



**Universitat de les
Illes Balears**

Títol: El «derecho a tener derechos» según Hannah Arendt

NOM AUTOR: Belén Polo Maya

DNI AUTOR: 43202134-S

NOM TUTOR: Joaquín Valdivielso Navarro

Memòria del Treball de Final de Grau

Estudis de Grau de Filosofia

Paraules clau: dret, totalitarisme, acció, espai públic, desobediència civil, cosmopolitisme..

de la
UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Curs Acadèmic 2013-2014

Cas de no autoritzar l'accés públic al TFG, marki la següent casella:

☐

Índice

1. Introducción	pág. 3
2. Tratamiento del concepto «derecho a tener derechos» en las obras de Arendt.....	pág. 4
2.1. Espacio público y acción.....	pág. 7
2.2. El caso de Eichmann.....	pág. 14
2.3. La desobediencia civil.....	pág. 16
3. Perspectivas y análisis sobre la idea de «derecho a tener derechos».....	pág. 19
4. Conclusiones.....	pág. 27
5. Bibliografía.....	pág. 29

1. Introducción

El siguiente escrito tiene como objetivo analizar el concepto de «derecho a tener derechos» en la obra de Hannah Arendt. La concepción del «derecho a tener derechos» que nos ofrece Arendt sostiene que los derechos sólo son garantizados si nos encontramos bajo el marco legal de un estado-nación, pues así lo muestran por ejemplo el escenario de la Segunda Guerra Mundial, ya que fue la situación de apátrida que poseían los judíos o los gitanos lo que permitió al movimiento totalitario aniquilarlos sin que nadie lo impidiera; y también lo muestra el caso de Eichmann. Esta idea que se tratará de analizar a lo largo del ensayo pone de relieve la cuestión de si es posible o no la articulación de un derecho cosmopolita¹, y también cuestiones o debates de actualidad sobre acontecimientos históricos, como es el juicio realizado a Eichmann en Israel, pues aún sigue abierto el debate de si fue correcto acusar al funcionario nazi de “crímenes contra el pueblo judío” en lugar de acusarle de “crímenes contra la humanidad”. Tanto el ejemplo de Eichmann como el ejemplo de los judíos le sirven a Hannah Arendt para defender la imposibilidad de una idea cosmopolita, de modo que sugeriría una respuesta negativa ante las cuestiones planteadas por Bonnie Honig:

«So the question is: Would Hannah Arendt – if she were writing now- have any less political an analysis of the formation of the EU and the use therein of law, courts, bureaucracy, and trials to promote and consolidate a particular conception of Europe as a political form? Would she be any less likely now than then to ask not just “what can we accomplish through law on behalf human rights?” but also “what new political formations are being advantaged and legitimated thereby?»².

Hannah Arendt en relación a estas cuestiones pretendía evaluar las nuevas normas internacionales, las leyes y las instituciones; las cuales se deben comprender como sistemas y herramientas utilizadas por sistemas políticos. Tal vez, a día de hoy, podamos ver esas instituciones competentes internacionales que ella misma deseaba que juzgara el caso de Eichmann. A nuestro modo de ver, resulta útil y necesario aplicar los términos más críticos y políticos que Arendt utiliza en su obra a los nuevos órdenes establecidos en la actualidad, porque la cuestión sobre los derechos no ha quedado totalmente definida.

¹ Seyla Benhabib, en su ensayo *The Philosophical Foundations of Cosmopolitan Norms* incluido en su obra *Another Cosmopolitanism* nos habla del derecho cosmopolita: «Cosmopolitan norms of justice, whatever the conditions of their legal origination, accrue to individuals as moral and legal persons in a worldwide society. Even if Cosmopolitan norms arise through treaty like obligations, such as the UN Charter can be considered to be for the signatory states, their particularity is that they endow *individuals* rather than states and their guests with certain rights and claims. This is the uniqueness of the many human rights agreements signed since World War II», Nueva York, Oxford, 2006, pág. 16.

² Honig, B., «Law and Politics in the New Europe», in S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Nueva York, Oxford, 2006, pág. 104.

A partir de las lecturas de las obras señeras de Arendt³, trataremos de vislumbrar qué conexiones y divergencias hay en el tratamiento de este concepto a lo largo de su producción; y señalaremos a su vez qué conceptos giran en torno a esta idea que pretendemos analizar. Nuestra forma de proceder a lo largo del ensayo será mostrar la idea de «derecho a tener derechos» diacrónicamente, tratando de establecer de este modo una línea transversal que nos ayude a comprender mejor el concepto. En definitiva, las partes que identificaremos en el texto se corresponderán con el tratamiento de esta idea en cada una de las obras explicitadas. A su vez, también mostraremos diferentes análisis y perspectivas que se han generado a partir de esta idea que aquí nos proponemos analizar.

2. Tratamiento del concepto «derecho a tener derechos» en las obras de Arendt

De acuerdo con nuestra empresa de analizar el «derecho a tener derechos» según Hannah Arendt, partimos de la primera obra en la que nos aparece esta idea, *Los orígenes del totalitarismo*, obra presentada en 1951, dónde podemos ver que Arendt culpa de alguna manera a la carencia de representación gubernamental de las minorías y apátridas, que se convierte en un aliciente para la creación y la fuerza de los totalitarismos. Así pues, Arendt en primera instancia nos habla del error cometido por los estados-nación de Europa de no proveer de derechos humanos a aquellos que se encontraban fuera del marco de la nacionalidad, y a raíz de esta primera idea, podemos ver que la filósofa alemana descarta la posibilidad de emprender un marco internacional de derechos, pues parece apuntar a que sólo estos derechos pueden ser garantizados dentro del contexto del estado-nación, y que si no nos encontramos dentro de este marco no podemos tenerlos.

Para Arendt sin un gobierno nacional propio los pueblos se hallan desprovistos de derechos humanos, y dentro de este planteamiento se alza la problemática de qué hacer con las minorías que se encontraban dentro del estado-nación. Estas minorías vivían al margen de la legalidad y la constitucionalidad nacional, y por ello, era necesario que tuvieran como una especie de “protección” de carácter internacional que les garantizara los derechos más básicos. De esta situación dada, se articuló el Congreso de Minorías, que pone de manifiesto que sólo se encuentran completamente protegidos los ciudadanos que tienen un mismo origen nacional, y ésta en consecuencia, pretende dar protección a aquellos que poseen una nacionalidad distinta dado que el marco legal no se responsabiliza de ellos.

De este modo, las minorías que estaban a medio camino de ser apátridas tenían una protección adicional; y tras la Primera Guerra Mundial la situación que presenciamos es la de un

³ Las obras que señalaremos principalmente serán *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Eichmann en Jerusalén* y *Entre el pasado y el futuro*. También aparecerá *La vida del espíritu* como obra secundaria.

número de apátridas que iba en aumento que se encontraban fuera de la ley. La categoría de apátrida, que al principio era entendida como personas que no disfrutaban de la protección de su gobierno y que requerían una sobreprotección externa para poder tener un estatus legal dada su situación, se deteriora en la posguerra a la categoría de “personas desplazadas”, articulada con el fin de exterminar la “condición de apátrida”. El efecto directo de la eliminación de la situación o categoría de apátrida fue la deportación a un país de origen que o bien no reconoce como ciudadano al que es repatriado, o bien ese país le deja volver pero con el fin de castigarlo. Esta medida de repatriación resultó ser un fracaso, y además, no había país alguno que aceptara a los apátridas. Todos los intentos a nivel internacional que trataron de asentar algún tipo de estatuto legal a los apátridas fueron fallidos, porque resultaba imposible llegar a un acuerdo para determinar el territorio al que el apátrida debía ser deportado. Con el tiempo, el número de apátridas fue en aumento, y eso provocó que las condiciones de vida de los extranjeros fuese en detrimento y que a su vez los mismos ciudadanos naturalizados (personas nacidas en su territorio y ciudadanos por derecho de nacimiento) vieran el peligro de poder degenerar al estado de apátrida.

El estado-nación, ante su incapacidad para establecer una ley de protección a aquellos que no se hallaban bajo la protección de un gobierno nacional, delegaron todo el poder de actuación a la policía. En esta situación, el judío el apátrida que en mayor situación de desprotección se encontraba, ya que no formaban mayoría en ningún país, necesitaban una defensa internacional. Arendt establece que los estados-nación no pueden existir si no está constituidos por una igualdad legal, esto es, dentro de los estados-nación no se debería o podría dar una situación en la que se encuentran unos individuos más favorecidos que otros. Cuando Arendt trata acerca de la Declaración de los derechos del hombre, contextualizada a finales del siglo XVIII, nos habla de un derecho que se encuentra fundamentado por el hombre en última instancia, y no en una divinidad o en un soberano. Sin embargo, hallamos en su descripción de esta nueva concepción de los derechos, que adquiere fuerza con Kant, una fuerte crítica a dicha concepción al apuntar que ésta se refiere a un ser humano abstracto que no podemos identificar en ningún lugar concreto. Arendt pues ataca esta concepción abstracta del derecho inalienable argumentando lo siguiente:

«Los derechos del hombre, después de todo, habían sido definidos como “inalienables” porque se suponía 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»⁴.

Dentro de esta crítica se encuentra una distinción crucial entre hombre abstracto y hombre

⁴ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, pág. 414.

concreto, de la cual nos habla la filósofa alemana de forma crítica. Este hombre abstracto dotado de unos derechos humanos carece de los atributos que posee el hombre concreto; de modo que la abstracción de los derechos humanos y del hombre no tiene en consideración al hombre real ni la realidad, que se corresponde con una situación en la que el hombre fuera del ámbito nacional se encuentra desamparado de derechos. Dada esta situación, los que se encontraban en situación de apátrida buscaban la reinserción en el ámbito nacional. De esta forma, Arendt intenta explicitar que en el siglo XIX los derechos del hombre fueron promulgados de forma superficial dado que dichos derechos tenían como objetivo defender a los individuos del poder estatal que aumentaba a pasos agigantados y por el nacimiento de la revolución industrial que provoca una inseguridad a los individuos. Sin embargo, pasado el siglo XIX, se exigía que los derechos humanos dejaran de ser sólo una “etiqueta”, esto es, se pedía que tuvieran un carácter más práctico.

La causa del requerimiento de unos derechos humanos que tuvieran una mayor facticidad se debía a que estos derechos del hombre que en el siglo XVIII se habían postulado como inalienables no se pudieron aplicar a la situación de aquellas personas que no se encontraban en la situación de ciudadanía de un estado soberano. Para Arendt, fue la situación de millones de personas que carecían de derechos debido a la nueva política global, lo que en un momento determinado nos hizo conscientes de que hay un «derecho a tener derechos» y un derecho a pertenecer a un colectivo organizado. Esta situación se dio a consecuencia de que no quedó un lugar en la tierra que no estuviera civilizado, y empezamos a vivir, en boca de Arendt, en «Un Mundo»⁵. La idea de Mundo en la obra de la filósofa alemana no equivale a la tierra o a la naturaleza, sino que es con lo primero que el hombre se topa al nacer, y a su vez, debe aparecer, esto es, no debe quedar reducido al aislamiento individual, sino que debe aparecer en público y debe poder ofrecerse un testimonio de él a través de la actuación en el escenario político:

«El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados».⁶

La idea de que el Mundo sea público implica que es un espacio que une y separa a los hombres, y por ello, difiere de la sociedad de *masas* que critica Arendt, porque el mundo como espacio común y público, es un lugar donde se posibilita la acción y el discurso. De acuerdo con ello, la acción ocupa un lugar fundamental en lo que respecta en la articulación de una cultura que

⁵ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 420.

⁶ Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 43.

permita vivir y compartir ese mundo constituidas por cosas realizadas por el hombre.

2.1 Espacio público y acción

En relación a ello con la idea de un mundo común y compartido, Arendt entiende que aquello que nos aboca a estar fuera de la humanidad no es la pérdida de los derechos humanos, sino la pérdida de pertenencia a una comunidad. Por ello, según nos dice, los esclavos de la Antigüedad a pesar de que Aristóteles no los incluyera dentro de la categoría de seres humanos, para Arendt pertenecían a un tipo de comunidad que necesitaba de sus servicios, y eso hacía que se encontraran dentro de la humanidad.

La presuposición de que los derechos son articulados en base a la naturaleza del hombre deberían seguir siendo aplicables aun cuando el hombre queda expulsado de una comunidad de hombres, pero este derecho a tener derechos o este derecho de pertenencia a una comunidad que deberían poseer todos y cada uno de los individuos, para Arendt tienen que ser otorgados y garantizados por la misma humanidad. Sin embargo, ella misma manifiesta en *Los orígenes del totalitarismo* la casi imposibilidad de llevar a término esta tarea, dado que no existe un marco o un ámbito que se encuentre en una situación superior a las naciones; y que a lo mejor no se podría llevar a cabo ni con un “gobierno mundial”, puesto que éste no sería tal y como explican las “organizaciones idealistas”.

En definitiva, en esta obra Arendt establece una conexión entre los derechos nacionales y los derechos humanos, en tanto que el primero es condición necesaria para posibilitar al segundo; y destaca la idea de la pérdida de «Mundo» en el cual los hombres comparten un espacio público y común en el cual discurso y acción adquieren un papel sumamente relevante. La idea de la alienación del mundo Hannah Arendt la trata más profundamente en su obra *La condición humana* publicada en 1958; en la cual responsabiliza a la época moderna de devolvernos al aislamiento del Mundo:

«La filosofía moderna comenzó con el *de omnibus dubitatum est* de Descartes, con la duda, pero no con la duda como control inherente a la mente humana para protegerse de las decepciones del pensamiento y de las ilusiones de los sentidos, ni como escepticismo ante los prejuicios y morales de los hombres y de los tiempos, ni siquiera como método crítico de la investigación científica y la especulación filosófica. La duda cartesiana es de alcance mucho más amplio y de intención fundamental para determinarla con tan concretos contenidos».⁷

⁷Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pág. 301.

De acuerdo con ello, encontramos una conexión fundamental entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, ya que Arendt en ésta última señala que la modernidad articula una serie de rasgos que son definitorios para el totalitarismo, de modo que son las condiciones que se dan en la época moderna las que abren el camino para que se den los totalitarismos. Estas condiciones se pueden identificar dentro del contexto moderno en la conversión de la vida en superflua –que propicia la aparición de la sociedad de *masas*–, una realización masiva del proyecto científico tecnológico, etc. Es este exceso que busca trascender los límites de lo humano lo que provoca que la capacidad de acción del hombre, mediante la cual todo ser humano puede crear e insertarse en ese Mundo del que Arendt nos habla, desaparece y se convierte en mera actividad productiva destinada a la supervivencia. En la modernidad pues, se reduce la vida del hombre a mera vida administrada y regulada por el orden social.

En relación a ello, otra de las ideas fundamentales que se encuentran en la obra mencionada es una división esencial en el pensamiento arendtiano, que corresponde a la establecida entre la esfera pública y la esfera privada. Uno de los rasgos más característicos de la esfera pública es la ausencia de la familia en ésta, mientras que en la privada se encuentran los asuntos dirigidos a la supervivencia. Con la caída del mundo antiguo y el advenimiento del moderno, estos quehaceres dedicados a la supervivencia se trasladan al ámbito de lo público; como la economía que antes era concebida como algo propio de lo familiar y lo privado. La economía en el mundo moderno no sólo deja de estar en el ámbito de lo privado para agregarse a la esfera pública, sino que a su vez, adquiere relevancia tal que influye en la generación de una nueva esfera, a saber, la esfera social. Dicha esfera social nacida en el mundo moderno no incluye individuos, sino que en ésta se encuentra la *masa* despersonalizada, carente de voluntad y predominada por el conformismo. Este conformismo de la *masa* da lugar a que los individuos que se encuentran integrados en ella no posean una autonomía, y en consecuencia, dicha *masa* no se da a sí misma la ley de su comportamiento, sino que le viene dada del exterior.

El concepto de *masa* además de provocar que las naciones-estado tengan mayor tamaño, oculta la existencia de la política en el ámbito social. Esta imagen de la Modernidad se aleja de las ciudades-estado griegas, donde la política se basaba en actuaciones cara a cara y se daba en una esfera pública; pero ahora el gran número de individuos que se han convertido en *masa*, la ausencia de una esfera pública que ha sido absorbida por lo social, y la sustitución de la acción por la conducta, hacen imposible que se repita el escenario de la Antigüedad que Arendt añora.

Para Arendt el problema de la sociedad de *masas* no es el gran número de personas que la integran, sino que el problema que se da es la ausencia de un poder que permita reagrupar, relacionar y separar a los individuos que son la *masa*. En esencia, Arendt en *La condición humana*, reclama la necesidad de un espacio público, porque «La cuestión entonces no es que haya una falta

de admiración pública por la poesía y la filosofía en el Mundo Moderno, sino que tal admiración no constituye un espacio en el que las cosas se salven de la destrucción del tiempo»⁸; y denuncia la destrucción de las esferas pública y privada –que han sido destruidas por la sociedad de *masas* que encontró sus primeros inicios en la modernidad–, puesto que la desintegración de ambas esferas provoca la desaparición del hombre privado, ya que al estar despersonalizado por la *masa* no aparece, y en consecuencia, se da una situación en la que el hombre privado no existe. A pesar de que en esta obra Arendt no nos hable tan directamente de los derechos como en *Los orígenes del totalitarismo*, aquí nos muestra que la humanidad se está transformando ya desde los inicios de la modernidad, eliminando las esferas pública y privada como hemos señalado anteriormente, y sustituyendo la familia y su propiedad por pertenecer a una clase y un territorio nacional.

Al eliminarse ese espacio público que predomina en la *polis* griega, se elimina en consecuencia también la *acción*, dado que se encuentra en íntima relación con lo público y lo común a todos. La acción hace referencia a toda actividad que realiza el ser humano a nivel personal y colectivo, y en la Antigüedad la *polis* no se daba por el territorio físico, sino que «[...] surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén»⁹. Labor y trabajo también son actividades, pero la acción remarca un aspecto distintivo que cabe señalar, que requiere una pluralidad en tanto que todos somos humanos, de modo que es la acción aquello que nos permite ser algo más que un mero animal que sobrevive o manufactura objetos.

Seyla Benhabib, en su obra *El ser y el otro en la época contemporánea*, realiza una fuerte crítica a la idea de *espacio público* que Arendt maneja a lo largo de su obra. Benhabib entiende que la idea que maneja Arendt sobre este concepto resulta deficiente e incapaz de aplicar al contexto de las complejas sociedades modernas en las que ya no hay individuos, hay sociedades normalizadas y despersonalizadas. De este modo, a pesar de que «en un régimen político democrático el acuerdo entre los ciudadanos a través de procesos de diálogo público es fundamental para la legitimidad de las instituciones básicas»¹⁰, Benhabib interpreta que la filósofa alemana cae en el error de establecer *a priori* un lugar natural para las actividades humanas; y a su vez califica de elitista y antidemocrática la recuperación del *espacio público* en las condiciones presentadas en la modernidad. En contraposición, ofrece un modelo «radicalmente procedural de la esfera pública, cuyo alcance y temática no pueden ser limitados *a priori* y cuyas directrices pueden ser redefinidas por los participantes en el diálogo»¹¹, modelo inspirado en el concepto de Jürgen Habermas que plasma una esfera pública que materializa los principios de una *ética discursiva*.

⁸ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 66.

⁹ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 221.

¹⁰ Benhabib, S., *El ser y el otro en la época contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, pág. 25.

¹¹ Benhabib, S., *op. cit.*, pág. 25.

Otra de las divisiones cruciales que realiza Arendt en esta obra es la división tripartita entre *labor*, *trabajo* y *acción*. La *labor* se define como aquello que se identifica con lo biológico, con lo propio del cuerpo humano, por lo que sus actividades se registran dentro del ámbito de la mera supervivencia vital; el *trabajo* se corresponde con lo artificial, con la construcción de objetos y cosas que no son naturales del ser humano; y en última instancia tenemos la *acción*, actividad esencial que requiere la pluralidad, la presencia de los otros; ya que «esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política»¹². La idea de *acción* es crucial aquí, porque la moderna sociedad de *masas* excluye la posibilidad de toda acción, se sustituye la acción por la conducta normalizada provocada por el auge de lo social. La política se da gracias a la existencia de una pluralidad y de un espacio público que permita la acción y la interacción entre los hombres; pero al difuminarse las esferas pública y privada y al no existir un Mundo humano, sino simplemente una masa despersonalizada, la capacidad de acción se ve anulada. Cabe explicitar ante la división tripartita que realiza Hannah Arendt entre *labor*, *trabajo* y *acción*, la crítica que realiza Seyla Benhabib sobre ella. Según Benhabib, la filósofa alemana cae en el error de limitar al *espacio público* a un sólo tipo de actividad, a la acción; cuando puede suceder que algunas actividades correlacionadas con la *labor* o el *trabajo* pueden pasar a formar parte del *espacio público*, Benhabib nos muestra ejemplos para apoyar su argumentación contra Arendt:

«Daré unos pocos ejemplos: obviamente las “cuotas de productividad” en la fábrica, cuántas unidades debe producir un trabajador por hora, pueden convertirse en cuestiones de “interés público” si se cuestiona la legitimidad de quienes fijan las cuotas, su derecho a hacerlo y sus razones para hacerlo. Del mismo modo, como ha demostrado la experiencia reciente, incluso las cuestiones más intrincadas de estrategia nuclear, como la cantidad de ojivas nucleares de un misil, el tiempo requerido para desactivarlas, etcétera, pueden ser “reclamadas” por un público bajo condiciones de legitimidad democrática y convertirse en parte de lo que define nuestra *res publica*»¹³

Así pues, implícitamente Arendt expresa que la llegada del mundo moderno, el auge de lo social y su correlativa sociedad de *masas* provocan que se pierda una parte privadamente compartida del mundo, que resulta un factor aliciente para los movimientos ideológicos de masas y para la decadencia del estado-nación y sus derechos; es decir, ya desde la Modernidad se anunciaba desde el interior de las civilizaciones modernas la emergencia del movimiento totalitario, debido al descuido de las naciones civilizadas por articular una comunidad entendida como un deber y vinculada con la condición humana. En definitiva, la pérdida de la esfera pública y del hombre

¹² Arendt, H., *op. cit.*, pág. 22.

¹³ Benhabib, S., *op. cit.*, pág. 111.

privado que se produce en la época moderna, impide que los individuos se puedan encontrar en un mundo compartido con otros; situación que degenera en la perversión de las condiciones de la vida humana que se pueden presenciar a lo largo del siglo XX, y que se han convertido en norma. La figura de apátrida característica del siglo XX, que al no poseer derechos nacionales carece de derechos humanos, es una manifestación de la perversión de la condición humana que denuncia Arendt a lo largo de su obra.

Una vez analizadas estas dos obras, vemos que el concepto de *espacio público* no es formulado de la misma forma en *Los orígenes del totalitarismo* que en *La condición humana*. Seyla Benhabib nos ofrece respecto a ello dos modelos de espacio público que aparecen en las obras analizadas, a saber, un modelo «agonista» y un modelo «asociativo». El tratamiento «agonista» entiende que el ámbito público «[...] representa el espacio de apariencias en el que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia se revelan, se muestran se comparten con otros»¹⁴, es decir, el «espacio público» se presenta aquí como un lugar por el que se lucha por el reconocimiento de los otros, un espacio donde se busca la precedencia y la aclamación:

«Porque la *polis* era para los griegos, como la *res publica* para los romanos, en primer lugar la garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esa futilidad y reservado a la permanencia relativa, si no a la inmortalidad, de los mortales»¹⁵.

Esta interpretación sería la que encontramos en *La condición humana*. Por lo que respecta al modelo «asociativo» que vemos en *Los orígenes del totalitarismo* defiende que el espacio público se articula cuando los hombres actúan juntos; y es dentro de esta visión de espacio público donde la libertad puede aparecer, de modo que no es un espacio topográfico, no se encuentra en un lugar, sino que al contrario, puede surgir en cualquier lugar, pues lo importante es que la gente actúe en concierto. De acuerdo con los modelos «agonista» y «asociativo», vemos como varía la noción de «espacio público» varía según la obra, y esto tiene que ver con que el modelo «agonista» hace referencia al contexto de la *polis* griega, mientras que cuando hablamos acerca del escenario de la política moderna hemos de adoptar la visión «asociativa».

La política que Arendt postula que se da en un espacio público y a través del discurso y la acción de los hombres, se desvanece por completo en el escenario del siglo XX; y es crucial poner de relieve que el fin de la política es crear espacios de libertad, por lo que la política se encuentra en estrecha relación con la libertad. En consonancia, en la obra de la filósofa judía *Entre el pasado y el futuro*, le dedica un capítulo a la libertad. Dentro de este capítulo pone de relieve lo que sucedía en

¹⁴Benhabib, S., *op. cit.*, pág. 108.

¹⁵Arendt, H., *op. cit.*, pág.56.

el mundo Antiguo, exponiendo que para que un hombre pudiera alcanzar la libertad tenía que despojarse de las necesidades vitales, y esta actividad no se podía realizar individualmente, sino que debía hacerse en compañía de otros hombres. De esta forma, se establecía así una conexión necesaria entre libertad y política, ya que el hombre libre podía darse como tal en un espacio político, de ahí, Arendt establece lo siguiente:

«Donde los hombres viven juntos pero sin formar una entidad política –por ejemplo, en las sociedades tribales o dentro de su propio hogar–, los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad»¹⁶.

Sin embargo, esta conexión entre libertad y política no queda tan clara a la luz de los movimientos totalitarios; ya que éstos al provocar una subyugación tanto de los derechos civiles, de privacidad y de liberación como de los derechos a liberarse de la política, ponen de relieve que política y libertad no coinciden, sino que más bien son incompatibles. A partir de esto, parece haber un punto de divergencia entre Hannah Arendt y el pensamiento antiguo, pues parece que aunque pueda parecer que es imposible pensar la política sin libertad y que los antiguos crearon el ámbito de lo político con el fin de ser más libres; parece que el tiempo presente nos muestra que la política delimita la libertad, y además, que hablar de derechos humanos es una simple abstracción, ya que éstos sólo nos son garantizados como miembros de una nación; situación que no da espacio ni a la libertad ni a la igualdad:

«Esta perversión de la igualdad, de concepto político en concepto social, es aún mucho más peligrosa cuando una sociedad no deja el más pequeño espacio para los grupos e individuos especiales, porque entonces sus diferencias se tornan aún más conspicuas»¹⁷.

A partir de esto, se puede entender que el hombre en tanto que animal totalmente dependiente de su libertad, ya que se encuentra supeditado a las instituciones y creaciones producidas por este mismo, y a partir de la confusión y el olvido de los fenómenos de la autoridad y la libertad, se han tomado decisiones erradas a lo largo de la historia que conducen al aniquilamiento del hombre por el hombre que se presencian en el totalitarismo. Aquí pues, implícitamente, se vuelve a dar el mismo planteamiento que en *Los orígenes del totalitarismo*, ya que estos derechos humanos sólo son garantizados en tanto que ciudadano perteneciente a un estado-nación, no en calidad de humano nacido en el mundo.

De acuerdo con ello, las personas que se encuentran en situación de apátridas, no poseen derechos, y por tanto, pueden privarlos de libertad y tratarlos como desiguales sin necesidad de ser

¹⁶ Arendt, H., *op. cit.*, pág.160.

¹⁷ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 128.

procesados de la justicia. La experiencia totalitaria provoca que Arendt se proponga enfrentarse a esta cuestión, pues los judíos al no pertenecer a un Estado-nación y no encontrarse protegidos por un marco legal, pudieron ser metidos en campos de concentración contra su voluntad, y privándoles así de su libertad; puesto que éstos no se encontraban en una situación de posesión de derechos que pudiera ampararles, se hallaban enajenados de toda experiencia política; quitándoles así la posibilidad de existir políticamente debido a que son individuos o sujetos sin Estado.

Así pues, la filósofa alemana de forma implícita y explícita trata de mostrarnos que el nacimiento del totalitarismo y la situación que se da en el periodo de entreguerras, en la cual miles de personas sin patria no están sujetas a ningún tipo de derecho; no se da fortuitamente, sino que tiene una serie de causas que se anuncian ya desde la Edad Moderna. Dentro de la misma obra, Arendt introduce otro capítulo importante, que es dedicado a la autoridad. En este pone de relieve que siempre ha predominado la falsa convicción de que la autoridad va ligada a la violencia; aunque la realidad para ella es que la autoridad difiere tanto de la coacción como de la persuasión. Además de esta errónea identificación, añade Arendt la constante confusión que prevalece entre totalitarismo y autoritarismo, y explicita que entre éstos se hallan grandes diferencias. Como bases que determinan el autoritarismo se encuentran que el origen de la autoridad procede de un agente externo (el poder se ejerce desde arriba), cuya organización es piramidal, e introduce tanto la desigualdad como la diferenciación. En contraposición, el totalitarismo se estructura en capas concéntricas donde en el centro se ubica el jefe; y como característica sobresaliente de este movimiento, destaca que en cada una de las capas que conforman el movimiento predomina la falsa sensación de normalidad, en palabras de Arendt:

«Todas las muy diversas partes del movimiento –las organizaciones de primera línea, las distintas agrupaciones profesionales, los miembros y la burocracia de los partidos, las formaciones de élite y los grupos de policía– están relacionadas de tal modo que cada uno forma la fachada en una dirección y el centro en otra, es decir, desempeña el papel del mundo exterior normal para una capa y el papel de extremismo radical para otra»¹⁸.

Aquellos que confunden las estructuras totalitarias con las estructuras autoritarias, a su vez también identifican equivocadamente la violencia con la autoridad; y esta confusión se debe a que ambos fenómenos cumplen una misma función, que es la de conseguir la obediencia de la gente. En consecuencia, la gente del mundo moderno tiende a pensar que sólo se podrá obtener el orden en la sociedad de masas a través de la obediencia, y ésta sólo se puede conseguir mediante la autoridad. Totalmente contraria a esta perspectiva, Arendt postula que «la autoridad implica una obediencia en

¹⁸Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pág. 109.

la que los hombres conservan su libertad»¹⁹, y remarca que el concepto de autoridad que nace ya en el mundo griego y que a tantos movimientos había inspirado, se ha perdido por completo.

El conformismo predominante en una sociedad de *masas*, en la cual se ha perdido el sentido de comunidad y la falta de un espacio público, que deriva en la pérdida de la *acción* —aquello que realmente nos hace humanos— y de la condición humana, junto con la confusión y la pérdida de conceptos como los de libertad y autoridad que tan importantes fueron para asentar el pensamiento del mundo occidental; son hechos que se van sucediendo a lo largo de la historia y que dan lugar al terrorífico escenario que podemos presenciar a lo largo del siglo XX. Vemos de este modo, como todo lo que escribe Arendt va en contra de todo reduccionismo; contra la reducción de lo político a la racionalidad, contra la reducción de todo idealismo filosófico y contra una reducción moralista.

2.2. El caso de Eichmann

La filósofa judía en su obra *Eichmann en Jerusalén*, hace una exposición sobre lo que va sucediendo en el juicio de Eichmann en Jerusalén; y mientras realiza este análisis, a su vez, nos habla también del problema del derecho a tener derechos. Sin embargo, en este escrito lo aborda no apuntando a las causas y consecuencias que dan lugar a que los derechos nacionales se identifiquen con los derechos humanos, sino que trata específicamente el caso de Eichmann y le aplica esa identificación.

Eichmann fue capturado en Argentina y deportado a Israel con el fin de hacerle un juicio; él era funcionario de tercer o cuarto nivel, que estaba bajo las órdenes de Hitler, y que gracias a su talento fue medrando hasta adquirir una posición de segundo nivel; pero al fin y al cabo, era un funcionario que realizaba una función del Estado. Eichmann, dentro de ese organigrama funcional, simplemente cumple con su deber, es obediente, es el ciudadano ejemplar, en la medida en que como miembro de un pueblo se adhiere a los valores del régimen nazi. El funcionario alemán se identifica con dichos valores, puesto que siente que su voluntad es la misma que la del Führer, cosa que lo hace eficiente en el desempeño de su tarea. Eichmann fue procesado por el Estado de Israel y el juicio lo sentenció a la muerte, aunque lo que nos interesa aquí no es qué hizo, cómo lo hizo, y cuál fue su final; sino que lo que debemos analizar es cómo se puede dar ese juicio a Eichmann, puesto que «fue, al fin y al cabo, raptado y “transportado a Israel, contraviniendo las normas del derecho internacional”»²⁰.

De la misma forma que miles de judíos que se encontraron en el periodo de entreguerras sin una patria que les garantizara unos derechos, y que provocó que fueran víctimas de actos atroces y

¹⁹ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 116.

²⁰ Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 2012, pág. 347.

violentos sin nadie que pudiera protegerlos; fue también la situación de apátrida en la que se encontraba Eichmann tras la posguerra lo que le permitió a Israel raptarlo y llevarlo hasta a su territorio para que se hiciera justicia, sin que nadie tratara de impedirlo o denunciarlo, ya que «tan sólo con los apátridas puede uno hacer lo que quiera; antes de exterminar a los judíos fue preciso hacerles perder su nacionalidad»²¹. Cabe explicitar que no sólo fue la situación de Eichmann lo que le permitió al Estado de Israel hacer contra éste, sino que también fue el hecho mismo de que los judíos conformaron un Estado, y por ello, tuvieron el derecho a juzgarlo por los crímenes efectuados contra su pueblo. Así pues, el juicio de Eichmann hace explícito que formar parte de un Estado nos da el derecho a juzgar, y a su vez, hallarse desprotegido de éste permite atentar contra la humanidad de otros; de modo que siempre se llega a la misma conclusión, que es que el derecho nacional equivale al derecho humano, pues sin el primero resulta que estamos en el mundo como si no existiéramos, sin importar qué se haga o no con nosotros.

Una de las cosas que captaron la atención a la pensadora alemana fue que Israel acusó a Eichmann de «crímenes contra los judíos», cuando en realidad lo que había cometido eran crímenes «contra la humanidad», ya que el asesinato masivo de los judíos, en el caso de que fueran de nacionalidad alemana, únicamente podía ser perseguido bajo la acusación de lesa humanidad. Tal y como en el libro se explicita:

«Eichmann había cometido delitos “contra el pueblo judío”, es decir, delitos contra los judíos, *con ánimo de destruir su pueblo*, de cuatro maneras: 1) “siendo causa de la muerte de millones de judíos”; 2) situando a “millones de judíos en circunstancias propicias a conducir a su destrucción física; 3) causándoles “grave daño corporal y mental”, y 4) “dando órdenes de interrumpir la gestación de las mujeres judías e impedir que dieran a luz”, en Theresienstadt»²².

Ante dicha acusación, la defensa del funcionario alemán se formuló de la siguiente forma:

«Él jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano. Su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia es una virtud hartamente alabada. Los dirigentes nazis habían abusado de su bondad. Él no formaba parte del reducido círculo directivo, él era una víctima, y únicamente los dirigentes merecían al castigo»²³.

Esta justificación puede ser relacionada con la idea que se promueve en *Entre el pasado y el futuro* acerca de la identificación errónea entre violencia y autoridad debida a que ambas tienen una

²¹ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 348.

²² Arendt, H., *op. cit.*, pág. 354.

²³ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 359.

misma función, la de tener obediencia, y esta confusión se debe a que ambos fenómenos cumplen una misma función, que es la de conseguir la obediencia de la gente. Esta confusión que se anuncia en la modernidad ya se da fácticamente en el totalitarismo, pues la sociedad de masas del siglo XX se organiza y estructura a partir de un orden establecido mediante la obediencia a una autoridad – el Führer – obediencia obtenida mediante la violencia y el terror. Esta obediencia ciega a la autoridad la muestra Eichmann en sus palabras para defenderse en el juicio. Tal vez sea cierto que Eichmann no tenía nada contra el pueblo judío, y que no fuera realmente consciente de las atrocidades que estaba cometiendo, porque como bien expresa Arendt en el libro explicitado anteriormente *Entre el pasado y el futuro*, el totalitarismo se organiza en capas concéntricas, en las cuales predomina una sensación de normalidad; y de ahí, que el funcionario alemán no fuera más que eso, un buen funcionario que cumplía órdenes y que ejecutaba correctamente su trabajo, sin hallarse detrás una persona cruel y despiadada, sino más bien, una persona corriente que aprovechó las circunstancias nacionalsocialistas para tener un estatus social y una calidad de vida.

Para la filósofa judía, «el proceso había sido injusto, y la sentencia también»²⁴, ya que no era justo acusarlo de delitos de semejante magnitud, pues éste no mató directamente a miles de seres humanos; pero cuando se trató de detener la ejecución, ya era tarde. Tal vez muchos elementos del juicio a Eichmann no respetaron sus derechos en calidad de ser humanos, y esto se pudo dar gracias a que éste no tenía patria que le garantizara unos derechos humanos, de modo que a grandes rasgos, podemos vislumbrar un paralelismo entre la situación apátrida de Eichmann y de los judíos, que al no poseer derechos nacionales, dejaron de tener derechos humanos.

A partir de las obras analizadas podemos ver que su concepción del «derecho a tener derechos» garantiza muy poca libertad en términos de igualdad, y establece diferencias respecto a la igualdad. Cabe añadir, que el caso del rapto y del juicio de Eichmann pone de relieve las perplejidades que surgen alrededor de las leyes de justicia cosmopolitas, y en relación a ello, Seyla Benhabib nos dice de la postura de Arendt respecto a esta problemática:

«Her position is all the more baffling because her very insistence on the juridical as opposed to the merely moral dimension of crimes against humanity suggests the need for a standing international body that would possess the jurisdiction to try such crimes committed by individuals»²⁵.

2.3. La desobediencia civil

Eichmann no pudo reivindicar ningún tipo de derecho ya que no pertenecía a ningún Estado

²⁴ Arendt, H., *op. cit.*,pág. 360.

²⁵ Benhabib, S., «The Philosophical Foundation of Cosmopolitan Norms». *Another Cosmopolitanism*, Nueva York, Oxford, 2006, pág. 14.

que le pudiera amparar; pero en el caso de los desobedientes civiles, en contraposición, sí que reclaman sus derechos y principios al Estado, pero lo pueden hacer en tanto que son miembros de un escenario político estatal. Hannah Arendt en su escrito *Desobediencia Civil*, propone que el acto de desobediencia civil es llevado a cabo por un grupo organizado para que sea efectivo, cuyos intereses son comunes. La desobediencia civil busca desafiar la ley ante la mirada de todos, sus actos pues son públicos y no violentos, y los individuos integrantes actúan en calidad de ciudadano por un interés colectivo; buscando el debilitamiento de la actuación abusiva por parte del gobierno. Es decir, la desobediencia civil se caracteriza principalmente por ser una herramienta que tiene la minoría para hacerse escuchar frente a la mayoría. Para la filósofa alemana una democracia no sólo debería consistir en elegir al gobierno que nos representa, sino que debe haber algo más; como una especie de conciencia colectiva desde la cual se pueda definir el bien común:

«El desobediente civil, aunque normalmente disiente de una mayoría, actúa en nombre y a favor de un grupo; desafía la ley a las autoridades establecidas sobre el fundamento de un disentimiento básico y no porque como individuo desee lograr una excepción para sí mismo y beneficiarse de ésta»²⁶.

En relación a ello, la desobediencia civil es la forma en la cual se expresa ese asentimiento o bien común, de forma que sin la existencia de la desobediencia civil no hay democracia, ya que sin ésta no hay forma de garantizar el asentimiento. La desobediencia civil pues nace como consecuencia de la incapacidad que tienen los ciudadanos para manifestar su desaprobación ante la situación actual y el deseo de cambio, o por el contrario, para expresar su desacuerdo hacia los cambios efectuados por el Gobierno. Parece aquí que el acto de desobediencia trata de recuperar aquello que la filósofa demanda entre sus obras, a saber, un espacio común en el que se defina el bien común, la acción que nos hace humanos; e intentar recuperar la idea de que los hombres se aplican su propia a sí mismo, porque ya desde la modernidad se supone que hay un consentimiento en la democracia, pero en realidad este consentimiento es ficticio, el gobierno no obedece a la voluntad de la mayoría:

«La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambios y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el Gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y

²⁶ Arendt, H., *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1999, pág. 83

constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas»²⁷.

Debido a esta ficción, el gobierno representativo se halla en la actualidad en crisis, los gobiernos realmente sólo representan a su «propia maquinaria»²⁸. Ante este escenario pues, se alza la desobediencia civil, y sus integrantes se basan un principio básico; el asentimiento y el derecho a disentir, principios que ha invitado a éstos a asociarse voluntariamente y a crear un espacio común en el que predomina el discurso y la acción: «En contraste con el objeto de conciencia, el desobediente civil es miembro de un grupo, y este grupo, tanto si nos gusta como si no nos gusta, está formado de acuerdo con el mismo espíritu que ha informado las asociaciones voluntarias»²⁹.

Arendt para tratar de ver si es posible que la desobediencia civil sea compatible con las leyes, expresa que debemos reducir la cuestión a si la desobediencia civil puede ser justificada por la Primera Enmienda, la cual protege la libertad de palabra y de prensa, pero deja en manos de la interpretación hasta qué punto protege la libertad de acción: «Según las decisiones del Tribunal Supremo, “la conducta, conforme a la primera Enmienda, no disfruta de la misma amplitud que la palabra”, y “la conducta como opuesta a la palabra, es (desde luego) algo endémico” a la desobediencia civil»³⁰.

En este escrito Arendt implícitamente hace un tratamiento del derecho como algo que permite a los individuos organizarse en una acción conjunta con el fin de demandar las injusticias del gobierno; de modo que aquí no se presenta el derecho como algo que permite dejar al hombre despojado de su libertad mental y física, sino como una herramienta que permita oír la voz de cada uno, en tanto que ciudadanos de una nación. Aquí tal vez la masa conformista que hallábamos en el totalitarismo ya ha desaparecido, y paulatinamente, comienza a resurgir ese derecho propio de la *polis* que se conforma en un espacio común y mediante la acción. Sin embargo, ante el desobediente civil se encuentra la dificultad de no saber cómo procesar sus actos legalmente, pero a diferencia de los apátridas, es bien sabido que los desobedientes civiles tienen unos derechos y deben procesarlos conforme a una legalidad, cosa que no sucedía con el otro caso:

«Resulta al respecto quizá infortunado que nuestros recientes debates se hayan visto en buena parte dominados por juristas – abogados, jueces y otros hombres del Derecho – porque ellos encuentran una especial dificultad en reconocer al desobediente civil como miembro de un grupo y prefieren verle como un trasgresor individual y, por eso, un acusado potencial ante un tribunal»³¹.

²⁷ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 82.

²⁸ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 96.

²⁹ Arendt, H., *op. cit.*, pág. 105.

³⁰ Arendt, H., *op.cit.*, págs. 90-91.

³¹ Arendt, H., *op.cit.*, pág. 105.

Lo más relevante a destacar en este escrito de Arendt en relación con la cuestión que abordamos en nuestro trabajo, es el hecho de que el desobediente civil reivindica y reclama mediante el acto de la desobediencia unos derechos y principios que en teoría garantizan la pertenencia a una comunidad a través de una Constitución. El desobediente civil como ciudadano y miembro de una comunidad política y del «Mundo» del que trata la filósofa alemana a lo largo de sus obras, mediante sus actos reivindica que estos principios sean garantizados y llevados a la práctica. Sin embargo, el desobediente civil sólo es en tanto que miembro de un marco político y ciudadano; por lo que un apátrida no puede ser un desobediente civil, porque de acuerdo con la idea de derechos que postula Arendt, no tiene ningún derecho que reivindicar, ya que no hay ningún marco político que se lo garantice.

3. Perspectivas y análisis sobre la idea de «derecho a tener derechos»

A partir del análisis del concepto de «derecho a tener derechos» a lo largo de las obras principales de Arendt, trataremos de ofrecer diversos puntos de vista y estudios que se han realizado alrededor de esta idea. Una de las perspectivas que queremos mostrar es la establecida por Peg Birmingham en su artículo “The An-Archic Event of Natality and the *Right to have Rights*”. Arendt ya en el prefacio de *Los orígenes del totalitarismo* determina que los sucesos del antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo exponen que la dignidad humana requiere una nueva garantía, la cual podemos encontrar en nuevos principios políticos que se deben dar a raíz de una nueva ley del mundo. Arendt no tiene dudas de que la situación de los campos de concentración derivó de una noción de derechos humanos inválida, y en consecuencia, es necesario un nuevo principio de humanidad que nos permita garantizar unos derechos humanos que imposibiliten la repetición del escenario de los totalitarismos. La aplicación del «derecho a tener derechos», tan necesaria, debe ser proporcionada y garantizada por la humanidad, la cual no se identifica con un concepto o un ideal, sino que emerge de una realidad “urgente”. Así pues, adquiere relevancia la idea de humanidad, en tanto que proporciona la única solución para garantizar que no haya una raza superior que determine seguir una “ley natural”, como sucedió en el caso del totalitarismo, donde la “raza aria” era superior al resto de razas. Cabe puntualizar que Arendt reclama la necesidad de una idea de humanidad, la cual no debe caer en la idolatría.

La propuesta de Birmingham en su artículo es localizar la idea de «derecho a tener derechos» en el *an-árquico* evento de la natalidad, y añade que «the principle (*arche*) of this event is double: the principle of publicness and the principle of givenness»³². De acuerdo con la filósofa

³² Birmingham, P., «The An-Archic Event of Natality and the “Right to Have Rights” », en *Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences*, vol. 74, nº3, 2007, pág.766.

alemana, la idea de natalidad es una condición de la existencia humana; y su ontología no se corresponde con un sistema metafísico de esencias inmutables, sino que se basan en el pensamiento y en la acción. La idea de natalidad tan importante en el pensamiento arendtiano según la hipótesis de este artículo es el inicio, es el *arché* que da forma a conceptos políticos muy relevantes como los de acción, libertad y poder; y a su vez, es algo que se nos es dado y que no se puede cambiar. Por ello, los dos elementos cruciales que giran alrededor de la idea de natalidad son la de *inicio* y *dación*. La idea de *dación* se aplica al ámbito de los derechos y del estado de los apátridas:

«In still other words, she insists that givenness continue to loom without qualification, in the public space. And here is where we can begin to think the *political* status of the refugee, that is, the one who *unqualifiedly* has the right to belong to a political space without the further requirement of some political identity»³³.

Para Arendt esta idea de *dación* resulta tan importante que incluso entiende que fue el olvido de esta idea la que contribuyó a la articulación del imperialismo y condujo al hundimiento del espacio político moderno, incluyendo la noción de los derechos humanos. De este modo, fue esta situación en la que no se supo valorar el “milagro de la *dación*”, la que derivó a que los extranjeros en el siglo XX fueran reducidos a meras existencias, y en consecuencia, tuvieran que huir por salvar su vida. La forma en que aquí se nos muestra el principio de *dación* impide cualquier intento de soberanía, incluyendo la soberanía estatal; debido a que dicho principio se ubica más allá de cualquier tipo de identidad, ya que sólo apunta a la existencia del hombre sin más detenimiento.

La perspectiva de Birmingham en su artículo abre paso a una nueva visión sobre el «derecho a tener derechos», que es el derecho de lo dado, sin importar la pertenencia a un espacio político, pues sólo importa la mera existencia del ser humano, suficiente para adquirir dicho derecho. Birmingham recalca la importancia de poseer unos derechos humanos, ya que, sin éstos, nos encontramos desprovistos de una identidad; la cual es de crucial importancia:

«Every individual as such, as unqualified existent, without representable identity, as insolated existence, is in danger in a political state characterized by its inability to recognize the murder of those who are "nothing but human beings" are those who live without recognizable identity; the live in the desert, in insolation»³⁴.

En definitiva, lo que trata de sugerirnos Birmingham a lo largo de su artículo es que el «derecho a tener derechos» se fundamenta en la original estratificación de lo an-árquico y en el

³³ Birmingham, P., *op. cit.*, pág. 769.

³⁴ Birmingham, P., *op. cit.*, pág. 773.

fundamental evento de la natalidad donde emergen dos principios imprescindibles, a saber, el de comienzo o nacimiento – relacionado con la pluralidad – y el de dación – relacionado con la individualidad –. Añade a esto, que la alteridad que determina el *principium* de la dación se da gracias al *principium* de inicio, el cual es característico de la pluralidad que abastece la base del concepto de «derecho a tener derechos».

A su vez, defiende que la conquista y la garantía de la igualdad de derechos sólo se puede dar a través de una mutua concesión de igualdad de derechos; de modo que los derechos no son una abstracción que nos venga dada *a priori* o desde un agente externo, sino que deben ser proporcionados y asegurados por la misma humanidad: «On the basis of the rightful appearance of the human being as such, the mutual recognition and granting of equal rights is a political imperative»³⁵.

Otra visión interesante a destacar sobre una interpretación sobre el «derecho a tener derechos» es la ofrecida por Christoph Menke en su artículo “The Aporias of Human Rights and the “One Human Right”: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument”. Dicho artículo tiene como punto de partida la crítica realizada por Arendt a la Declaración Universal de los Derechos Humanos realizada en 1948, al entender que es una confusión conceptual, ya que para la filósofa es irrealista y carente de sentido al entender que el hombre ha nacido con unos derechos inalienables. En consecuencia, Arendt en su obra formula las “aporías de los derechos del hombre” que hacen referencia a la situación confusa que sufren los derechos humanos en el movimiento totalitario. De acuerdo con ello, el objetivo de Menke es profundizar sobre la exposición crítica que realiza la filósofa judía acerca de las aporías de los derechos humanos, con el fin de comprender con mayor precisión la idea de un derecho humano, y entender que este derecho no está supeditado a las tradiciones de la ley natural moderna o del liberalismo; ya que estos derechos ponen en cuestión los presupuestos básicos de estas tradiciones.

Como hemos señalado anteriormente, la crítica de Arendt hacia la Declaración Universal de los Derechos Humanos parte de la ausencia de realidad; son una abstracción en la cual no se incluye la capacidad de acción. Debido a esta abstracción, la gente se encuentra abrumada por las exigencias que determinan estos derechos humanos; y a su vez, estos derechos en sí no existen, ya que las leyes en sí tampoco existen – todos los derechos dependen de las leyes –. En relación a ello, Menke nos dice en su artículo que «There are no other rights than those of “an Englishman”, which stem “from within the [English] nation” by way of legislation; the “rights of human beings”, thus, do not exist»³⁶. Arendt entiende que el declive del estado-nación es un fuerte aliciente que conduce

³⁵ Birmingham, P., *op. cit.*, pág. 775.

³⁶ Menke, C., «The “Aporias of Human Rights” and the “One Human Right”: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument», en *Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences*, vol. 74, nº3, 2007, pág. 743.

a la pérdida de los derechos del hombre, y en relación a ello, entiende que la pérdida de los derechos internacionales equivale a la pérdida de los derechos humanos; los cuales son entendidos en la línea de la tradición de la Revolución Francesa.

A través del reconocimiento de situación de crisis en la que se encuentran los derechos humanos sobre la base de los estados-nación surge la idea de una nueva declaración de los derechos humanos. Ésta proporciona una nueva visión de los derechos completamente diferente a la anterior concepción; a saber, unos derechos humanos que son considerados pre-nacionales. Sin embargo, Hannah Arendt está totalmente en desacuerdo con esta idea, pues considera que es la política proto-totalitaria basada en la discriminación, la expulsión y la expatriación, la que causa el enfrentamiento entre las naciones, y a su vez, la que da lugar a plantearse si existen realmente o no esos derechos humanos al margen del escenario de lo político. La filósofa alemana concluye ante la situación en la que se encuentran las naciones y los expulsados o expatriados, que estos derechos humanos de hecho no existen. Lo que sí existen según ella, son los derechos individuales que poseen los miembros pertenecientes a una comunidad política: «the “so-called Rights of Man” are a distorting articulation of the rights of each member of a political community; of rights, thus, that also pertain only to each member of a political community»³⁷. Otro de los puntos de la crítica de Arendt hacia la Declaración de los Derechos Humanos se basa en que ésta menoscaba los cimientos de todo ordenamiento jurídico de una comunidad política, a saber, la idea de igualdad. Para Arendt la igualdad no es un atributo individual de los humanos como seres naturales, sino que es un atributo que sólo poseen los miembros políticos, por lo que la referencia a la naturaleza humana que realiza la Declaración desarticula la posibilidad de una igualdad de derechos.

Además de eso, esta declaración de los derechos humanos es incapaz de paliar la aparición del ser humano como algo esencialmente no igual. Es por ello que la declaración de los derechos humanos son aporéticos, ya que demandan igualdad de derechos para algo que esencialmente no es igual; es decir, porque equiparan el ser humano con el ser natural. En consecuencia, Arendt continúa defendiendo los derechos iguales sólo si son otorgados a los miembros que se encuentran bajo un marco político, y se añade respecto a la aporía de los derechos humanos lo siguiente:

«For this reason, the declaration of human rights is an aporetic endeavor, demanding equal rights for something essentially nonequal: human beings as natural beings. There are only equal rights for political members, which are thus not *human* rights. And there are only different needs or claims of human beings as natural beings, and these are thus not human *rights*. The idea of human rights is a contradiction in terms»³⁸

³⁷ Menke, C., *op cit.*, pág. 745.

³⁸ Menke, C., *op cit.*, pág. 746.

Así pues, a partir de lo expuesto se puede ver como hay dos nociones del derecho; una entendida como constructo político, y la otra, entendida como un atributo pre-político; y como se ha dicho anteriormente, Arendt está en total oposición respecto de la segunda visión del derecho. La declaración de los derechos humanos reclama esa distinción entre los derechos de los miembros y los derechos de cada ser humano, pero en realidad ésta no hace que dichos derechos se materialicen. En consecuencia, la filósofa alemana añade a su crítica hacia la declaración de los derechos humanos que éstos “derechos humanos”, expresados en plural, en realidad no existen, ya que sólo se refieren a un único derecho, que es el que poseen los miembros de una comunidad política; de modo que Arendt defiende que sólo hay un derecho humano:

«“Critique” here does not imply a rejection, but rather a distinction: the distinction between appearance and reality; between what is called “human rights” but in fact refers to the rights of the members of a political community, and what really is a human right. Only a right does not already presuppose the status of membership in a political community, but has this very status as its object, is a real human right»³⁹.

La solución pues que nos ofrece Arendt respecto a la problemática de las aporías de los derechos humanos consiste en conceptualizar un único derecho a tener derechos, basado estructuralmente en los derechos que tienen los miembros dentro de un ámbito o escenario político. Cabe añadir que la solución que ofrece la filósofa pretende comprender el concepto de derechos humanos sin hacer ningún tipo de alusión al estado natural de los derechos humanos; dado que el derecho humano a tener derechos es un derecho fundamental que se construye a partir de un cuadro legal formado a partir del mutuo acuerdo.

Como habíamos señalado con anterioridad, encontramos la distinción entre dos tipos de derechos; el derecho como fruto de una construcción política, y el derecho como una entidad establecida *a priori* de la política; pero a estas dos perspectivas del derecho Arendt añade una tercera perspectiva, basada en la idea de la dignidad del hombre, la cual consiste en tener derechos en tanto que miembro de una comunidad político-lingüística. Esta dignidad humana que ella nos propone no es de carácter natural, pues sólo se da o es posible en una comunidad, es imposible que ésta se de pre-políticamente. Es el intento de comprender objetivamente la idea del «derecho a tener derechos» la que le lleva a Arendt a entenderlo como un derecho subjetivo conectado con la afiliación política, cosa que pone de relieve que los derechos humanos en sí mismos o de carácter natural no existen. La conclusión, en definitiva, es que lo correcto para los seres humanos es la

³⁹ Menke, C., *op. cit.*, pág. 749.

pertenencia a un marco político, en tanto que la experiencia de pertenecer a una comunidad política constituye la verdadera esencia de la condición humana. La perspectiva de Menke es que Arendt detecta en la naturalización de los derechos es uno de los factores clave que promueven la crisis de los derechos humanos, y en consecuencia, ofrece como solución la idea de *dignidad humana*, idea que pretende tanto resolver la aporía de los derechos humanos, como el problema de la naturalización de los derechos; e introduce con esta idea una antropología político-lingüística en el ámbito de los derechos:

«Human dignity as a concept only offers a way out of the crisis of human rights if, first, it introduces an entirely different anthropology than that modern natural law, namely, and anthropology of a político-linguistic form of life as opposed to an anthropology of quasi-natural human “needs” or “interests”; and if, second, the concept of human dignity introduces an entirely different fundamental concept of rights: a concept that grounds subjective rights in the experience of what is the right thing for human beings»⁴⁰.

Otra interpretación interesante a destacar sobre el pensamiento de Arendt es la que Jeffrey C. Isaac realiza en su artículo *Hannah Arendt on Human Rights and the Limits of Exposure, or Why Noam Chomsky Is Wrong about the Meaning of Kosovo*, a través del cual trata de remarcar que Arendt articula una teoría sobre los derechos humanos poco convencional, va en una dirección diferente a la que vemos normalmente. El autor de este ensayo pretende realizar un contraste entre los diferentes discursos sobre los derechos humanos que manejan Hannah Arendt y Noam Chomsky, con el fin de destacar la importancia de los derechos humanos y los límites de una política de carácter expositivo. Isaac cree que una relectura de Arendt nos puede proporcionar algunas herramientas intelectuales que nos podrán permitir construir un discurso crítico y moderado ante los problemas que presentan la política de los derechos humanos y el intervencionismo de los derechos humanos.

Su argumento, a grandes rasgos, se basa en que en la obra *Los orígenes del totalitarismo* la filósofa alemana critica la hipocresía y la poca eficacia del discurso de los derechos humanos, aunque también marca la relevancia ética y política que posee este discurso. A raíz de la crítica que realiza Arendt, ella refuta la simple exposición del discurso de los derechos humanos; pero en contraposición, Chomsky opta por la vía más simple y su proyecto se fundamenta en la mera exposición de la hipocresía de los derechos humanos; cosa que le conduce al autor del ensayo a calificar el proyecto de Chomsky como deshonesto e irresponsable.

Lo que concluye Isaac es que la forma más responsable de abordar el problema de los

⁴⁰ Menke, C., *op. cit.*, pág. 756.

derechos humanos se corresponde con la tarea de Arendt, ya que su forma crítica de tratar el problema del «derecho a tener derechos» por ejemplo, tiene en consideración las carencias y los problemas que presentan los derechos. La mera exposición realizada por Chomsky no cambia la situación, sin embargo, la perspectiva crítica de la filósofa alemana al menos puede ayudarnos a comprender mejor la situación en la que se encuentran los derechos del hombre y cuáles son las causas de su situación:

«The style of thinking developed in *Origins of Totalitarianism*, and further extended in Arendt's subsequent work, is directly opposed to Chomsky's method. Arendt understood that violence, cruelty and rightlessness were the major evils of our time. She saw that the discourse of human rights, along with a politics intended to promote this discourse, was both pragmatically and morally laudable. And she also saw that there was a difference between a serious reckoning with political rationales and consequences and the clever exposure of inconsistencies of public rhetoric. Arendt, unlike Chomsky, was interested in rhetoric than in politics, less in words or the motives behind them than in deeds. Or, to put this in other terms, Arendt, unlike Chomsky, was a serious political theorist»⁴¹.

La última visión sobre la idea del «derecho a tener derechos» que aquí vamos a presentar es la de Hauke Brunkhorst, quien en su libro *El legado filosófico de Hannah Arendt* realiza una crítica a esta idea presentada por Arendt. Brunkhorst en primer lugar señala que para la filósofa alemana «El hombre no es portador de derechos en cuanto hombre natural, sino sólo en tanto que hombre civilizado»⁴². Para Brunkhorst, el derecho cosmopolita a la ciudadanía que Arendt plantea no se correspondería con total fidelidad con la legitimación democrática de derechos humanos de la ONU y tampoco lo haría con los pactos internacionales; ya que éste derecho de la filósofa judía es mucho más ligero, vaporoso, no tiene la misma fuerza.

En este contexto, el autor ve un problema añadido al «derecho a tener derechos», que es que este derecho presupone una república universal de carácter pre-estatal, esto es, un sistema federal articulado con muchas unidades políticas, que podrían ser tanto Estados nacionales como otro modelo. Por ello, este derecho que debe ser garantizado por la misma humanidad inserida en una ciudadanía universal, no puede tolerar la pluralidad y diversidad de mundos y de formas de vida. De este modo, el «derecho a tener derechos» sólo puede garantizarse en una comunidad política, y la forma que tengan estos derechos sólo depende de las propias comunidades, por lo que se seguiría permitiendo sociedades en las cuales las mujeres o los negros no tienen acceso al voto; de modo que la dificultad que nos presenta el concepto de Arendt es que este derecho sólo puede garantizarse en

⁴¹ Isaac, J.C., «Hannah Arendt on Human Rights and the Limits of Exposure, or Why Noam Chomsky Is Wrong about the Meaning of Kosovo», en *Social Research. An International Quarterly of the Social Sciences*, vol. 69, nº2, 2002, págs. 535-536.

⁴² Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pág. 140.

una comunidad política, la cual internamente puede presentar derechos restringidos para determinados sectores de su comunidad:

«El auténtico punto débil de la propuesta d Arendt es que el derecho a los derechos sólo consiste, en última instancia, en la garantía de derechos *indeterminados* de participación en *alguna* sociedad política organizada. Se trata, por tanto, de un derecho humano cosmopolita a tener los derechos del inglés, del español, del indio, del coreano, del groenlandés, del iraní, del egipcio o del segmento político que sea»⁴³

Resulta pues, que el derecho de Arendt es perfectamente reconciliable con la existencia de derechos para el ciudadano de segunda categoría, los derechos restringidos para las mujeres, negros, cristianos, judíos, musulmanes, chinos, etc. Lo único que excluye el «derecho a tener derechos» arendtiano son los totalitarismos, ya que no poseen ese mundo necesario para la articulación de esos derechos y por lo tanto no los garantizan. La idea de la filósofa alemana de posibilitar un derecho igual todos los hombres a ocupar «un lugar en el mundo», se topa con el inconveniente de que este lugar en el mundo puede venir apoyado por una serie de derechos muy desiguales. Con la solución que nos ofrece Arendt, en boca de Brunkhorst, «con ello, ciertamente, quedaría resuelto el problema de los apátridas despojados de derechos, pero el precio pagado resultaría demasiado caro: la igualdad»⁴⁴, y por lo tanto, su idea de «derecho a tener derechos» queda reducida a nada, ya que no abre un espacio necesario de igualdad, y tampoco a una igual libertad. Respecto al hecho de que la filósofa no garantice con su idea de derechos humanos el igualitarismo, Brunkhorst encuentra que se debe al error que ésta comete al no problematizar la contraposición latente entre civilización y barbarie.

El autor de este escrito encuentra que Arendt comparte la misma visión que Platón y Aristóteles, ya que cuando habla en términos positivos acerca de la «humanidad» presupone que los griegos son los hombres, y los persas los bárbaros. De acuerdo con esta concepción de «humanidad», ella detecta que el gran peligro que presenta la concepción de los derechos humanos del siglo XVIII, es precisamente que los derechos humanos que posee la «humanidad civilizada» son compartidos con «las poblaciones bárbaras salvajes». Para Brunkhorst, a Arendt «le molesta, justamente, la igualdad de esos derechos»⁴⁵, y es debido a esos prejuicios contra los derechos humanos los que hacen que la obra de la filósofa alemana presente un acentuado egocentrismo:

«A Arendt le parece espeluznante la idea de que pueblos “salvajes”, pre-políticos, ligados al curso

⁴³ Brunkhorst, H., *op. cit.*, pág. 143.

⁴⁴ Brunkhorst, H., *op. cit.*, pág. 143.

⁴⁵ Brunkhorst, H., *op. cit.*, pág. 142.

eterno de la naturaleza (especialmente los negros de África y Australia) figuren en pie de igualdad con los pueblos políticos, educados, y civilizados en Europa»⁴⁶.

Esta concepción de los derechos que maneja Arendt se encuentra estrechamente ligada con su visión sobre el hombre, el cual, sólo se da mediante su urbanización; pues sólo existe el hombre en tanto que ciudadano y miembro de una comunidad política; alienando así al individuo humano que queda reducido a una categoría igual que la de animal o bárbaro. En consecuencia con esta interpretación del hombre, sólo es el ciudadano el que posee la posibilidad de adquirir estos derechos humanos; y esta visión está inspirada en el pensamiento aristotélico, aunque hay una diferencia entre ambos necesaria de matizar:

«Mientras que para Aristóteles hay animales políticos perfectos (los que piensan y los que hablan) y otros menos perfectos (gobernados por estímulos y respuestas), siendo así que los primeros constituyen una parte de los hombres y los segundos una parte de los animales (las abejas), Arendt realiza una dicotomía binaria: hombres políticos frente animales no políticos»⁴⁷.

Vemos pues, que Brunkhorst ve muchas dificultades en la idea de los derechos que promueve Arendt, ya que entiende que se centra únicamente en que su idea de «derecho a tener derechos» no permita que se vuelva a repetir la situación del apátrida a lo largo del siglo XX; pero deja de lado otros elementos fundamentales como el hecho de la desigualdad de derechos que se producen dentro de la diversidad de comunidades políticas.

4. Conclusiones

Como conclusión, extraemos que la idea del «derecho a tener derechos» es una idea que está íntimamente ligada con la vida de Arendt, pues su vivencia le hace ver la injusticia de la situación de los miles de apátridas que son llevados a la muerte sin que nadie reclamase por sus derechos. A lo largo de sus obras vemos como este concepto se aplica tanto negativamente como positivamente. El caso negativo se hace explícito tanto en *Los orígenes del totalitarismo* como en *Eichmann en Jerusalén*, pues muestra que el hombre que no pertenece a una comunidad política no se encuentra en posesión de derechos, y por lo tanto, no tiene acceso al «derecho a tener derechos». De modos diferentes, tanto con Eichmann como con los judíos y gitanos, se transgreden todos los derechos posibles que puedan tener conduciéndolos al final a su muerte. La cuestión que cabe plantearse aquí en torno a lo aquí expuesto, es si el pueblo de Israel podría haber raptado a Eichmann y llevarlo a

⁴⁶ Brunkhorst, H., *op. cit.*, pág. 145.

⁴⁷ Brunkhorst, H., *op. cit.*, pág. 146.

Israel para celebrarle un juicio con la misma facilidad si, por ejemplo, el funcionario nazi siguiera perteneciendo al estado alemán. A partir de lo que hemos visto en este escrito, la respuesta es contundentemente negativa, ya que el estado alemán hubiera intervenido ya por la primera transgresión fundamental de derechos, que es el raptar a un individuo contra su voluntad. También, a nuestro modo de ver, si los judíos se hubieran articulado antes en el estado de Israel, no se hubiera producido la masacre antisemita producida por el nazismo; ya que hubieran podido reclamar unos derechos que en ese momento no tenían, y si hubiera sido así, consideramos que podrían haber parado el proceso totalitario.

La parte positiva de este concepto del «derecho a tener derechos» nos la muestra el desobediente civil, el cual, en tanto que miembro de una comunidad política, tiene la capacidad de mediante actos ilegales reivindicar su adhesión a unos derechos y principios marcados por una Constitución. Pero, como sabemos, el desobediente civil puede llevar a cabo sus actos en calidad de ciudadano; pero cabe plantearnos de nuevo, si el desobediente civil podría llevar a cabo esos actos de desobediencia sin pertenecer a un Estado; pues sin marco legal que lo ampare, no sabríamos qué tipo de reprimendas podrían tomarse con él por sus actos ilegales. El desobediente civil sabe cuál será su castigo, porque sabe sus derechos como ciudadano, el problema reside en si podría hacer lo mismo si no fuese ciudadano de ninguna nación-estado. Otra de las conclusiones que llegamos, es que Hannah Arendt articula esta teoría aquí explicitada para solucionar los problemas que se presentan en el seno de los totalitarismos, y trata de solucionar problemas de suma relevancia como es la situación de los apátridas o de la sociedad de *masas*, pero creemos que se encierra demasiado en el problema del totalitarismo y deja a un lado otros problemas como los que señala Brunkhorst.

La idea de «Mundo» que maneja la filósofa alemana como espacio público y compartido que une y separa a los hombres; y que a su vez permite la acción y el discurso que nos hace realmente humanos pretende dar fin al problema de la sociedad de *masas* que tan influyente es en el surgimiento de los totalitarismos. Sin embargo, a nuestro entender, aunque la idea y las intenciones sean buenas, carece de realidad; pues en escenario en el que el número de individuos es muy elevado, nos resulta imposible de aplicar esta idea. Creemos, que lo más acertado hubiera sido postular la existencia de «diversos Mundos» con un número más reducido de integrantes, lo cual permitiría que se hiciera posible la acción y discursos y que no fuéramos un ente más indiferenciado de la *masa*. Arendt se inspira en el modelo antiguo de espacio público, pero consideramos que no es capaz de ver la imposibilidad de aplicar este fenómeno a la actualidad.

La idea de que el «derecho a tener derechos» debe ser garantizado por la misma humanidad, nos parece una propuesta algo ingenua por parte de Arendt, ya que como bien le ha mostrado la experiencia totalitaria, en este escenario del mundo resulta imposible que todos vayamos a querer garantizar ese tipo de derecho, porque no podemos partir de la idea de que todos quieran esos

derechos para todos. La mecanización del mundo que viene heredada de la modernidad implica que el hombre quiere dominar no sólo a la naturaleza, sino también al hombre; y por ello, creemos que no toda la humanidad estuviera dispuesta a garantizar ese tipo de derecho que iría en contra de los intereses de aquellos que intentan someter al resto de hombres. Además, Arendt con su pensamiento parece entender que la única forma de oprimir y supeditar a los hombres es la experiencia totalitaria, e ignora que lo que sucede en las fábricas con sus empleados también es un tipo de ejercicio de poder y dominación sobre otros, y que también, en dichas fábricas, se transgreden los derechos de sus trabajadores y aunque se encuentre bajo un marco legal, no tienen ni voz ni voto, son reducidos a la mera extensión de una maquinaria de fabricación. De este modo, consideramos que la idea del «derecho a tener derechos» de la filósofa sólo tiene como finalidad protegernos de un totalitarismo, descartando otras posibilidades de dominación que se producir incluso bajo un marco legal y político.

Muchas de las quejas de Arendt formuladas son certeras, como la ausencia de realidad de la que carece la Declaración de los Derechos Humanos, que no son derechos en plural, sino sólo en singular ya que sólo garantizan el derecho de pertenencia a una comunidad nacional, ya que como se ha mostrado a lo largo del escrito, la filósofa encuentra muchas dificultades en la existencia de una comunidad mundial. Otras de las críticas acertadas es la realizada hacia la idea de presentar un derecho pre-político y naturalizado, el cual, resulta irrealista, pues lo que debe existir en primera instancia es la comunidad política y de aquí se derivarán unos derechos, ya que sin esta comunidad, no habría ningún derecho que garantizar, porque no habría un límite claro sobre el alcance de dichos derechos.

En definitiva, la idea del «derecho a tener derechos» es necesaria y urgente de aplicar a la actualidad, porque tal vez si la veamos latente en nuestras sociedades occidentales, pero queda más allá muchas sociedades en los que la vida y los derechos no valen nada, y se pueden transgredir esos derechos sin haber ningún tipo de procesamiento jurídico. Dicho concepto debe ser aplicado a todos, y por ello, aún queda mucho territorio por conquistar, ya que siguen existiendo sociedades en las que no hay libertad ni igualdad y en consecuencia tampoco unos derechos que los garantice. Por ello, resulta necesaria la existencia de una comunidad política mundial que sí garantice esos derechos a todos.

5. Bibliografía

- Arendt, H., *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1999.
- Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 2012.
- Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.

- Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- Benhabib, S., *Another Cosmopolitanism*, Nueva York, Oxford, 2006
- Benhabib, S., *El ser y el otro en la época contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Birmingham, P., «The An-Archic Event of Natality and the “Right to Have Rights” », en *Social Research. An International Quaterly of the Social Sciences*, vol. 74, nº3, 2007.
- Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- Isaac, J.C., «Hannah Arendt on Human Rights and the Limits of Exposure, or Why Noam Chomsky Is Wrong about the Meaning of Kosovo», en *Social Research. An International Quaterly of the Social Sciences*, vol. 69, nº2, 2002.
- Menke, C., «The “Aporias of Human Rights” and the “One Human Right”: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument», en *Social Research. An International Quaterly of the Social Sciences*, vol. 74, nº3, 2007.