



Reflexión Política

ISSN: 0124-0781

reflepol@bumanga.unab.edu.co

Universidad Autónoma de Bucaramanga

Colombia

Delgado Parra, Ma. Concepción

Ciudadanía moderna, ¿un obstáculo para los derechos humanos? De Arendt a Benhabib

Reflexión Política, vol. 16, núm. 32, diciembre, 2014, pp. 112-126

Universidad Autónoma de Bucaramanga

Bucaramanga, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11032880010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Modern citizenship: an obstacle to human rights? From Arendt to Benhabib

Sumario:

Introducción. Sobre las perplejidades de los derechos humanos. De la libertad a la dignidad humana. Del “derecho a tener derechos” a la ciudadanía cosmopolita benhabibiana (hacia una conclusión).

Resumen:

El artículo analiza la crítica de Hannah Arendt a las declaraciones de los derechos humanos para examinar por qué la ciudadanía moderna constituye un dique para los “derechos del hombre” y discute la ciudadanía cosmopolita planteada por Seyla Benhabib, como una vía para superar esta aporia. Para ello, se abordan las perplejidades de los derechos del hombre, desarrollada por Arendt, toda vez que los derechos humanos son concebidos en el marco de la ciudadanía nacional, dejando fuera a quienes no pueden esgrimir esa pertenencia, o han sido desposeídos de ella. A continuación, se discute su concepto de “dignidad humana”, cuya configuración epistémica y metodológica permitirá establecer la mediación con la noción de ciudadanía cosmopolita de Benhabib, cuya estrategia cierra la brecha abierta por Arendt en las dimensiones contenidas en el “derecho a tener derechos”.

Palabras claves: “Derecho a tener derechos”, dignidad humana, libertad de acción, libertad comunicativa, ciudadanía cosmopolita.

Abstract:

The article analyzes Hannah Arendt's criticism of human rights declarations to examine why modern citizenship constitutes a barrier to the “rights of man” and discusses the cosmopolitan citizenship proposed by Seyla Benhabib as a means of overcoming this aporia. To this end, it addresses the perplexities of human rights developed by Arendt, since human rights are conceived within the framework of national citizenship, excluding those who cannot claim this membership, or have been deprived of it. It then discusses her concept of “human dignity,” whose epistemic and methodological configuration will make it possible to mediate with the notion of cosmopolitan citizenship of Benhabib, whose strategy bridges the gap opened by Arendt in the dimensions contained in the “right to have rights.”

Keywords: “Rights to have rights”, human dignity, freedom of action, communicative freedom, cosmopolitan citizenship.

Artículo: Recibido el 25 de Marzo del 2014 y aprobado el 22 de Septiembre del 2014

Ma. Concepción Delgado Parra. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Visiting Fellow en el MacMillan Center de la Universidad de Yale, Estados Unidos y Profesora-investigadora en el Posgrado de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SIN-Conacyt).

Correo electrónico: concepcion.delgado@uacm.edu.mx; conception.delgado@ya.le.edu

Ciudadanía moderna, ¿un obstáculo para los derechos humanos? De Arendt a Benhabib¹

Ma. Concepción Delgado Parra

Introducción

Mientras que para muchos la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, constituye una piedra angular para frenar las atrocidades de los asesinatos masivos cometidos, particularmente, en la Europa de mediados del siglo XX (Eleanor Roosevelt, René Cassin, y John Humphrey), Arendt considera que la confusión y la pérdida de realidad sobre el significado de los derechos humanos adosada a esta doctrina, en la que desde el primer momento se identificó a un ser humano abstracto, sujeto de derechos, con el pueblo y no con el individuo, la hacen responsable de muchas de las cosas que han sucedido. El supuesto sobre el que se elaboran los argumentos en este artículo parte de que la ciudadanía moderna constituye un límite para la realización de los derechos humanos debido a que confina este derecho solo a quienes gozan de la pertenencia a una comunidad humana organizada dejando fuera a aquellos que por distintas razones se convirtieron en personas “sin-Estado” y, en este sentido, explora la ciudadanía cosmopolita como una alternativa para repensar el *derecho a la membresía* y el *derecho a ser miembro* en tiempos de volatilidad. Con este propósito, las secciones articuladas en este ensayo analizan dos momentos de crisis de los derechos humanos mediados por el concepto de dignidad humana. El primero, referido a la crítica de Arendt sobre las perplejidades de los derechos del hombre adosadas a las declaraciones de derechos humanos en las que se otorgaron derechos humanos generales a un hombre abstracto, que no existe, los atributos que no tiene el hombre concreto, obviando el curso de los acontecimientos donde la pérdida de los derechos nacionales tomaba la forma de discriminación, expulsión y expatriación, bajo la anuencia de las leyes nacionales e internacionales. Y, el segundo, precedido de la presentación del concepto de dignidad humana –sostenido por Arendt–, discute la noción de ciudadanía cosmopolita planteada por Benhabib, en la que la incorporación de los derechos de ciudadanía a un régimen universal de derechos humanos permitiría superar la brecha que Arendt abre en la afirmación del “derecho a tener derechos”, surge de la disparidad de los diagnósticos de nuestra condición contemporánea en los que se postulan predicciones desde la guerra civil global y un permanente estado de excepción (Hardt y Negri, Agamben), hasta la utopía de una ciudadanía más allá del estado y una democracia trasnacional (Balibar, Held). A pesar de estas profundas diferencias, lo que sí se muestra de manera clara es que los cambios en la situación de seguridad después del 11 de septiembre de 2011, han desestabilizado el principio de soberanía de los estados, poniendo en entredicho el papel del Estado-nación para actuar como el lugar final e

¹ Este ensayo es derivado del trabajo de investigación “La comunidad por venir y su relación con la emergencia de nuevas ciudadanías en el mundo global”, desarrollado bajo la figura de *Visiting Fellow* en el MacMillan Center de la Universidad de Yale, por invitación de Seyla Benhabib, Eugene Meyer Professor of Political Science and Philosophy.

indivisible de autoridad, con jurisdicción para controlar no solo el “monopolio de la violencia legítima”, sino para distribuir y dirigir la economía. En este sentido, la ciudadanía cosmopolita de Benhabib, emerge de un contexto de crisis en el que el mundo está empujando hacia una nueva forma de política post-Westfaliana² de global interdependencia, donde la tensión entre universalidad y particularidad demanda replantear la ciudadanía en el presente.

Sobre las perplejidades de los derechos humanos

La escéptica crítica de Hannah Arendt a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada por la Asamblea General de Naciones Unidas en diciembre de 1948, parte de que en sus intentos por reformular los derechos humanos, repite el espíritu y la actitud de las declaraciones tradicionales de finales del siglo XVIII, sin tomar en consideración la profunda crisis que abatió la idea de los derechos humanos frente a la política totalitaria. En su breve texto “The Rights of Man: What Are They”, publicado en inglés poco tiempo después del anuncio de la Declaración remarcó la confusión conceptual derivada de una visible “pérdida de realidad”, toda vez que se trata del orden de un deber imposible de llevar a la acción (Arendt, 1949a: 37)³. En su libro sobre *Los orígenes del totalitarismo*, continuará discutiendo “Las perplejidades de los derechos del hombre” para analizar la situación confusa en la que la política totalitaria introdujo los derechos humanos. Insistirá en su crítica, en el sentido de que una respuesta adecuada de cara al totalitarismo instrumentado en el siglo XX, parece imposible (Arendt, 1968: 290-302)⁴.

La dureza y escepticismo con los que Arendt estructura su diagnóstico crítico sobre los derechos humanos, corresponden a una pensadora judía-alemana que sobrevivió a la desnacionalización y persecución de los judíos en la Alemania Nazi; observadora y testigo participante de la diáspora mundial de la

comunidad judía; y, conocedora coexistente de otras minorías (alemanes en Rusia; eslovacos en Checoslovaquia; musulmanes en Yugoslavia; gitanos y muchos más), en la Europa de mediados del siglo pasado, cuya marca de identidad fue la sistemática desnaturalización, persecución y muerte. Esta práctica tuvo lugar dentro de las estructuras de las leyes nacionales e internacionales en el contexto de los tiempos modernos –como advierte Arendt. Pero, ¿en qué radica la imposibilidad de llevar a la acción política la realización de los derechos humanos enunciados tanto en las declaraciones tradicionales formuladas a finales del siglo XVIII y en la de 1948? Ciertamente, responder a esta cuestión implica abandonar la manera tradicional de pensar el concepto de “Hombre, Ciudadano y sus derechos” (Agamben, 2000:16). Incluso, desdeñar la argumentación universal y reconstruir un principio universal de justicia (Cohen, 1996: 183). Las aporías de Arendt indagan el vínculo “roto” entre los derechos del hombre y los derechos humanos, sintetizados en la frase “el derecho a tener derechos”, cuya premisa no depende de la ley natural moderna, anclada al pensamiento liberal, sino que pone en duda los presupuestos básicos de esta tradición (Menke, 2007: 41). Escribe Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*,

Tomamos conciencia de la existencia de un derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en el que uno es juzgado por sus acciones y opiniones) y un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecen millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos debido a la nueva situación política global [...] El derecho que corresponde a esta pérdida y que nunca fue mencionado entre los derechos humanos porque no puede expresarse en las categorías del siglo XVIII, ya que estas suponen

2 En este contexto, la expresión post-Westfaliana se refiere al momento de tensión y en determinados momentos de contradicción abierta, entre los derechos humanos y el principio de soberanía nacional del sistema de Estado-nación.

3 En el mismo año, una segunda versión fue publicada en alemán en la Revista *Die Wandlung*, dirigida por Karl Jaspers y Dolf Sternberger, bajo el título “Es gibt nur ein einziges Menschenrecht” (“There is Only an Human Right?”) (Arendt, 1949b: 754-770). Menke plantea las implicaciones derivadas de la modificación del título al ensayo de una versión a otra, señala que la ambivalencia contenida en la denominación inglesa y alemana, no responde simplemente a una razón estratégica de la publicación realizada en medios distintos en el mismo tiempo y lugar, sino que hay una conexión en ambos títulos en términos de la estructura argumentativa de Arendt referida a las perplejidades contenidas en los derechos humanos en general, que construyen el derecho humano en particular (Menke, 2007: 739-762).

4 Las referencias a la obra de Hannah Arendt y Seyla Benhabib, corresponden a las versiones en inglés a partir de las cuales se propone la traducción al español. Para su confrontación se incorpora al final del texto la fuente original.



que los derechos tienen su origen en la “naturaleza” del hombre [...], es el derecho a tener derechos o el derecho de todo individuo de pertenecer a la humanidad, mismo que debería estar garantizado por la humanidad misma. Sin embargo, no es de ningún modo seguro que esto sea posible (Arendt, 1968: 296-298).

La primera objeción de Arendt contra la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, compete a la visible “pérdida de realidad”, derivada de la imposibilidad de llevar a cabo un *deber* al que *no puede corresponder* por su incapacidad de acción (Menke, 2007: 741). Para analizar esta pérdida de realidad es necesario volver a la noción del “derecho a tener derechos”. Esta afirmación evoca dos ámbitos interconectados en el pensamiento de Arendt: (*derecho*)-a-(*tener derechos*). La primera parte de la frase, como señala Benhabib, remite a un imperativo moral, se trata de un derecho moral a la membresía y, por lo tanto, de una forma de relación compatible con la membresía. Esta primera estructura del *derecho*, dirigida a la identidad del (los) otro(s) a quien(es) se reclama el reconocimiento como una persona derechohabiente, queda abierta e indeterminada, no depende de la precondición de ser ciudadano o no, sino del derecho al reconocimiento por el simple hecho de ser un “ser humano” (Benhabib, 2004: 56). Tal reconocimiento en Arendt es en primer lugar un *derecho a la membresía*, a la pertenencia a alguna comunidad humana organizada. En este sentido, la humanidad misma se convierte en la destinataria de este reconocimiento, “Sin embargo, no es de ningún modo seguro que esto sea posible” (Arendt, 1968: 298). De este modo, la condición de persona es contingente a su reconocimiento en la membresía, lo que permite introducir la noción de la segunda frase de la estructura discursiva *tener derechos* (Benhabib, 2004: 57), cuya acción parte del previo derecho a la membresía y significa el derecho (y sus respectivos deberes) a vivir como miembro de una comunidad humana organizada en la que es juzgado por sus acciones y opiniones. Esta doble adscripción del “derecho a tener derechos”, rompe las formas *a priori* de la pertenencia a una comunidad humana organizada, basada en la egología transcendental

kantiana en la que se reúnen, merced a una prodigiosa decisión, los derechos humanos a la ciudadanía, dejando sin protección a individuos y pueblos frente a las arbitrariedades de la soberanía del Estado. Por una parte, postula una comunidad jurídico-civil de socios que estén en relación de deber recíproco. Y, por la otra, el deber de reconocerse mutuamente como miembros, como individuos protegidos por las autoridades político-legales quienes deben ser tratados como personas habilitadas para disfrutar de derechos (Benhabib, 2004: 57-58). El reconocimiento, en este sentido, es el referente fundamental para alcanzar el derecho de membresía, pero, también, para vivir como miembro de una entidad política.

La ficticia y obtusa simbiosis del derecho a la membresía y el derecho a vivir como un miembro de una comunidad humana organizada, es lo que caracteriza a las declaraciones tradicionales de derechos humanos, particularidad que reproducirá la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada por la Asamblea General de Naciones Unidas en diciembre de 1948. Arendt advierte que desde el principio, refiriéndose a la Declaración de los Derechos del Hombre de finales del siglo XVIII, presentó a un ser humano “abstracto” que no existía en ninguna parte (Arendt, 1949a: 31). De manera inexplicable, la cuestión de los derechos humanos rápidamente quedó adherida a la emancipación nacional, lo que muy pronto derivó en la idea de que la soberanía de un pueblo emancipado era la única que parecía asegurar los derechos “inalienables”, limitando su acceso solo a quienes pertenecían a la nueva comunidad organizada. Desde la Revolución Francesa, el ser humano fue concebido a través de la imagen de una familia de naciones. Sin embargo, en el trayecto se evidenció que el pueblo, y no el individuo, constituía la imagen del Hombre (Arendt, 1968: 291). El principio de que todos los derechos dependen de la ley y toda legislación política está necesariamente atada a una forma específica de “localidad”, de acuerdo con la afirmación realista de Edmund Burke (1987: 9)⁵, revela a Arendt las lindes de los derechos que ejercemos al circunscribirse a la nación, donde ninguna ley natural o divina, ni ningún concepto de humanidad, son requeridos como fuente de ley (Arendt, 1949a). Por el contrario, remitir los derechos del hombre –al hecho de ser hombre–,

⁵ El pensador conservador inglés Edmund Burke se oponía a toda teoría de los derechos humanos considerando que solo los derechos que emanaran del “interior de la nación” gozarían de reconocimiento (Burke, 1987). La crítica de Arendt a esta objeción en contra de los derechos humanos derivados de la Declaración francesa de 1789, le permitió considerar que si un individuo o un pueblo no es miembro de una nación, ningún derecho tiene validez (Arendt, 1949a; 1968).

obliga a todo individuo o comunidad humana organizada a respetarlos siempre; si los supeditamos al hecho de ser ciudadano, solo serán respetados cuando la nación que da la ciudadanía tenga la voluntad de hacerlo. La aporía emanada de esta identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos en el Estado-nación europeo, se manifiesta cuando un creciente número de personas y pueblos, antes y después de la Segunda Guerra Mundial, son desplazados fuera de su comunidad de pertenencia y forzados a vivir fuera del ámbito de toda tangible ley (Arendt, 1968: 293).

Los derechos del hombre, proclamados como “inalienables” en las declaraciones emanadas de la Revolución Francesa y Americana, mostraron su inaplicabilidad toda vez que no pudieron ser exigidos –incluso en los países cuyas constituciones tienen su fundamento en ellos– por quienes no eran ciudadanos de ningún Estado. Su imposibilidad de realización es resultado del orden de un “deber” que no se puede cumplir, toda vez que coincide con la declinación del Estado-nación europeo de mediados del siglo XX. Debilitamiento asociado al “fin de los derechos humanos”, no a la pérdida del poder nacional de regulación –por lo menos de su inicial erosión que conducirá más tarde a su total devastación– del principio de que todos los habitantes de un territorio son también ciudadanos del Estado que legisla sobre el territorio (porque son miembros del mismo pueblo y de la misma nación) (Menke, 2007: 743). Bajo la lógica de un Estado-nación soberano “responsable” de salvaguardar las garantías individuales de su pueblo, comenzaron a instrumentarse políticas contra las minorías, predominantemente en Europa, dirigidas al pueblo judío y a los refugiados. La pérdida de los derechos nacionales tomaron la forma de discriminación, expulsión y expatriación y, en todos los casos, como afirma Arendt, implicó la pérdida de los derechos humanos (Arendt, 1949b: 31). En este contexto, lo que se denominó como derechos humanos fue equivalente a los derechos de ciudadanía. Por ello, al momento de perder estos últimos, se malograban los derechos humanos.

El intento de reformular la nueva Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, tuvo el propósito de enmendar la crisis del concepto de derechos humanos basado en el Estado-nación (Menke, 2007: 344). Sin embargo, no fue capaz de rasgar

la triada “Estado-nación/ciudadanía/derechos humanos”, debido a la confusión y pérdida de realidad adosada a la lista de la Declaración, donde los derechos no son referidos al ser humano sino a individuos que gozan de la membresía a una entidad política. La concepción de “Derechos del Hombre”, basada en la supuesta existencia del ser humano como tal, en realidad repite las fórmulas designadas para resolver problemas al interior de comunidades ya dadas (Arendt, 1949b: 28). Concepción abstracta del ser humano en la que la desnudez de no ser más que humano es su mayor peligro. Esta es la razón por la que los individuos y los pueblos sin-Estado fueron vistos como salvajes y considerados bestias. Por ello, los sobrevivientes de los campos de concentración, refugiados, asilados, inmigrantes, insistieron en su nacionalidad, en el último signo de su ciudadanía anterior, como el único lazo que los vinculaba a la humanidad. La experiencia les había mostrado que quien es despojado de su nacionalidad deja de pertenecer a la especie humana. Cuando un ser humano pierde su estatus político, de acuerdo con las implicaciones de los supuestamente inalienables derechos del hombre, tendría que apelar a los *derechos generales* otorgados por las declaraciones, camino que lleva a la aporía de los derechos humanos (Arendt, 1968: 300). Arendt identifica desde el principio la imposibilidad de realización de los “derechos del hombre” a partir de su constreñimiento a la ciudadanía y, por lo tanto, a la pertenencia a la comunidad política, basada en el lugar de nacimiento. Por ello, insiste en la confusión creada por la última Declaración, en la que se demuestra que en sus intentos por crear un nuevo marco de referencia a esta cuestión, no es capaz de definir con ninguna seguridad lo que significan los *derechos humanos en general* y su distinción de los derechos de ciudadanía (Arendt, 1968: 293).

El diagnóstico de la crisis de los derechos humanos en Arendt parte de la experiencia del siglo XX, en la que todo aquel que dejó de contar como ciudadano de un particular Estado, no solo fue privado de sus derechos civiles sino también de sus derechos humanos. Quienes perdieron la nacionalidad, también dejaron de pertenecer a la especie humana; fueron arrojados a la imposibilidad de tener un nuevo hogar; y, a la impotencia de no gozar del beneficio de la protección de su gobierno, ni del cobijo de otro. Esta radical pérdida significó la privación del tejido social del espacio en el que habían nacido y



la desaparición del lugar que habían ocupado en el mundo⁶. Si bien, a lo largo de la historia distintos grupos y personas han sido forzados a abandonar sus lugares cotidianos, por razones políticas y económicas, la calamidad de principios de siglo XX no conoce ningún precedente. Sin embargo, lo que carece de precedente no es la pérdida de un hogar sino la imposibilidad de encontrar uno nuevo (Arendt, 1968: 293). La concepción de derechos humanos se rompe en el momento en que aquellos que profesaban creer en ella, fueron confrontados por primera vez con gente que había perdido todas sus cualidades y relaciones específicas, excepto que eran humanos (Arendt, 1949: 31). Si el Estado-nación es la única autoridad jurídica que reconoce y realiza los derechos humanos, este discurso pierde su significado para quienes viven procesos de expatriación, emigración, o cualquier otro tipo de dimisión de pertenencia a una entidad política. La privación primordial de los derechos humanos se manifiesta en la pérdida de un lugar en el mundo donde las opiniones y la acción colectiva toman forma. Esta privación, como ninguna otra, despoja del derecho a la acción y sin esta, ningún derecho es realizable (Arendt, 1968: 296). Este punto es crucial para comprender las implicaciones del “derecho a tener derechos” en términos del *derecho moral a la membresía* y el *tener derechos como miembro en una comunidad humana organizada*. La importancia de esta compleja dimensión permanecerá ausente en las declaraciones de derechos humanos del siglo XVIII y en sus posteriores enmiendas. La ligereza al hablar de los derechos humanos conduce a la confusión y “pérdida de realidad” expresada en el contenido de estos instrumentos. Como apunta Reyes Mate, afirmar que “existen” unos derechos humanos supone un doble despojo: otorgan a un hombre abstracto, que no existe, los atributos que no tiene el hombre concreto y se niega a la cruda realidad (de hombres sin derechos) capacidad de significación teórica. Finalmente, se construye una doctrina de derechos sobre el hombre, que no tiene en cuenta al hombre real, sino a un hombre abstracto que se ha inventado la filosofía, pero que tiene el inconveniente de no existir (Mate, 2010: 243).

En la conclusión de su texto “The Rights of Man: What Are They”, Arendt esbozará dos salidas a las aporías de los derechos humanos. En la primera proyecta una idea programática al advertir que el concepto de derechos humanos

puede llegar a ser significativo si se redefine a la luz de las presentes experiencias y circunstancias (Arendt, 1949b: 34). Esta afirmación toma valor, particularmente, cuando se observan las perversiones a las que conduce una interpretación de los derechos del hombre basada en los *derechos humanos en general*, como la sugerencia del destacado jurista norteamericano Alan Dershowitz, realizada después de los ataques de septiembre 11/2001, en la que argumenta a favor la legalización de la tortura como una medida de contra terror. Al respecto, tendríamos que decir que desde la redacción de la Declaración, el periodo poscolonial ha sido testigo de la erosión de la creencia en la universalidad de las aspiraciones humanas (Falk, 2004: 18). La redefinición del concepto de derechos humanos requiere una respuesta que conjugue los *derechos de membresía* con el *derecho a ser miembro* “a la luz de las experiencias y de las circunstancias presentes”. Pero, también, exige una definición que impida el retorno a la categoría de los “derechos naturales” del siglo XVIII. Para responder a esta cuestión, Arendt abre la segunda salida para superar las perplejidades de los derechos humanos mediante el concepto de “dignidad humana”.

De la libertad a la dignidad humana

Dos argumentos son tratados en este apartado. El primero, parte del supuesto de que la noción de “dignidad humana” en el pensamiento de Arendt, es precedida del principio de libertad, acuñado por la tradición pre filosófica antigua y su política. Y el segundo, señala que tal dimensión epistemológica de la libertad reconstruye una concepción de dignidad humana que permite salir de la aporía de los derechos humanos, toda vez que le imprime un nuevo principio político al “derecho a tener derechos”.

La aporética naturaleza de la que surge la noción de “dignidad humana” en la obra de Arendt, sugiere un modo de repensar la estructura del concepto más allá del desplazamiento histórico en el que la generalidad y la conveniencia se habían convertido en su marca de identidad. Michel Ignatieff, en su libro *Derechos humanos como política e idolatría*, respondiendo a sus críticos acerca de sus resistencias expresadas sobre la concepción de

6 En la obra de Arendt, el concepto de mundo y pluralidad juegan un papel fundamental en el análisis del espacio público como espacio de aparición. En su definición, el mundo compartido lo es con los otros en tanto que la pluralidad es la característica fundamental de la “condición humana” y condición básica de toda vida política. La aparición constituye la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás. Vivir juntos en el mundo significa que el mundo de las cosas se encuentra entre aquellos que lo tienen en común (Arendt, 1998: 50-58). De este modo, cuando alguien es arrojado del “hogar”, pierde su condición humana.

dignidad en el contexto de los derechos humanos, afirma que si bien no se puede prescindir de esta idea en todo, la dignidad como acción constituye la más plural y abierta definición de la palabra, no obstante, es la única que se le ocurre para pensar este principio (Ignatieff, 2001: 164). Desde la Antigüedad existe el concepto filosófico de dignidad humana, sin embargo, la expresión canónica actual se la debemos a Kant. Es hasta después de la Segunda Guerra Mundial que se materializa en textos de derecho internacional y en las constituciones nacionales recientes. De manera contrastante, la noción de dignidad humana no apareció como concepto legal ni en las declaraciones clásicas de los derechos humanos del siglo XVIII, ni en las codificaciones del siglo XIX. El significado de la “dignidad”, dio un salto de la lengua medieval a la época moderna, no sin añadir un alto costo. Mucho tiempo se creyó que el hombre y la naturaleza eran los únicos que poseían dignidad, aunque también se calculaba que tarde o temprano la naturaleza sería conquistada por este. El poder que el hombre consiguió sobre la naturaleza, resultó ser el poder que unos hombres tuvieron sobre otros, pero, además, sobre mujeres, niños y animales (Lewis, 1947: 80). Más tarde, la dignidad del individuo fue identificada con la capacidad de pensar racionalmente y actuar independientemente. Sin embargo, este principio, por sí mismo, no ha sido muy conveniente para quienes su capacidad de pensar y actuar han sido acotadas. La brillantez de Arendt al vincular el término de dignidad al ser humano, permite trazar un camino para construir su significación y escapar a la generalidad de la acción señalada por Ignatieff. Dignidad y ser humano, dos conceptos cotidianos de la vida política, son llamados dentro de una comprensión convencional para ser pensados una vez más “a la luz de las experiencias y de las circunstancias presentes”. En la última parte del prefacio a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt apunta

[...] la *dignidad humana* necesita una nueva garantía fundada a partir de un *nuevo principio político* y una *nueva ley sobre la tierra*, cuya validez, esta vez, *debe comprender a toda la humanidad*, mientras que su poder debe ser limitado de manera estricta,

enraizado y controlado por entidades territoriales definidas (Arendt, 1968: ix) [El énfasis es mío].

Dos elementos se desprenden de esta afirmación, la necesidad de repensar la dignidad humana a partir de un *nuevo principio político* que garantice su realización y la validez de este principio basado en una *ley que ponga en relación lo universal con lo particular*. Aunque ambas proposiciones están estrechamente relacionadas, comenzaré por el segundo componente de la frase con el propósito de indagar la urdimbre epistemológica que guía la propuesta de Arendt. En su crítica a los derechos humanos en el contexto de las experiencias de la Segunda Guerra Mundial, se pregunta por qué el concepto de derechos naturales e inalienables fallaron a la humanidad en el momento que más se necesitaban, a pesar de que estos habían sido pronunciados un siglo y medio antes en Francia. A lo que responde diciendo que cuando el individuo carece de pertenencia a una comunidad política, sus derechos no son tan sagrados como el concepto de derechos individuales sugería (Arendt, 1968: 293). La facultad política simplemente es incapaz de realizarse en los desposeídos si estos no son reconocidos como miembros iguales de la humanidad. Dos puntas de la misma madeja. Del mismo modo que en Hegel aparece la “tensión” entre la ley de lo singular y lo universal, como característica intrínseca de la unidad⁷, a la que apela en un contiguo despliegue dialéctico para lograr un acercamiento distinto del que emerge la idea de que la unidad está atravesada, no sólo por la resolución de los contrarios, sino por la perplejidad que los contiene. Arendt identifica claramente la tensión entre las dos dimensiones sugeridas en el “derecho a tener derechos”, de la que emerge su concepción de dignidad humana, pero también sabe que esta última debe prefigurar un movimiento que conduzca a la acción de la vida política, si de lo que se trata es de romper la aporía de los derechos humanos. Para demostrar lo anterior, referiré la discusión que Arendt traza sobre el dualismo entre la práctica y la teoría de la libertad adosada a la filosofía política moderna.

Si partimos del planteamiento liberal de Isaiah Berlin sobre la famosa diferencia entre la libertad positiva y negativa, podríamos afirmar que Arendt fue una teórica positiva para quien

⁷ Hegel culmina la *Fenomenología del espíritu* afirmando que no solamente el espíritu del hombre está destinado a alcanzar una forma absoluta de la autoconciencia, sino que también está adherido al potencial de lograr su independencia. (Hegel, 1984: 473). Juego y tensión permanentes entre el terreno de lo universal y lo singular como vía de la realización de la comunidad ética.



los problemas de participación política y acción cívica ocuparon un lugar central en el marco de su reflexión. Y, por el contrario, las estrategias jurídicas diseñadas para limitar el poder del estado y favorecidas por los liberales, no constituyeron el centro de su atención (Berlin, 1969; Shapiro, 1986). Arendt considera que la realidad práctica moderna en muchos sentidos fue resultado de la dualidad práctica y teórica de la libertad postulada por la filosofía política occidental. Para demostrarlo se remite a la antigüedad clásica donde la libertad fue considerada un concepto exclusivamente político, la quintaesencia de la ciudad-estado y ciudadanía. En contraste, la tradición filosófica del pensamiento político –iniciada con Parménides y Platón–, la funda explícitamente en oposición a la *polis* y su ciudadanía. El modo de vida elegido por estos últimos fue entendido en oposición al modo de vida político. En ese sentido, la libertad, cuya idea constituía el centro de la política para los antiguos griegos, casi por definición quedó fuera del marco de la filosofía griega. Solo cuando los primeros cristianos, y especialmente Pablo, descubrieron un tipo de libertad desvinculado de la política, el concepto entró a la historia de la filosofía. Libre albedrío y libertad se convirtieron en sinónimos y la experiencia de la libertad fue experimentada en términos de un ejercicio de completa soledad (Arendt, 2006: 156). El concepto de libertad entró en el vocabulario de la filosofía hasta la antigüedad tardía y cuando lo hizo fue usado por pensadores tales como Epictetus y Agustín para formular la condición en la que un individuo conservaría su libertad dentro de sí mismo, a pesar de ser privado de ella en el mundo físico. Arendt acentúa el hecho histórico de que la aparición del problema de la libertad en la filosofía de Agustín fue precedido del intento consciente de divorciar la noción de libertad de la política y así llegar a la formulación de que uno puede ser esclavo en el mundo y aún conservar su libertad (Arendt, 2006: 146). La tradición cristiana jugó un papel decisivo en el problema de la libertad. Convirtió en sinónimos el significado de la libertad y libre albedrío, al mismo tiempo que arrojaba la experiencia de la libertad al terreno de la completa soledad. Todavía hoy, cuando pensamos en la libertad, automáticamente establecemos la equivalencia entre estas dos nociones, la cual fue una facultad virtualmente desconocida por la antigüedad griega (Arendt, 2006: 156). Por su parte, el concepto de libertad de Epictetus, en el que clama que aquel que comienza afirmando que es

libre es el que hace lo que desea, no es más que el reverso de la noción de la libertad de la antigua noción política y el trasfondo político sobre el que la filosofía popular sustentó la disminución evidente de la libertad a finales del Imperio Romano, manifiesta en las nociones de poder y dominación (Arendt, 2006: 146).

La Antigüedad clásica fue inexperta en los fenómenos de la soledad. Sabía muy bien que el hombre solitario ya no es uno, sino dos-en-uno, ya que la relación entre yo y yo mismo comienza en el momento en el que *mi* relación con *mis semejantes* ha sido interrumpida por alguna razón. El dualismo de la filosofía clásica –desde Platón–, ha insistido en la dicotomía entre el alma y el cuerpo, asignando la moción de la facultad humana al alma. Esta dualidad alojada dentro de la capacidad del sí-mismo, es conocida como una característica del pensamiento, el diálogo que uno sostiene con uno-mismo. Sin embargo, dirá Arendt, el dos-en-uno de la soledad que genera el proceso del pensamiento, tiene un efecto exactamente contrario sobre la voluntad: la paraliza y bloquea; dispuesta en soledad se encuentra siempre y al mismo tiempo entre el querer (*velle*) y no querer (*nolle*). El efecto paralizante de la voluntad que tiene su efecto sobre el sí mismo configura la verdadera esencia de mandar y ser obedecido. Platón insistía en que solo aquellos que supieran establecer las reglas para ellos mismos tenían derecho a instaurar reglas para los otros quienes serían libres desde la obligación de la obediencia (Arendt, 2006: 156-157). En el renacimiento del pensamiento político, el cual vino acompañado del ascenso de la edad moderna, Arendt distingue entre aquellos pensadores que sustentan el título de padres de la “ciencia” política –Hobbes como su mayor representante– y aquellos que remontaron su preocupación al pensamiento político de la antigüedad, no por ninguna predilección por el pasado, simplemente porque la separación entre la Iglesia y el Estado había producido un ámbito secular independiente desconocido en el ámbito político desde la caída del Imperio Romano. El representante de este secularismo es Montesquieu, aunque indiferente a los problemas estrictamente filosóficos, tenía una profunda preocupación por la inadecuada concepción de la libertad para los propósitos políticos desarrollada por los filósofos cristianos. Con el fin de zanjar esta cuestión, propuso una distinción entre libertad filosófica y libertad política. Desde su perspectiva, la filosofía no demanda más libertad que el

ejercicio de la voluntad, independientemente de las circunstancias y la consecución de los objetivos que la voluntad se haya fijado. Por el contrario, la libertad política consiste en la capacidad de hacer lo que la voluntad dispone. Tanto para Montesquieu como para los antiguos, estaba claro que un agente deja de ser libre en el momento en que pierde su *capacidad de hacer*, por lo tanto, es irrelevante si esta falla es causada por circunstancias internas o externas (Arendt, 2006: 159). Los griegos nunca convirtieron la preocupación de la voluntad en una facultad separada de las otras capacidades del hombre. Históricamente, el hombre descubrió por primera vez la voluntad cuando experimentó su impotencia y no su poder. Esto tiene importancia para darse cuenta que los tempranos testimonios sobre la voluntad no fueron derrotados por la abrumadora fuerza de la naturaleza o de las circunstancias y que su aparición no planteó el conflicto del uno contra otros, ni la lucha entre el cuerpo y la mente. Diferente a este planteamiento es la relación del pensamiento y el cuerpo en Agustín, la cual tiene su fuente en el enorme poder inherente a la voluntad, el pensamiento manda al cuerpo y este obedece inmediatamente. El cuerpo representa en este contexto al mundo exterior y, de ninguna manera, es considerado idéntico a sí mismo. Epictetus considera que en el dominio interior, dentro del sí mismo, el hombre deviene en maestro absoluto y, precisamente, el conflicto entre el hombre y él mismo es derrotado por la voluntad. La fuerza de voluntad cristiana descubrió esta vía como una forma de autoliberación, cuyo principio adoptó inmediatamente. De este modo, mi voluntad (*I-will*) paraliza instantáneamente mi capacidad de poder-hacer (*I-can*). En el mismo momento en el que el hombre desea la libertad, pierde su capacidad para ser libre. Arendt permanece atenta a las consecuencias fatales que este proceso tiene para la teoría política, toda vez que en la ecuación de la libertad con la capacidad humana de la voluntad es posible encontrar la causa por la que hoy, de manera automática, establecemos la equivalencia entre el poder y la opresión (Arendt, 2006: 160-161).

La revelación de Arendt acerca de que los filósofos mostraron interés en el problema de la libertad cuando descubrieron que podían desvincularla de la política; de experimentarla fuera del ámbito de la actuación y asociación con los demás; y, limitada a la relación de la voluntad con uno mismo, es decir, asumida como libre albedrío, la cuestión de la libertad se convirtió en

un problema filosófico de primer orden y, como tal, en un problema referido al ámbito político. El cambio filosófico de la acción a la fuerza de voluntad y la libertad referida a un modo de ser manifiesto en la acción del libre albedrío, transformó el ideal de la libertad en un ideal de voluntad, independiente de los demás, que más tarde adoptará la forma de soberanía. Desde el punto de vista de Arendt, esta filosofía prevalecerá hasta el siglo XVIII. Tomás Paine sostendrá que “ser libre es suficiente [para el hombre] que lo desea”, palabras que Lafayette aplicará al Estado-nación: “Para que una nación sea libre, es suficiente que quiera serlo”. Estas ideas tuvieron resonancia en la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau, considerado el representante más importante de la teoría de la soberanía, derivada directamente de la voluntad. En su teoría no escatima las consecuencias del individualismo extremo que el principio de la voluntad, independiente de los demás, supone. Incluso, argumenta –en contra de Montesquieu– que el poder debe ser soberano e indivisible porque una división del poder sería impensable. Adicionalmente, señala que en un Estado ideal los ciudadanos no tendrían comunicación unos con otros y con el propósito de evitar confrontaciones cada ciudadano debía pensar solo sus propios pensamientos. Arendt refutará este planteamiento, apoyada en la afirmación de Carl Schmitt –uno de los defensores más importantes de la soberanía entre los teóricos políticos modernos–, diciendo que es absurdo obligar a la voluntad a comprometerse en el futuro. Todo asunto político es realizado dentro de un elaborado marco de relaciones y vínculos para el futuro –tales como las leyes y constituciones; tratados y alianzas– cuyo propósito deriva, en última instancia, de la facultad de prometer y mantener la promesa frente la incertidumbre del futuro. Un Estado en el que no existe comunicación entre los ciudadanos y donde cada uno piensa solo, en sus propios pensamientos, es por definición una tiranía. Por ello, la identificación política entre libertad y soberanía es la más perniciosa y peligrosa consecuencia de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, debido a que conduce a una negación de la libertad humana (Arendt, 2006: 162-163).

Arendt revisita a la Antigüedad, a las tradiciones pre filosóficas y a su política, con el propósito de recuperar la experiencia de la libertad en el proceso de actuar (juntos). Para ilustrar lo anterior, subraya los significados del verbo “actuar” en las lenguas griega y latina, que a



diferencia de las lenguas modernas, poseen dos palabras diferentes pero interrelacionadas para designar el verbo actuar. Los vocablos griegos *archein* (comenzar, conducir y, finalmente, gobernar) y *prattein* (atravesar, realizar, concluir), corresponden a los verbos latinos *agere* (poner en movimiento, guiar) y *gerere* (llevar). Más tarde, los términos que designaban originalmente la segunda parte de la acción, *prattein* y *gerere*, referidos a la conclusión, definieron la acción en general, mientras que la voz inicial marcada por las palabras *archein* y *agere*, asumieron significados específicamente políticos. Desde entonces, el término *archein* simboliza guiar y gobernar y *agere*, guiar, en lugar de poner en movimiento. Cuando Arendt afirma que el concepto de libertad no jugó un papel en la filosofía griega es debido a su origen exclusivamente político. La libertad supone el comienzo de la realización de algo, el inicio que anima e inspira todas las actividades humanas, la acción como principio de la vida política. La libertad no refiere un modo de ser, una virtud o virtuosismo, sino un don supremo que el hombre recibió entre todas las criaturas terrenales, cuya manifestación se expresa en todas las actividades que experimenta. *La libertad se realiza solo cuando su acción crea el espacio de aparición del hombre* (Arendt, 2006: 164-168).

Las tradiciones cristianas y las anti-filosófico políticas, reitera Arendt, despojaron a la libertad del atributo de actuar (*juntos*) (Arendt, 2006: 163). A su pesar, esta concepción fue la que trasminó en el pensamiento de los filósofos modernos. Hobbes, Spinoza e incluso Kant, comprendieron la libertad fuera de la política (Hansen, 1993: 55). Este deslizamiento teórico llevó a la humanidad a la justificación de que los hombres tienen la capacidad para vivir legal y políticamente juntos, solo cuando algunos tienen derecho a mandar y otros son forzados a obedecer (Arendt, 2006: 222). Para Arendt, la experiencia moderna del totalitarismo, apátridas y genocidio es resultado de este deslizamiento que condujo a la pérdida del poder político, traslación que el concepto de derechos humanos –naturales e inalienables–, fue incapaz de identificar y revertir. Y, es precisamente, en este intersitio donde se vislumbra su concepción de “dignidad humana”.

El término de dignidad humana utilizado por Arendt se nutre de su crítica a Kant y Burke, al mismo tiempo que lo vincula a la política a través de Aristóteles. El término convoca el sentido kantiano de que una actividad, o una

forma de vida, tiene dignidad cuando es intrínsecamente valiosa y digna de ser llevada a cabo “para su propio beneficio”; propone la relación con la política a través del uso de Aristóteles, quien es el único filósofo político que define a la política como un valor intrínseco al ser humano, diferenciándolo de otros animales sobre la base de que es el único que define el curso de la vida a través de un proceso social de la política; y, finalmente, integra la concepción de Aristóteles de la comunidad política a los derechos humanos a través de Burke, quien considera que los únicos derechos que emanan del interior de la nación son los que gozan de reconocimiento (Helis, 2008: 74). Esta conjunción llevó a Arendt a rechazar la idea del derecho natural e inalienable basada en el nacimiento. Desde su planteamiento, los derechos humanos adquieren un carácter relativo o culturalmente específico y la dignidad humana –precedida de la libertad de acción– será la que otorgue el principio de universalidad. Cuando señala que los derechos humanos son particulares en cada cultura, es precisamente porque estos son objeto de debate y llevados a la vida en una comunidad política. Sin embargo, la dignidad humana se mantiene como elemento universal ya que solo ella es capaz de garantizar la participación en una comunidad política, toda vez que en su definición está contenida la condición de libertad que impulsa y anima el inicio de toda acción humana. Por ello, aunque el actor sea despojado de su Estado y hogar, no puede ser privado del derecho fundamental a aparecer, porque la primera ley, la del principio –referida a la natalidad–, contiene tanto el inicio como su principio dentro de sí mismo (Birmingham, 2006: 57). La natalidad está enlazada a la acción porque “solo es acción” y, como tal, permite a la persona utilizar su nacimiento para un alto propósito al proveerla de la capacidad de comenzar algo *nuevamente*. Vivir como un ser humano en lugar de un simple cuerpo, requiere actuar, hablar y relacionarse con otras personas (Benhabib, 2006: 110). Los seres humanos necesitan un espacio público en el que sean capaces de desarrollar todo su potencial a través de la política, la actividad de conducir los asuntos de la comunidad por medio del habla. Actuando y hablando, como Arendt apunta, el hombre muestra quién es, revela activamente su única identidad personal y hace su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física aparece sin ninguna actividad mostrando simplemente la singularidad de la forma de su cuerpo y el sonido de su voz (Arendt, 1998: 179).

La concepción de dignidad humana propuesta por Arendt, inaugura un camino para superar la controversia contemporánea sobre los derechos humanos y la ciudadanía. Su relevancia radica en desplazar el debate sobre si los derechos humanos tienen validez universal o si están basados en un desarrollo particular de Occidente, a la libertad entendida como el comienzo de toda acción humana realizada mediante el acto de crear un espacio de aparición del hombre para actuar y hablar, condición para el desarrollo de la vida política. Y, en este sentido, sitúa a la dignidad humana como nuevo principio político que garantiza el “derecho a tener derechos”. Esta noción viene a romper la lógica del hombre abstracto y la relación monolítica de Estado-ciudadanía-derechos humanos –que las declaraciones de derechos humanos no logran vislumbrar– ya que la precondición para ser juzgado por las acciones y opiniones, exige *rasgar desde afuera*, el principio de ciudadanía moderna a través del *derecho a pertenecer* y, de este modo, reanudar el *derecho a ser miembro*. Este derecho a pertenecer a una comunidad política es, por lo tanto, el único derecho universalmente válido para Arendt, el resto de los derechos surgen a través de la controversia que rodea a la dicotomía entre derecho natural y derecho positivo. (Helis, 2008: 75). Sin embargo, esta tarea requiere una protección universal de la dignidad humana; derecho de la humanidad a pertenecer a una verdadera comunidad política a fin de resolver los problemas de los derechos. Tal condición empuja, pesar de las reticencias de Arendt, a una forma de cosmopolitismo “más allá del universalismo”, que conjugue la tensión entre la ley de lo universal y lo particular. Reflexión que Seyla Benhabib continuará mediante su propuesta de ciudadanía cosmopolita surgida en el contexto de la dispersión de normas de derechos humanos y regímenes legales desterritorializados (Benhabib, 2011; 2004; 2002).

Del “derecho a tener derechos” a la ciudadanía cosmopolita benhabibiana (hacia una conclusión)

Casi al final de la introducción del libro *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Benhabib escribe:

El colapso del sistema estatal de entreguerras europeo constituyó el desastre político y humano del que surgió un renovado cosmopolitismo en el siglo XX, que insiste sobre los principios del *derecho a tener derechos* y los *crímenes contra la humanidad*. Para comprender los trágicos orígenes del cosmopolitismo contemporáneo es preciso comprenderlo de una manera más completa, mediante “un ideal negativo destinado a impedir las falsas totalizaciones” (Benhabib 2011: 17).

Esta breve cita esboza la deuda de Benhabib con las salidas planteadas por Arendt para superar la aporía de los derechos humanos. Una programática, en la que coloca la cuestión del *derecho a tener derechos y los crímenes de la humanidad* en el centro del debate del cosmopolitismo surgido del colapso del sistema estatal de entreguerras. Se trata de un cosmopolitismo que comprende a la luz del presente y que sintetiza en términos de “un ideal negativo destinado a impedir falsas totalizaciones”, toda vez que refiere a una experiencia que pone en relación la universalidad con la particularidad. Particularidad que la conduce a la segunda salida de la perplejidad sobre la dignidad humana –precedida de la *libertad de acción*–, cuya concepción es reformulada por Benhabib en términos de que los derechos humanos –bajo el principio de la *libertad comunicativa*– constituyen la base de la ciudadanía cosmopolita. Para el desarrollo de este tercer y último apartado, se parte del supuesto de que el “Otro universalismo” sugerido por Arendt, toma significación en la noción de cosmopolitismo normativo de Benhabib, a partir de una estrategia de justificación en la que la libertad comunicativa constituye el soporte de acción que posibilita la realización de la dignidad humana, prefigurándola como nuevo principio político del “derecho a tener derechos”, cuya forma teórica y práctica se expresa a través de la ciudadanía cosmopolita. Dos términos guían esta argumentación: la libertad comunicativa y las iteraciones democráticas.

Benhabib apela al “Otro universalismo”, sosteniendo que es necesario considerar la estrategia de justificación como el contenido de los derechos humanos⁸ lejos de una preocupación

⁸ Es preciso señalar que la propuesta de Benhabib sobre su modelo de la teoría de los derechos humanos se nutre de la crítica al modelo tradicional y el funcionalista, esto es, los rechaza, pero los retoma. Este es el complicado método filosófico que utiliza en su obra y que es necesario elucidar (Benhabib, 2013).



minimalista y dirigirse a una comprensión sólida de los derechos humanos a partir del “derecho a tener derechos” (Benhabib, 2011: 57-76). Si bien, Arendt plantea este principio, fundamentalmente en términos de derecho político identificado con el “derecho a la membresía a una comunidad política” y el “derecho a ser miembro”, Benhabib irá más allá. Afirma que “el derecho a tener derechos” será entendido como *el reclamo de cada persona humana a ser reconocida y protegida en términos de una personalidad legal por la comunidad mundial y el derecho a la libertad comunicativa mediante la que la persona se proyecta a sí misma como “hacedora” de un mundo social que comparte con otros*, cuya acción la mueve a participar en un “espacio de razones” en el que los otros la reconocen como alguien capaz de y responsable de ciertos cursos de acción. Esta reconceptualización del “derecho a tener derechos”, referida a un Estado no centralizado, será crucial en el periodo desde la Declaración de 1948, en el que lo estrictamente internacional es desplazado hacia las normas de justicia cosmopolita (Benhabib, 2011: 9; 2013: 39). El abordaje crítico del cosmopolitanismo es comprendido como “un ideal negativo destinado a impedir las falsas totalizaciones”, toda vez que propone explorarlo a partir de las tensiones contenidas focalizando la unidad y diversidad de los derechos humanos; los conflictos entre la democracia y el cosmopolitanismo; la visión de un mundo con fronteras porosas; y, el cierre demandado por la soberanía democrática (Benhabib, 2011: 3).

Para Benhabib, el cosmopolitanismo involucra el reconocimiento de que los seres humanos son personas morales con iguales derechos a la protección jurídica en virtud de los derechos que se derivan de estos, no como miembros de un grupo particular sino simplemente por el hecho de ser seres humanos. Sin embargo, ¿Cuáles son las razones para defender este reclamo moral? ¿Las razones aducidas alcanzarían un consenso en un mundo colmado de diferencias religiosas, culturales y múltiples visiones del mundo? Benhabib dirá que ninguna justificación política de derechos humanos presupone el recurso de un universalismo justificatorio. Tarea que debe llevarse a cabo a partir del reconocimiento de la *libertad de comunicación*. Es importante observar que la vía que Benhabib propone para precisar la idea de la libertad –precondición de la dignidad humana– planteada por Arendt, la

realiza a partir de las presuposiciones normativas de lo que significa ser un agente activo a través del “habla”. (Benhabib, 2013: 41). Desde su punto de vista, los derechos humanos tendrían que ser considerados los principios morales para proteger el ejercicio de la libertad comunicativa, cuya estructura implica la configuración de formas legales. El ejercicio de esta libertad define la acción de formulación de medios y fines que se desean alcanzar y realizar. Su procedimiento muestra al agente humano como un individuo contenido en contextos de comunicación e interacción, donde su capacidad para formular metas de acción no antecede a la capacidad para ser capaz de justificar tales metas con las razones de los otros⁹. En este sentido, la capacidad para proveer explicaciones presupone la internalización del punto de vista de los otros en *cuyos ojos y oídos mis actos lograrán alguna cosa y mis palabras significarán ciertas cosas* (Benhabib, 2013: 39-40).

De este modo, para el cosmopolitanismo benhabibiano, la ética comunicativa constituye un marco fructífero para la teoría moral, particularmente porque está directamente vinculada a los valores de la democracia; bajo este principio, las normas de respeto moral y reciprocidad igualitaria se expresan de manera explícita en las situaciones ordinarias de discusión donde las personas tratan de llegar a un acuerdo; y, las normas morales y políticas se ponen a prueba a través del diálogo en el que son representados los múltiples intereses, necesidades y perspectivas. En suma, la comunicación ética abre un espacio para desarrollar un discurso de respeto moral y reciprocidad igualitaria, donde la universalidad ordena revertir las perspectivas entre los miembros de una comunidad moral y juzgar desde el punto de vista de los demás –reversibilidad esencial para el logro de las relaciones de reciprocidad sobre las que se sostiene la unidad de las comunidades.

Toda acción comunicativa implica reciprocidad simétrica de las expectativas normativas entre los miembros del grupo (Benhabib, 1992: 32). Por ello, Benhabib afirmará que lo primero y más importante es que como seres morales capaces de una libertad comunicativa tenemos el fundamental derecho a tener derechos. Aunque su punto de vista es muy cercano al de Arendt, su propuesta se extiende en un sentido más amplio al de la pertenencia política. En efecto, para ejercer la libertad

⁹ Basada en la interpretación que Arendt hace de la categoría de “pensamiento ampliado” kantiana, Benhabib afirma que toda acción comunicativa, la cual involucra un juicio moral, demanda *ponerse en el lugar del otro*. Las implicaciones de este principio han sido fuertemente criticadas por Iris Marion Young, Elaine Stavro, Herta Nagl-Docekal, Rainer Forst.

comunicativa es preciso tener el reconocimiento como miembro de una comunidad humana organizada en la que nuestras palabras y actos nos sitúen dentro de un espacio de interacción y comunicación social. Cada uno tiene el derecho, en el sentido del reclamo moral, de ser reconocido por otros como una “persona titular de derechos”, con derecho a la legalidad instituida en una agenda de derechos (Benhabib, 2013: 56-61). Pero, también, el derecho a tener derechos involucra el reconocimiento de la identidad, tanto en términos de “un otro generalizado” como de “un otro concreto”. Estas categorías, fundamentales para el pensamiento de Benhabib, muestran que el punto de vista del “otro generalizado” se logra haciendo abstracción de lo que constituye nuestra idiosincrasia personal para retener las estructuras que nos son comunes en cuanto seres racionales. Mientras que el “otro concreto” responde a la abstracción inversa y complementaria. Esto es, la capacidad para poner entre paréntesis lo que nos es común y retener aquello que por nuestra individualidad resulta discernible e irreducible con respecto a los demás. Desde su punto de vista, las teorías morales tradicionales fueron construidas tomando en consideración solamente la perspectiva del otro generalizado (Benhabib, 1994: 35-37).

En esta configuración, la ciudadanía cosmopolita supone antes que nada, la creación de un nuevo orden legal mundial y una esfera pública en la que los seres humanos tendrían derecho a los derechos solo en virtud de su humanidad (Benhabib, 2011: 8). Sin embargo, ¿es posible imaginar una ciudadanía en el mundo? ¿Cómo abordar una ciudadanía que interpele a la justicia, igualdad y libertad de lo singular y lo plural o, para utilizar los conceptos de Benhabib, del “otro concreto” y del “otro generalizado”? Dos esferas problemáticas se abren al referirse a estas preguntas: la de las personas que gozan de estatus ciudadano y la de aquellas que se encuentran en sus márgenes: ilegales, extranjeros, trabajadores migrantes, refugiados y asilados. La cuestión radica en identificar alternativas que permitan reconocer a las personas como “titulares de derechos”, aún a pesar de no contar con un estatus de ciudadanía, ya que el discurso de los derechos corre siempre al lado de “lo legal, lo político y lo moral”, suponiendo que esto se da en el territorio estatutario de la ciudadanía. El diagnóstico de Benhabib muestra que hoy no sólo estamos asistiendo a la reconfiguración de la soberanía, sino también a la reconstitución de una

ciudadanía tradicional excedida. Nos estamos moviendo hacia una *ciudadanía de residencia* en la que se refuerzan múltiples vínculos hacia la localidad, región e instituciones transnacionales. Las perplejidades del “derecho a tener derechos” comienzan a tener una respuesta por parte de quienes ejercen sus derechos de participación democrática-republicana con o sin los documentos correctos. Lo local dejó de ser el único lugar de la ciudadanía postnacional. Nuevas modalidades de ciudadanía y una naciente esfera pública están surgiendo en el nivel global (Benhabib, 2011: 110-112). Sin embargo, inevitablemente el despliegue de un orden legal cosmopolita trae consigo sus propios problemas. ¿Qué sentido tiene defender una posición cosmopolita cuando se exige ser miembro de una organización política soberana para convertirse en una persona titular de derechos? Un argumento central para Benhabib es que la mayoría de las interpretaciones de los desarrollos contemporáneos sobre la ley de derechos humanos y normas cosmopolitas entienden mal su efecto *jurisgenerativo* –término retomado de Robert Cover, cuyo significado se refiere a la capacidad de la ley para crear un universo normativo de significado que puede a menudo escapar a la “procedencia de la legislación formal” para expandir el significado y hacer crecer la misma ley. “El carácter incontrolado de significado ejerce una influencia desestabilizadora en el poder” (Cover, 1983/4: 18). La afirmación de Benhabib es que tales efectos jusgenerativos de las declaraciones y tratados de derechos humanos permiten a los nuevos actores –tales como mujeres y minorías étnicas, lingüísticas y religiosas– entrar en la esfera pública a desarrollar nuevos vocabularios de reivindicación de decisiones públicas y anticipar nuevas formas de justicia postuladas mediante procesos de *iteración democrática* (Benhabib, 2011; 2004).

El término de iteraciones democráticas es utilizado por Benhabib para describir la manera como la unidad de la diversidad de los derechos humanos es presentada y representada en las esferas públicas, fuertes y débiles, no solo en las legislaturas y las cortes sino a menudo –y con mayor efectividad– a través de movimientos sociales, actores de la sociedad civil y organismos transnacionales que trabajan cruzando fronteras. En esto radica la particularidad del enfoque benhabibiano, basado en la libertad comunicativa, entiende que la libertad de expresión y asociación no se reduce a los derechos políticos de los ciudadanos donde el contenido simplemente varía de un sistema de gobierno a otro; se trata más bien



de condiciones fundamentales para el reconocimiento de las personas como seres que viven en un orden político, cuya legitimidad radica en el convencimiento basado en las “buenas razones”. Los derechos de expresión y asociación son realizados mediante procesos de iteración democrática que apuntalan la libertad de comunicación y, en este sentido, fortalecen los derechos humanos fundamentales. Cuando las personas son vistas y asumidas, no solo como sujetos de ley, sino también como autores de la propia ley, la contextualización e interpretación de los derechos humanos adquiere credibilidad. Tal contextualización logra legitimidad democrática cuando es percibida como resultado de la interacción entre instituciones legales y políticas dentro de espacios públicos libres de la sociedad civil (Benhabib, 2011: 15-16). Es importante subrayar que para Benhabib, las iteraciones democráticas son un concepto normativo con importancia empírica que permite juzgar macroprocesos de discursos polémicos de acuerdo a criterios que derivan de su justificación a partir de un programa de ética comunicativa (Benhabib, 2011: 138-165; 2004).

Para finalizar y reconociendo que Benhabib abre múltiples caminos para repensar los límites de la ciudadanía moderna, a la luz de su diagnóstico crítico del que emerge la ciudadanía cosmopolita, podríamos concluir con el supuesto de que del mismo modo que para Arendt la dignidad humana –precedida de la libertad de acción– se convierte en la premisa de los derechos humanos, para Benhabib los derechos humanos –bajo el principio de libertad comunicativa– constituyen la base de la ciudadanía cosmopolita. Supuesto que rompe la aporía de los derechos humanos, al mismo tiempo que cuestiona a la ciudadanía tradicional como único espacio de realización de los derechos del hombre, la cual en muchos casos deviene en obstáculo para su puesta en marcha.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998), *Homme Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Standford University Press.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- ____ (1968), *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Inc.
- Benhabib, Seyla (2011), *Dignity and Adversity. Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press.

- ____ (2004) *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (2002) *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- ____ (1994), *Situating the Self*. Nueva York: Routledge.
- Berlin, Isaiah (1969), *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Birmingham, Peg (2006), *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicamento of Common Responsability*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Burke, Edmund (1987), *Reflections on the Revolution in France*. Cambridge: Hackett.
- Gadamer, H. (2005) *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra Teorema.
- Hansen, Phillip (1993), *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Standford: Stanford University Press.
- Hegel, G.W.F. (1985), *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ignatieff, Michel (2001), *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lewis, C. S. (1947), *The Abolition of Man*. Nueva York: Macmillan.
- Shapiro, Ian (1986), *The Evolucion of Rights in Liberal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ## Hemerografía
- Arendt, Hannah (1949a), “The Rights of Man: What Are They”, *Modern Review* Vol. 3, N° 1, pp 24-36.
- ____ (1949b), “Es gibt nur ein einziges Menschenrecht”, *Die Wandlung*, Vol. IV, pp 754-770.
- Cohen, Jean L. (2000), “Rights, Citizenship and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism”, *Constellations*, Vol. 3. N° 2, pp 164-189.
- Cover, Robert (1983/84), “Foreword: Nomos and Narrative”, *The Supreme Court 1982 Term, Harvard Law Review*, Vol. 97, N° 7, pp 4-68.
- Benhabib, Seyla (2013), “Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights”, *Constellations*, Vol. 20, N° 1, pp 37-50.
- Falk, Richard (2004), “Human Rights”, *Foreign Policy*, N° 41, pp 18-26.
- Helis, John (2008), “Hannah Arendt and Human Dignity: Theoretical Foundations and

Constitutional Protection of Human Rights", *Journal of Politics and Law*, Vol. 1, N° 3, pp 73-78.

Mate, Reyes (2010), "Hannah Arendt y los derechos humanos", *Arbor, Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. CLXXXVI, N° 742, pp 240-243.

Menke, Christoph; Kaiser, Birgit y Thiele Katrin (2007), "The 'Aporias of Human Rights' and the 'One Human Right': Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument", *Social Research*, Vol. 74, N° 3, pp 739-762.