra autora por la filosofía política): la refundación de la dignidad humana *precisa ser política*, no moral (como lo hizo la tradición filosófica).

La perplejidad de los derechos del hombre

En el noveno capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt inicia sus reflexiones dando cuenta del nuevo fenómeno que surgió luego de la Primera Guerra Mundial: la figura del apátrida, aquellos que “...una vez que abandonaron su país, quedaron sin abrigo, una vez que abandonaron su estado, se tornaron apátridas, una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la tierra” (Arendt, 2006b, p. 386). A partir de la construcción de estos sujetos superfluos, sujetos “límites” (que muestran la desintegración e ineficiencia de la organización de los Estados-nación), nuestra autora prepara el terreno para demoler las constituciones políticas y morales de los Estados-nación europeos de la primera mitad del siglo XX. La primera guerra mundial dejó al descubierto el frágil entramado de las relaciones entre los estados-nación europeos y al interior de ellos mismos también. En esta atmósfera de desintegración, los apátridas y las minorías se encontraron viviendo bajo el signo de la “falsa excepción” que implicaba o bien estar dentro de tratados excepcionales de minorías o bien bajo la “absoluta ilegalidad”¹. En otros términos, la solución novedosa que se les dio a las masas de personas viviendo al margen de toda legalidad, fue la constituir las como institución permanente, como un *modus vivendi*, reconociendo que su situación era permanente (valga la redundancia) y que, por tanto, precisaban de tratados y organismos externos para garantizar sus derechos básicos. La razón por la cual Arendt se detiene en a la figura del apátrida, y el énfasis que sostiene en los tratados de minorías como la solución acordada por la Sociedad de las

¹ Lo que, veremos luego, tiene una doble cara: por un lado, la ilegalidad en términos generales, en términos de ausencia de igualdad ante la ley y por tanto inaplicabilidad de garantías de derecho alguno (sin ley); y por otro, en términos específicos, de delincuencia, que en todo caso era el mejor escenario pues por lo menos los “sin derecho” serían tratados como delincuentes (y habrían recobrado un poco de la paridad con la humanidad toda. Encarcelados, por lo menos, existían bajo algún tipo de legalidad estatal que garantizaba “hasta a los delincuentes” algún tipo de estabilidad).

Naciones, radica en el hecho de que ambos fenómenos trajeron a la superficie el “sistema de funcionamiento de los estados-nación, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos” (Arendt, 2006b, p. 395), mientras que aquellas personas de nacionalidad diferente precisaban de una ley de excepción que las contemple. En otros términos, la ley como instrumento igualador no pertenecía ya al estado, sino a la nación. La nueva configuración del mapa geopolítico dejó al descubierto la paradoja de la política de inicios del siglo XX, “la ironía punzante de la discrepancia” entre la consideración de derechos humanos y la práctica concreta de esos derechos, cuya garantía radica en la ciudadanía nacional de algunas personas². Los derechos humanos, inalienables y por naturaleza de todos los hombres, mostraron finalmente no estar sostenidos por un principio de igualdad, sino apelaciones en casos de excepción (como el derecho de asilo), “...para los que no proveían instituciones legales normales”³. El fenómeno de los refugiados y las masas de apátridas, de “los sin derechos”, es el lente que Arendt usa para releer la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. Este momento decisivo de la historia, en la que la humanidad se emancipó de las costumbres de la historia y de Dios, significó que el hombre mismo pasó a ser la autoridad y la fuente de toda ley. Los derechos del hombre, “...inalienables, irreducibles y *no deducibles de otros derechos o leyes*” proclamaron al hombre como su fuente y como su objetivo último, razón por la cual no precisaron de leyes para su protección, puesto que se suponían el fundamento las leyes. El hombre, entonces, apareció como “...único soberano en cuestiones de ley” así como el pueblo era único soberano en cuestiones de gobierno. La soberanía del pueblo proclamada en nombre de “el hombre” (fuente de toda ley), funcionó como garante de los derechos humanos al mismo tiempo que éstos se convirtieron en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano⁴. En palabras de Arendt:

2 Vale la pena notar el giro lingüístico que Arendt subraya con respecto a la situación permanente de los apátridas: los campos de internamiento se convirtieron en el domicilio de los apátridas, que pasaron a nombrarse como *personas desplazadas*. La condición de apátrida es ignorada adrede, pues permite la repatriación; o sea, la deportación (y, sostiene Arendt, la condición de apátrida implica que no hay patria a la cual volver, no hay estado que reclame por ellos ni que los reciba, en el mejor de los casos). (Cf. Arendt, 2006b, pp. 390-397).

3 Arendt postula los golpes que sufrieron los estados-nación a partir de la situación límite de los apátridas: el primero fue la abolición del derecho de asilo. El segundo fueron los mecanismos que los estados se dieron para desembarazarse de los refugiados: desnaturalización y repatriación. Los estados-nación mostraron la ineficacia de hacer valer el instrumento de la ley, y el estado-nación no puede existir sin el principio de igualdad ante la ley. En palabras de Arendt, “sin la igualdad legal...la nación se disuelve en una masa anárquica de individuos privilegiados y de individuos desfavorecidos, algo contradictorio con la verdadera naturaleza de los estados-nación” (Arendt, 2006b, p. 412).

4 Vale la pena transcribir la cita: “El hombre aparecía como el único soberano en cuestiones de ley de la misma manera que el pueblo era proclamado el único soberano en cuestiones de gobierno. La soberanía

[...] apenas apareció el hombre como un ser completamente emancipado y completamente aislado, *portador de su propia dignidad* [...] cuando desapareció otra vez como miembro de un pueblo. Desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano “abstracto” que parecía no existir en parte alguna [...] Toda la cuestión de los derechos humanos se vio [...] mezclada con la cuestión de la emancipación nacional, sólo la soberanía emancipada del pueblo...parecía ser capaz de garantizarlos. Como la humanidad, desde la Revolución Francesa, era concebida a imagen de una familia de naciones, se hizo evidente que el pueblo, y no el individuo, era la imagen del hombre. (Arendt, 2006, pp. 413, 414. Énfasis mío)⁵

Los derechos del hombre, definidos y proclamados como independientes, mostraron estar identificados con los derechos de los pueblos allí donde aparecieron personas y pueblos sin gobiernos, instituciones o autoridades que los garantizaran. La razón por la cual los revolucionarios del siglo XVIII y el pensamiento político del siglo XIX no se preocupó por esta situación (cierra Arendt su fundamentación), es porque supusieron que los derechos civiles serían la encarnación y expresión “...en formas de leyes tangibles” de los eternos derechos humanos independientes de toda nacionalidad y ciudadanía. Al contrario, estos derechos mostraron ser inaplicables “...allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un estado soberano”.

Dignidad humana y “derecho a tener derechos”

¿Cuál es la pérdida de los derechos de los “sin derechos”? Arendt analiza dos pérdidas fundamentales: la pérdida del hogar y la pérdida de “la protección del gobierno”.⁶ La primera pérdida (hogar) tuvo como consecuencia “...la imposibilidad de hallar [un

del pueblo [era proclamada...] en nombre del hombre; así es que parecía natural que los derechos inalienables del hombre hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano” (Arendt, 2006b, p. 413).

⁵ Para una revisión de la discusión sobre soberanía de los pueblos y “conciencia nacional” (Cf. Arendt, 2006b, pp. 211-253).

⁶ Es preciso indicar que el interés de nuestra pensadora por las pérdidas de los derechos, por los elementos de la crítica que Arendt realiza a los derechos humanos, como muestra su análisis a lo largo de su obra y explícita en los múltiples prólogos a *Los orígenes del totalitarismo*, radica en la ausencia de precedentes sobre las consecuencias de los hechos. En este sentido, vale la pena resaltar la noción de *crystalización* sostenida por Arendt como método crítico de análisis, contra las lecturas causales sostenida por historiadores, filósofos, politólogos con respecto al fenómeno totalitario (Cf. Arendt, 2006b, pp. 25-62).

hogar] nuevo...no había lugar en la tierra al que pudieran ir los inmigrantes sin encontrar severas restricciones” (Arendt, 2006b, p. 461). Este problema se mostró rápidamente como un problema político, puesto que responde a la imagen de la humanidad como una “familia de naciones”: quienes quedaron arrojados fuera de sus comunidades cerradas, se hallaron fuera de la familia de las naciones (fuera de la humanidad).

La segunda pérdida, la desprotección del gobierno, implicó la pérdida del estatus legal de los sin derechos, no de su comunidad sino de *todas* las comunidades. Nuevamente, quedar fuera de la familia de naciones implicó quedar fuera de los tratados de reciprocidad que protegían a sus ciudadanos. Los sin derecho quedaron por fuera de toda legalidad. Un punto crucial para entender esta clase de ilegalidad radica en el carácter inocente de los perseguidos. En palabras de Arendt: los “sin derecho” eran perseguidos por “lo que eran de forma inmutable [...] eran y parecían ser nada más que seres humanos cuya misma inocencia [...] era su mayor desgracia. La inocencia, en el sentido de completa falta de responsabilidad, era la marca de su estado de privación de derechos, tanto como la sanción de la pérdida de su estatus político” (Arendt, 2006b, p. 417).

Finalmente, Arendt declara que la calamidad de los “sin derecho” es haber quedado fuera de toda comunidad. Es decir que la condición que define a este creciente grupo de personas no es la de no ser iguales ante la ley, sino que no existe ley alguna para ellos. La perplejidad de los derechos humanos radica, en última instancia, en que se pueden perder distintos derechos específicos (libertad de movimiento, libertad de opinión, de búsqueda de felicidad, etc.) sin que eso implique necesariamente la pérdida de los derechos humanos en conjunto. El estado extremo de los “sin derecho” significa la pérdida de su *condición humana* básica: no tener comunidad significa que no hay lugar en el mundo que “...haga significativas las opiniones y efectivas las acciones... Se hallan privados no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión”. Acción y discurso, las dos caras de las “más esenciales características de la vida humana” que luego desarrollara Arendt en *La condición humana* (1958), quedan fuera de las posibilidades de los “sin derechos”. Habríamos pensado antes de la novedad totalitaria, repasa Arendt, que el hoy llamado “derecho humano” constituye en realidad una característica “general de la condición humana que ningún tirano puede arrebatar”.

Una vez que Arendt pudo deconstruir hasta “la raíz” la característica de “los sin

derechos”, postula finalmente su conclusión: “llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos [...] y de un derecho a pertenecer a una comunidad organizada” sólo luego de la aparición de millones de personas que los perdieron y no pudieron recobrarlos, causa de la situación global. Solo en una humanidad “completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida de hogar y de estatus político con *la expulsión de la humanidad*” (Arendt, 2006b, p. 420. Énfasis mío).

Hasta aquí, la paradoja de los derechos humanos en el siglo XX. Encontrados en una tragedia cuya gravedad es mayor que la misma esclavitud,⁷ Arendt nos lleva un incluso más allá: esta novedosa situación da cuenta de otra paradoja constitutiva en la fundación de los principios de la declaración de los derechos humanos: la relación entre los derechos humanos innatos, *naturales*, y la “...recientemente descubierta dignidad humana”. Vale la pena transcribir las palabras de nuestra autora al respecto:

El hombre, así, puede perder todos los llamados derechos del hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja fuera de la humanidad. El derecho que corresponde a esta pérdida, y que no fue ni siquiera mencionado nunca entre los derechos humanos, no pudo ser expresado entre las categorías del siglo XVIII porque éstas suponen que los derechos proceden directamente de la “naturaleza” del hombre [...] El factor decisivo es que todos estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aunque sólo existiera un ser humano en la tierra; *son independientes de la pluralidad humana* y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana (Arendt, 2006b, p. 421. Énfasis mío).

Este pasaje ilumina el llamado a un nuevo principio político que garantice la dignidad humana, con el que comenzamos nuestro trabajo. El problema señalado en esta cita, radica en que la nueva independencia de la historia declarada por los hombres del siglo XVIII conlleva una dignidad ambigua. Reemplazados los derechos “históricos” por los derechos naturales, se supuso que “la naturaleza resultaba menos extraña que la historia

⁷ Puesto que, sostiene Arendt, el crimen de la esclavitud comenzó cuando ésta se convirtió en la institución que dictó que algunos hombres nacen libres y otros no; pero aun así, los esclavos pertenecían a un lugar de la sociedad, y no eran sencillamente humanos como parte de una especie.

a la esencia del hombre”, ya que refiere a un tipo de naturaleza humana que sigue las leyes del crecimiento de los mismos hombres y de la cual pueden deducirse leyes y derechos.

El fenómeno que siguió las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y que cristalizó en la novedad totalitaria, nos ubica (sostiene Arendt) en un mejor lugar para juzgar “...lo que vale la naturaleza humana”. Más aún, es plausible decretar que los hombres del siglo XX se han independizado tanto de la naturaleza como de la historia. Ambas son categorías extrañas a la “esencia” del hombre. En este sentido, por lo expuesto anteriormente, es la humanidad no sólo como categoría sino como realidad factual, la que ha tomado el lugar que previamente le confirieran a la historia y a la naturaleza. Es *un hecho ineludible*, nos dice Arendt.

Desde la perspectiva del “derecho a tener derechos” debería ser la humanidad en su conjunto la que funcione como “garante” de dichos derechos. La cuestión, nos muestra Arendt a lo largo de su análisis, es que no es un absoluto seguro, pues existe la posibilidad de que la misma humanidad convenga democráticamente en erradicar de una de sus partes. En otras palabras, la paradoja de los derechos humanos se encuentra en su ausencia de fundamento, o bien, en el hombre como fundamento. Aquí es preciso convocar el artificio humano de la ley, la igualdad ante la ley, puesto que permite reconocernos entre pares: en otras palabras, no nacemos iguales, sino que llegamos a serlo por nuestra decisión conjunta de “concedernos mutuamente derechos iguales” (Arendt, 2006b, p. 426).

La paradoja que arrastran los derechos humanos y la misma dignidad humana (tal como fue teorizada y reflexionada a lo largo de la tradición filosófico-política de Occidente) es que una vez perdidos dichos derechos las personas se convierten en meros seres humanos en general. En otros términos, “parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible que otras personas lo traten como a un semejante”. En la ausencia de un mundo común que albergue las expresiones particulares de una individualidad absoluta, así como la acción sobre este mismo mundo, esta individualidad pierde sentido, se convierte en un ser superfluo. Ser humano *en general*, fuera de todos los artificios humanos que hacen iguales, pares, a las personas (sin opinión, sin profesión, sin nacionalidad, “sin un hecho por el que identificarse y *especificarse*”) y ser diferente en general, implica la pérdida de la pluralidad, que es la condición de posibilidad de la existencia de los seres humanos

(Arendt, 2006b, pp. 425-427)⁸. En 1951, Hannah Arendt escribió en sus *Diarios Filosóficos*:

Kant, fin en sí: ¿con qué contundencia pasa desapercibido el peculiar entre de la pluralidad! El sujeto absolutamente aislado y soberano se encuentra con un segundo en el mundo, y piensa inmediatamente en servirse de este segundo como medio. En efecto, ¿para qué ha de servir, pues nos sale al encuentro abiertamente desde el mundo? En el encuentro de dos hombres, de dos fines en sí, se abre el mundo como un abismo que mantiene eternamente separados entre sí los fines por la suma de los medios, suma que es el mundo. La estima y el respeto de la “dignidad humana” es como un saludo impotente por encima del abismo. (Arendt, 2006a, p. 107).

Desde nuestra perspectiva del “derecho a tener derechos”, este pasaje condensa una parte fundamental de la crítica de Arendt al problema de la dignidad humana posttotalitaria: a saber, la ausencia de la pluralidad como condición humana en las reflexiones políticas sobre la misma “esencia” del hombre⁹. La pluralidad, condición humana por excelencia (y condición humana política, específicamente), pasó desapercibida en la tradición de pensamiento político y filosófico-político, e igualmente en las declaraciones del hombre soberano y autónomo, digno, que estructuraron las nociones de derechos humanos. Si el punto aquí es refundar la dignidad humana, entonces precisamos pensar la articulación entre pluralidad y dignidad de modo que sea “verdaderamente posible” garantizar esta dignidad a toda la humanidad.

Es en este sentido que planteamos al “derecho a tener derechos” en la base de la “refundación” de una dignidad humana posttotalitaria. Declarado el “derecho a tener derechos” y el derecho a formar parte de una comunidad que garantice el ejercicio de la humanidad de las personas, es decir la capacidad de opinar y actuar en conjunto como condiciones de humanidad, es posible una redefinición *política* de la dignidad humana. Ser humano, ser digno, es formar parte de la humanidad, plural, en el mundo.

Referencias bibliográficas

⁸ Para un análisis sobre la noción de pluralidad en *Los orígenes del totalitarismo* y sus derivaciones teóricas en la obra de Arendt (cf. Leibovici y Tassin, 2016, pp. 139-157).

⁹ Para el complejo estudio sobre la noción de pluralidad véase Arendt (2003).

- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2006a). *Diarios Filosóficos. 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2006b). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Isaac, J.C. (1996). A new guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights. *The American Political Science Review*, 90(1), 61-73.
Recuperado de: [http:// links.jstore.org/sici?sici=0003-0554%28199603&2990%3a1%3C61%3AANGOEH%3E2.0.CO%3B2-E](http://links.jstore.org/sici?sici=0003-0554%28199603&2990%3a1%3C61%3AANGOEH%3E2.0.CO%3B2-E).
- Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia*, LV(64), 3-25.
- Leibovici M. y Tassin E. Pluralidad. En B. Porcel y L. Martín (comps.), *Vocabulario Arendt* (pp. 139-157). Rosario: Homo Sapiens.
- Taminiaux, J. (2002). The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism. *Social Research: An International Quarterly*, 69(2), 423-446.
Recuperado de: <https://muse.jhu.edu/article/558517/pdf>.