



DERECHOS HUMANOS Y BIEN SUPREMO: SOBRE EL ESTATUS PROBLEMÁTICO DEL VALOR DE LA VIDA EN ARENDT

*Human Rights and Supreme Good: on the Problematic Status of the Value of Life in
Arendt*

Direitos Humanos e bem supremo: sobre o status problemático do valor da vida em Arendt

Daniel Michelow Briones¹  

¹ Universidad Católica del Maule, CHILE

RESUMEN

El artículo examina la elaboración de Hannah Arendt en torno a los derechos humanos, específicamente sobre el valor de la vida, tomando como punto de partida su crítica al cosmopolitismo y su análisis del totalitarismo. Arendt argumenta que el derecho universal debe ser precedido por lo que ella llama el "derecho a tener derechos", a través del cual se enfatiza la importancia de la pertenencia a una comunidad política. La distinción entre "vida nuda" (*zoè*) y "vida calificada" (*bíos*) es esencial para entender este paso argumental, especialmente en vistas a la diferencia que se planteará entre cuidado y protección. La protección de la vida, como fenómeno eminentemente moderno, se convierte en una forma de dominación que restringe la humanidad a su mera existencia biológica.

Palabras clave: Arendt; derechos humanos; vida; bien supremo.

ABSTRACT

The article examines Hannah Arendt's elaboration of human rights, specifically the value of life, taking as its starting point her critique of cosmopolitanism and her analysis of totalitarianism. Arendt argues that universal right must be preceded by what she calls the "right to have rights," through which the importance of belonging to a political community is emphasized. The distinction between "bare life" (*zoè*) and "qualified life" (*bíos*) is essential to understand this argumentative step, especially in view of the difference that will be raised between care and protection. The protection of life, as an eminently modern phenomenon, becomes a form of domination that restricts humanity to its mere biological existence.

Keywords: Arendt; human rights; life; supreme good.

RESUMO

O artigo examina a elaboração de Hannah Arendt sobre os direitos humanos, especificamente sobre o valor da vida, tomando como ponto de partida a sua crítica ao cosmopolitismo e a sua análise do totalitarismo. Arendt defende que o direito universal deve ser precedido pelo que ela chama de "direito a ter direitos", através do qual se enfatiza a importância de pertencer a uma comunidade política. A distinção entre "vida nua" (*zoè*) e "vida qualificada" (*bíos*) é essencial para a compreensão desta etapa da trama, especialmente tendo em vista a diferença que surgirá entre cuidado e proteção. A proteção da vida, enquanto fenómeno eminentemente moderno, torna-se uma forma de dominação que restringe a humanidade à sua mera existência biológica.

Palavras-chave: Arendt; direitos humanos; vida; bem supremo.

Fecha de Recepción	2024-08-30
Fecha de Evaluación	2024-09-03
Fecha de Aceptación	2024-12-04

INTRODUCCIÓN: LOS DERECHOS HUMANOS Y LA VIDA NUDA

Hannah Arendt es reconocida como un referente central del siglo XX en la elaboración filosófica de la historia y problemática de los derechos humanos. Como se pretende exponer, sus investigaciones tienen por meta la refundación del derecho universal de tal manera que se superen las —para ella— insuficientes elaboraciones kantianas respecto al tema. Tal insuficiencia radicaría en que el valor immanente que detenta la vida en la *Metafísica de las costumbres*, dado por la racionalidad constitutiva del ser humano, requeriría, además, de un mundo *cosmopolita* en el que dicho valor fuese respetado y defendido¹. Arendt considera que la idea del cosmopolitismo se había tornado completamente inviable debido a las guerras mundiales y los regímenes totalitarios que las propiciaron. El proyecto de una “historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana” (Kant, 2006, p. 60), parece, tras el sangriento acontecer del siglo XX, haber quedado en completa suspensión. A esto se suma el hecho de que el punto de partida desde donde Arendt pretende desplegar su propio proyecto no es el de una esencia humana única y homogénea², como la planteada por Kant, pues, como señala Benhabib, el problema que representa este supuesto, sobre todo en relación con los derechos humanos, es un universalismo que no respeta ni es posible reconciliar con la diversidad de formas de vida (2008, p. 179)³.

Ante el evidente desamparo de “aquellos cuya situación actual no satisface los requisitos de tener derechos en el enmarcamiento del sistema de Estados-nación, como sucede en la actualidad con millones de migrantes sin papeles, refugiados, asilados o desplazados” (Delgado, 2017, p. 14),

¹ En este sentido y solo brevemente, vale la pena retomar la argumentación de Concepción Delgado (2017), quién asevera que Arendt, a pesar de entender el Estado-nación como una realidad histórica fallida y el cosmopolitismo como una idea ingenua, entiende “que la única forma de que los derechos humanos, a los que se otorga una validez incommovible desde el siglo XVIII, no se conviertan en letra muerta depende de la institución de una comunidad política heredera de las tareas y objetivos del fracasado Estado-nación” (p. 11).

² Esta aseveración no hace referencia a una supuesta negación por parte de Arendt de todo elemento común constitutivo de lo humano, sino que más bien al hecho de que tales elementos comunes no son capaces de englobar u homogenizar la variedad de formas vitales. Ella misma dice que la “existencia humana —la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra— nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (Arendt, 2009, p. 25).

³ Esto es, por supuesto, bajo la consideración más tradicional del universalismo. Benhabib planteará que es posible otra forma de comprensión del universalismo que “no consiste en una esencia o naturaleza humana que se nos dice que todos tenemos o poseemos, sino más bien en experiencias de establecer una comunalidad a través de la diversidad, conflicto, división y lucha. El universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que pelear; no es un hecho, una descripción del modo en que el mundo es” (2008, p. 191).

plantea Arendt que la dignidad humana debe ser interrogada desde su condición de posibilidad a través de la pregunta por “el derecho a tener derechos” (Arendt, 1998, p. 247).

Esta revitalización de las garantías universales puede ser, sin embargo, problematizada desde la propia obra de Arendt en la medida en que en ella tiene lugar un análisis paralelo sobre “la vida como bien supremo” (Arendt, 2009, p. 338). Este análisis, así como su título, no hacen referencia a un fenómeno positivo del cuidado de lo humano, sino que, por el contrario, a un proceso ya asentado de decadencia en el seno de la Modernidad que, finalmente, cristaliza en el ascenso del *animal laborans*: el hombre atrapado en procesos infinitos de producción. Dicha caracterización como bien supremo es un estatus que solo puede adquirir la vida entendida como mera vida o vida desnuda (*zoè*), que debe ser caracterizada, por tanto, como *prepolítica*. El valor de bien supremo le está conferido a la vida en la Modernidad desde una forma de dominación que la declara inviolable mientras se mantenga dentro de la norma, así como a la vez castigable si la norma es infringida.

El análisis propuesto pretende elaborar la pregunta en torno al valor de la vida en la obra de Arendt, principalmente intentando dilucidar la relación entre ambas formas de atención vital, de tal manera que sea posible distinguir con claridad el carácter y sentido que se le da en su pensamiento a los derechos humanos universales.

LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO

La elaboración arendtiana del fenómeno de los derechos humanos se lleva a cabo, principal, pero no únicamente, en su escrito titulado *Los orígenes del totalitarismo* (en adelante *OT*). El presente análisis se centrará específicamente en dos capítulos de esta obra llamados “El pensamiento racial ante el racismo” (cap. VI) y “la decadencia de la nación-Estado⁴ y el final de los derechos del hombre” (cap. IX).

La primera publicación de *OT* fue en inglés en 1951. El escrito se articula en tres partes que elaboran respectivamente los temas a) antisemitismo, b) imperialismo y c) totalitarismo. En el

⁴ Es preciso indicar que la traducción de Guillermo Solana que se utiliza para este artículo parece no ser adecuada, pues insiste en verter el término común inglés “Nation-State” utilizado por Arendt por “nación-Estado”. El término “Nation-State” se traduce en la gran mayoría de los casos al español como “Estado-nación”. La presente observación tiene como fin aclarar que Arendt no está utilizando un término fuera de lo común o acuñado por ella misma, sino el término usual y de la manera habitual. Por esta razón, en el presente artículo, —cuando no se trate de una cita— se seguirá utilizando el concepto “Estado-nación”.

prólogo a la primera edición apunta Arendt inmediatamente a la situación histórica que motiva la escritura del libro:

Dos guerras mundiales en una sola generación, separadas por una ininterrumpida serie de guerras locales y de revoluciones, y la carencia de un Tratado de paz para los vencidos y de un respiro para el vencedor, han desembocado en la anticipación de una tercera guerra mundial entre las dos potencias mundiales que todavía existen. (1998, p. 4)

Al momento de la redacción del texto las heridas abiertas por la violenta primera mitad del siglo pasado no solo no se habían curado aún, sino que parecían volver a agravarse a través del enfrentamiento entre Estados Unidos y la Unión Soviética en un tercer y final conflicto planetario. La guerra entre ambos bloques implicaba la decidida utilización de los medios violentos en reemplazo de la acción política y, además, amenazaba con la total tecnificación y masificación de la destrucción de lo humano a través del poder nuclear, transformándose así en un camino sin retorno.

El desarrollo del siglo XX, en el que el fenómeno de la violencia política alcanza niveles y formas nunca antes vistas, requiere de la profunda reestructuración de la esfera de los asuntos humanos. En este contexto Arendt señala que:

El antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura), uno tras otro, uno más brutalmente que otro, han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas. (1998, p. 5)

En este pasaje se revelan, incluso antes de que el escrito de Arendt comience propiamente a desarrollarse, los elementos estructurales que el presente análisis deberá considerar para su despliegue. Algunos de estos elementos están enunciados expresamente ahí, tal como la cuestión judía y el devenir del Estado-nación en régimen totalitario, pero hay otros que deben ser, por el momento, más bien intuitivos, como, por ejemplo, la necesidad de una cierta reconstrucción de carácter histórico-político de la universalidad del derecho, así como había sido concebida hasta antes de la primera mitad del siglo XX. Tal reconstrucción no puede, por tanto, dejar de lado la cuestión filosófica sobre la comprensión y caracterización de aquello que llamamos *humanidad*.

Al mismo tiempo, declara en el pasaje siguiente una cuestión de carácter metodológico: solo al aceptarse la tarea de meditar los hechos suscitados por las guerras mundiales desde un punto de vista en el que no se espera de antemano que todo pueda ser clara y perfectamente “comprensible para el hombre” (Arendt, 1998, p. 5), será factible alcanzar una verdadera profundidad en su análisis.

Esta consideración procedimental apunta a que el tipo de meditación en el que ella pretende adentrarse, y al que es invitado el lector, no es posible si no se está dispuesto a una modificación *existencial* que desemboque en un “atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere” (Arendt, 1998, p. 5). Esta modificación es relevante pues solo a través de ella será posible llegar al entendimiento de cómo un fenómeno

...tan pequeño (y en el mundo de la política tan carente de importancia) como el de la cuestión judía y el antisemitismo llegara a convertirse en el agente catalítico del movimiento nazi en primer lugar, de una guerra mundial poco más tarde y, finalmente, de las fábricas de la muerte. (1998, p. 5)

La interrogante de Arendt es, expresada de otra manera, por qué el odio hacia el pueblo judío, que en el Medioevo fue en términos políticos completamente irrelevante, se transforma en uno de los fenómenos centrales para explicar el origen de los totalitarismos que campean en el siglo XX. Uno de los aportes más relevantes que hace Arendt al tratamiento de la cuestión judía es anclar el antisemitismo en el corazón de la Modernidad. Esto significa que *OT* parte desde la base de que entre el fervor antijudío del Medioevo y el antisemitismo del siglo XX no es posible trazar un desarrollo ininterrumpido. Formulado en otros términos es posible decir que:

la aportación de este análisis consistió en evitar la explicación lineal de un odio inmemorial al pueblo judío que llevaría directamente de la Edad Media a Auschwitz, al establecer una diferencia entre el antijudaísmo como la larga historia de relaciones entre judíos y gentiles basadas en la diferencia de fe, y el antisemitismo moderno como una ideología secular decimonónica. (Jerade, 2015, p. 345)

Esta distinción no tiene un interés meramente historiográfico, sino que apunta a la restitución del compromiso frente al acontecimiento de la *Shoá*: si se acepta el hecho de que el antisemitismo moderno es un producto derivado del odio medieval contra los judíos, incluso anterior, se naturalizaría y, por tanto, se lo declararía como fuera de la jurisdicción de aquello sobre lo que nuestra época debe asumir plena responsabilidad.

Como se mencionó previamente, el carácter específico del antisemitismo actual emana desde la configuración política que se ha dado el hombre moderno a través de la triple estructura conformada por el Estado-nación, el imperialismo —que “comenzó su política de la expansión por la expansión no antes de 1884” (Arendt, 1998, p. 11)— y, posteriormente, el totalitarismo. Mientras el surgimiento del Estado-nación modificó la tarea del Estado, antes comprendido como instrumento de la ley, en instrumento de la nación (Arendt, 1998, p. 197), la renovada ansia imperialista desarrolló una política de dominación mundial, que posibilita y legitima la “reivindicación totalitaria de

dominación global” (Arendt, 1998, p. 14). El caso judío, pero no solo el de ellos, es esencial para la tarea de explicar el completo fracaso de una cierta comprensión de los derechos humanos que suponía, precisamente, “la idea kantiana de un mundo cosmopolita, configurado por repúblicas específicas, y respetuoso de los derechos naturales del hombre” (Delgado, 2017, p. 11). El célebre enunciado de Arendt “el derecho a tener derechos” describe precisamente la nueva situación en la que las minorías se encuentran al comienzo de la segunda guerra: los antiguos derechos del hombre y del ciudadano, enunciados por la Asamblea Nacional Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789, pueden ser desactivados, sin contradicción esencial con su propio propósito, una vez que el estatus de ciudadano se le ha arrebatado a una minoría. Esto impulsa a Agamben (2001) a aseverar que todo tratamiento del tema debe necesariamente “poner en tela de juicio el propio principio de inscripción del nacimiento y la trinidad Estado-nación-territorio en que se funda” (pp. 28-29).

SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

El declive político y social tras la Primera Guerra Mundial da paso a nuevas formas de rencor y castigo sobre los dominados y vencidos, fruto de los procesos de enfrentamiento.

El odio, que no escaseaba, ciertamente, en el mundo de la preguerra, comenzó a desempeñar un papel decisivo en todos los asuntos, de forma tal que la escena política en los años engañosamente tranquilos de la década de los 20 asumió la atmósfera sórdida y fantástica de una querrela familiar de Strindberg. Nada ilustra mejor tal vez esta desintegración de la vida política como este odio vago y penetrante hacia todos y hacia todo, sin un foco para su apasionada atención y nadie a quien responsabilizar de la situación. (Arendt, 1998, p. 225)

Se trataba, por tanto, de la situación límite y a la vez paradójica en la que reinaba una nueva clase de odio, caracterizado por la ausencia de objeto específico, así como por el surgimiento de un nuevo medio político para su expresión: la expulsión masiva de minorías desde los territorios y con ello su desnacionalización. Así surge una nueva víctima que no cuenta ya con ninguna forma de legalidad para su protección, el apátrida.

Los apátridas y las minorías, adecuadamente llamados “primos hermanos”, no tenían Gobierno que les representara y les protegiera y por eso se vieron forzados a vivir, o bien bajo la ley de excepción de los tratados para las minorías, que todos los Gobiernos (excepto Checoslovaquia) firmaron bajo protestas y jamás reconocieron como ley, o bajo la condición de una absoluta ilegalidad. (Arendt, 1998, p. 226)

El proceso de surgimiento y asentamiento de la figura de la minoría sin patria como realidad política y el consiguiente deterioro de los derechos humanos tiene una constitución compleja en la descripción de Arendt, pues comienza con el ascenso del Estado-nación, pero llega a su forma más álgida, en que dichas minorías son despojadas no solo de toda protección legal sino que también de

un marco en el que se resguarde su humanidad, solo cuando el Estado nacional, finalmente, ha comenzado su declive para dar paso a los totalitarismos característicos del siglo pasado.

El primer momento del proceso es impulsado por “el conflicto secreto entre el Estado y la nación [...] cuando la Revolución Francesa combinó la Declaración de los Derechos del Hombre con la exigencia de la soberanía nacional” (Arendt, 1998, p. 197). Vale decir, cuando el hombre no es para el Estado, en primer lugar, ciudadano, sino que es declarado preeminentemente como un connacional perteneciente a la nación, determinado por el origen, lenguaje y el enraizamiento en la tierra. Dicha concepción de la nación como patria histórica es expresada, en una de las primeras elaboraciones modernas, por el novelista francés Maurice Barrès (1984) cuando la define como “la tierra y los muertos” (p. 12). Varios de los intelectuales más relevantes de la Alemania de entreguerras toman como punto de partida para sus elaboraciones políticas la concepción de Barrès, que a pesar de ser modificada en la forma no es puesta en cuestión en su fondo. Así indica Jünger que la nación es “tiempo, espacio y la sangre” (Jünger, 2001, p. 151), mientras Schmitt asevera que:

la unidad del Reich alemán no descansa en aquellos 181 artículos y en su vigencia, sino en la existencia política del pueblo alemán. La voluntad del pueblo alemán —por tanto, una cosa existencial— funda la unidad política y jurídica, más allá de las contradicciones sistemáticas, incongruencias y oscuridades de las leyes constitucionales concretas. La Constitución de Weimar vale porque el Pueblo alemán se la ha dado. (Schmitt, 1998, p. 3)

Arendt (1998) describirá esta inversión entre Estado y nación como una contradicción que tiene como resultado práctico

... que, a partir de entonces, los derechos humanos fueron reconocidos y aplicados sólo como derechos nacionales y que la auténtica institución de un Estado, cuya suprema tarea consistía en proteger y garantizar a cada hombre sus derechos como hombre, como ciudadano y como nacional, perdió su apariencia legal y racional y pudo ser interpretado como nebuloso representante de un “alma nacional” a la que, por el mismo hecho de su existencia, se la suponía situada más allá o por encima de la ley. (p. 197)

Por otra parte, la concepción del derecho humano como una mixtura indisoluble con la nación produce que la pérdida de los derechos nacionales equivalga a la pérdida de los derechos universales. Esto se vuelve claro en el momento en que para aquellos seres humanos que “carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos” (Arendt, 1998, p. 243). El problema estriba, por tanto, no en el hecho de que las minorías de apátridas, sin comunidad, sean o no iguales ante la ley, sino en que no hay ningún tipo de ley para ellos (Arendt, 1998, p. 247). La aplicación de la ley queda restringida a los límites de la nación.

EL DERECHO A TENER DERECHOS Y EL VALOR DE LA VIDA DEL DERECHO HUMANO

La famosa elaboración arendtiana “el derecho a tener derechos” pretende declarar la posición fundamental que los derechos humanos deberían detentar en relación con la ley civil. Por esto “la calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión —fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas dentro de comunidades dadas—, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna” (Arendt, 1998, p. 246). El derecho a tener derechos no hace, por tanto, referencia a la vida, sino a la comunidad. Esto significa que el derecho humano, en la medida que pretenda verdaderamente resguardar la humanidad, debe proteger fundamentalmente su dimensión política.

Es necesario aclarar inmediatamente que Arendt, al mentar lo político, no hace referencia — en primer lugar— al conjunto de actividades asociadas a la toma de decisiones legislativas o al ordenamiento jurídico, sino al fenómeno de la pertenencia de la vida al mundo y a la comunidad. El derecho a tener derechos habla así del tener propiamente un lugar en el mundo común, por lo que se puede llegar a aseverar, en un giro radical, que el derecho del hombre es algo “mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos” (Arendt, 1998, p. 247). En vistas a este giro asevera que

...llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “civilizado” en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad. (Arendt, 1998, p. 247)

El derecho a tener derechos o el derecho a pertenecer a la humanidad en tanto horizonte en el que la acción y la articulación del propio parecer, a través de la palabra, adquieren sentido, constituye el fundamento del tratamiento del derecho universal en *OT*.

Dicho tratamiento, como se ha mencionado, implica la clara distinción entre vida y comunidad. Tal elaboración es efectuada en referencia a la oposición aristotélica entre *bíos* y *zoé*, o entre vida nuda y vida calificada. En este sentido, el derecho humano, así como lo plantea Arendt,

no debe ser entendido como una forma de resguardo de lo humano, si con este término se hace referencia a lo meramente vivo, sino que más bien como el compromiso de cuidado de la pertenencia —como individuo— a la comunidad. Se trata del cuidado del carácter espontáneo de la existencia a través del que el hombre es capaz de “comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos” (Arendt, 1998, p. 553).

El derecho al que hace referencia Arendt es, por tanto, uno de carácter mundanal, vale decir, uno en el que el presupuesto principal es que el mundo común es un constitutivo estructural de aquello que llamamos humano⁵. Ella aseverará, incluso, que “lo específicamente humano de la vida humana es que se construye un mundo” (Arendt, 2006, p. 355).

Así es posible entender la recurrente forma de expresión utilizada en *OT* cuando se dice que la pérdida del derecho humano no dejaba nada más que humanos (Arendt, 1998, p. 248), esto es, sujetos sin mundo. Birmingham (2007) insiste a este respecto que retirada la pertenencia al mundo descrita queda expuesta tal existencia a la violencia política en la medida en que

... todo individuo como tal, como existente no cualificado, sin identidad representable, como existencia aislada, está en peligro, en un estado político caracterizado por su incapacidad de reconocer el asesinato de los que no son “nada más que seres humanos”, los que viven sin identidad reconocible; los que viven en el desierto, en la aislamiento⁶. (p. 775)

La aislamiento no es, en primer término, una entre individuos: este tipo de desarticulación es, en este sentido, un derivado de una pérdida anterior del vínculo con la propia historia, tradición, institución histórica y la posibilidad del aparecer en la mirada pública. Es, en fin, la caída desde una humanidad comprendida como mundo común a una comprendida como mera categoría de especie. Por esta razón puede aseverar Alcoberro (1951) que “por muy ‘humanos’ que sean, los apátridas son devueltos al estado de naturaleza: viven en un no-lugar que, para mayor ironía, es el de ser miembros del género humano en particular” (p. 2).

⁵ El término “mundanal”, que se utiliza acá para describir un aspecto esencial de la comprensión del derecho en Arendt, puede evocar, sin duda, ciertos aspectos del pensamiento de Martin Heidegger, específicamente, aquel que guarda relación con el existencial “ser-en-el-mundo”. Si bien en ambos casos se apela a la determinación de lo humano desde su existencia situada y no ya desde una esencia universal y *a priori*, tiene el mundo en Heidegger una fuerte orientación hacia la individualización (*Vereinzelung*). Esto constituye su mayor diferencia.

⁶ Traducción propia.

Esta aislación toma, como lo menciona Di Pego (2015), también otra forma: "...los campos de concentración mismos se sitúan fuera de toda legalidad establecida, y se encuentran aislados completamente del mundo de los vivos, lo cual les confiere ciertos aires de irrealidad" (p. 160). Es decir, se expresa no solo moral y legalmente, sino que también de manera concreta a través del emplazamiento territorial que aleja al campo de concentración y lo sitúa fuera del espacio habitual, el espacio de la vida.

La forma de cuidado de lo humano a la que aspira Arendt a través de su elaboración del significado del derecho universal es puesta en jaque no solo por una elaboración de los derechos humanos, específicamente la de 1948, que según ella adolecen, tanto como los de 1789, de "pérdida de realidad" (Arendt, 1949, p. 28), sino que en mayor medida —incluso si esto no ha sido formulado expresamente— por una modalidad de relación hacia lo humano que pretende sustituir *cuidado* por mera *protección*. El hecho de que en el uso del lenguaje cotidiano ambos términos no puedan diferenciarse mayormente, apunta ya a la encrucijada en la que la esencia de lo humano se encuentra.

De este modo, en el seno de la Modernidad, se instaura una suerte de imperio de la protección —no ya del cuidado— de lo humano, que está dirigida a lo que aquí se ha llamado vida nuda. La protección, a pesar de su apariencia, no es sustituto, ni tan siquiera complemento del derecho universal, así como se lo ha planteado en *OT*, sino que, por el contrario, parece entrar en abierta contradicción con él. La protección difiere fundamentalmente del derecho universal planteado por Arendt, porque su dinámica central tiene el carácter de la *dominación*. Esta forma de protección de la vida pretende ejercer el total control sobre ella, encapsulándola en su forma individual y homogénea.

A continuación, será preciso plantear la pregunta en torno al fenómeno de la vida como *bien supremo* —tratado principalmente en la *Condición Humana* (en adelante *CH*)— en cuanto fenómeno negativo que surge precisamente solo en el vacío que deja la pérdida de pertenencia al mundo descrita.

LA VIDA COMO BIEN SUPREMO

Entre los elementos recién expuestos para describir el sentido desde el que se quiere pensar el derecho universal en *OT*, cabe resaltar la clara distinción entre vida y comunidad. El ámbito humano contra el que atenta el Estado-nación y, posteriormente, el totalitarismo es aquel del mundo común y no primeramente el de la vida. Según el planteamiento de Arendt, es debido a una primera y

fundamental desarticulación de la comunidad humana que la vida puede quedar a merced del castigo en aquel horroroso nivel que *la cámara de gas* representa.

En vistas a esta línea temática es posible comprender de mejor manera el derrotero que recorre su pensamiento en los años posteriores, especialmente en 1958, con la publicación de *CH*. En este escrito se desarrollará el análisis del fenómeno moderno del ascenso de la vida al estatus de *bien supremo*⁷. Para comprender este análisis será necesario discernir cómo, paradójicamente, en su momento de mayor importancia y, por tanto, protección, puede quedar la vida de modo más radicalmente expuesta a la destrucción.

En su consideración como bien supremo es declarada la vida no solo como el bien con mayor valor comparativo entre todos los bienes, sino que se ve elevada a un sitio en el que es convertida en la medida misma desde la que todo otro bien humano puede ser valorado. Ella es el “modelo supremo” (Arendt, 2009, p. 336) que dictamina que cualquier forma de lo humano que no esté restringida al ámbito de lo meramente vital pasará necesariamente a un lugar secundario o será completamente relegada. El estatus de valor supremo no consiste en una forma de resguardo sobre la vida en el sentido específico del *cuidado* de su lugar en el mundo, sino que se trata, como ya se ha mencionado, de una forma de *protección* que tiene lugar a través del control total de sus posibilidades. Dicha protección ejerce, además, una presión individualizante sobre lo humano de tal manera que este es confinado a su pura vitalidad, debilitando e impidiendo finalmente el desarrollo de formas de lo común determinadas por la otredad. De este modo queda la vida desnuda convertida en el *activo* que respalda toda transacción en la que se premie o castigue. La vida queda así subsumida como proceso de la administración política, en especial de aquella constituida por elementos totalitarios.

Ambas formas de referencia a la vida que han sido tratadas hasta este punto en el presente análisis pueden ser caracterizadas —por mor de la especificidad buscada— como *cuidado mundanal* y *protección individualizante* respectivamente.

Según la reconstitución histórica de Arendt la amplia dominación de la forma de vida contemplativa, del *bíos theoretikós*, por sobre la vida caracterizada por la actividad, el *bíos praktikós*,

⁷ Clara es la similitud con el “dogma de la sacralización de la vida” así como es tratado en “Hacia una crítica de la violencia”. Este es por tanto uno de los muchos temas en los que Arendt dialoga con Walter Benjamin sin anunciarlo expresa o temáticamente. Para profundizar en esta similitud vale la pena explorar el artículo publicado recientemente “La vida como bien supremo y el dogma de su sacralidad: Arendt y Benjamin en torno a la Modernidad” (Michelow, 2024).

comienza en la Grecia clásica con el origen de la filosofía⁸. Esta inversión adquiere su forma más eminente en el Medioevo propiciada por el vínculo entre filosofía y teología, para luego perder fuerza con el comienzo de la Modernidad. En esta última es la *vita activa*, nuevamente, aquella forma de vida que se impone como rasgo central y determinante de la época. La diferencia principal entre la primacía prefilosófica de la *vita activa* —articulada en trabajo, labor y acción— y su ascenso moderno, es que ahora la acción, no es más su forma principal y de mayor relevancia.

El ascenso moderno de la *vita activa* tiene lugar, en un principio, a través de la dominación del trabajo, vale decir, de la actividad eminentemente manual que “crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano” (Arendt, 1995, p. 90) para posteriormente dar paso a la labor como la actividad que conduce la Modernidad hasta su apogeo. Esta transformación interna es descrita por la propia Arendt (2009) del siguiente modo:

Precisamente [es] la actividad laboral la que subió al más alto rango de las capacidades del hombre o, para decirlo de otra manera, por qué dentro de la diversidad de la condición humana, con sus múltiples y diversas capacidades, fue la vida la que dominó sobre todas las demás consideraciones. (p. 338)

Es necesario observar que el ascenso de la *vita activa* que determina la Edad Moderna no conlleva el fortalecimiento de la acción como podría haberse esperado. Tal como en el período de prevalencia de lo contemplativo, queda la acción, y con ello la esfera de los asuntos humanos y su forma distintiva de libertad y trascendencia, relegada y condenada al decaimiento. Con la forma moderna de declive de la acción, vale decir, de la única actividad que se ocupa del “hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo” (Arendt, 2009, p. 22), es remitido el ser humano sin alternativa a la interminable repetición del pasajero ciclo vital. Hurtado observa en este sentido que en la absorción del trabajo por parte de la labor se afianza una vida de mera subsistencia, “donde las cosas son desechables en vez de dar durabilidad al mundo” (Hurtado, 2010, p. 183). El vínculo entre vida y labor es profundizado por la propia Arendt (1995) al aseverar que

...dado que este proceso vital, a pesar de conducirnos en un progreso rectilíneo de declive desde el nacimiento a la muerte, es en sí mismo circular, la propia actividad de la labor debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de la labor no conduce nunca a un fin mientras dura la vida; es indefinidamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos, la labor se mueve siempre en el mismo

⁸ Especialmente clara es esta nueva disposición en *La República* de Platón donde la *praxis* política debe ponerse en manos del filósofo para alcanzar su forma virtuosa. La *vita activa*, especialmente la acción, es considerada como una *praxis* que debe ser suplementada por la guía de un *theorein* que la esfera de los asuntos públicos no puede darse a sí misma, surgiendo así la figura del rey filósofo.

ciclo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus fatigas y problemas sólo se da con el fin, es decir, con la muerte del organismo individual. En otras palabras, la labor produce bienes de consumo, y laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica. (p. 93)

Labor y vida se entrelazan en un acto de dominación sobre lo humano que, por su dinámica constante e inacabable, parece volverse insuperable. La *vita activa* queda reducida a la labor, confinando lo humano a su ciclo orgánico, mientras que la acción es forzada a convertirse en lo que Foucault ha tratado bajo el término “biopolítica”, vale decir, aquella actividad administrativa ejercida sobre el organismo individual, en la que se practica un poder generalizado sobre la vida que además implica tener un poder generalizado sobre la muerte (Rodríguez, 2011, p. 56). Es posible colegir en este contexto que las ideologías *provida*, en las que se enarbolan banderas de protección de la vida —contra el aborto y la eutanasia, por ejemplo— tienen asidero solo a partir de la configuración histórica que transforma al Estado en un administrador del proceso vital.

CONSIDERACIONES FINALES

Esta primera reconstrucción de la elaboración arendtiana del sitial moderno de la vida nos dará la posibilidad de enunciar una frase que previamente podría haber parecido en exceso críptica e inoportuna, pero que ahora cobra sentido: en la medida en que la protección individualizante de la vida por sobre otras consideraciones de lo humano se impone como elemento central de la Modernidad, se torna inversamente débil el derecho universal entendido como cuidado mundanal de lo humano. Expresado en otros términos se puede aseverar que el valor supremo de la vida debilita toda forma de pertenencia a la comunidad humana.

A pesar de que Arendt es clara al aseverar que la comprensión de la vida como bien supremo es un fenómeno moderno, vale decir que difiere de la forma de valorización cristiana de la vida, es interesante notar que la raíz común de ambos fenómenos, el secular moderno y el cristiano, reside en el hecho de la individualización de lo humano. Desde este punto de partida es posible comprender el hecho de que en la biblia la vida que puede trascender sea la *zoé* y no el *bíos*. Esta idea da pie para una importante aclaración respecto de aquello que Arendt quiere decir al utilizar el término “comunidad”, pues es evidente que se puede hablar de una comunidad cristiana sin equivocación, a pesar de lo recién descrito. Se vuelve claro que en este caso se está ante dos formas de lo común que requieren ser explicadas en sus diferencias esenciales. Arendt (2009) afirma que “la pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (p. 22). Así la pluralidad que ella describe

es el fenómeno que aloja y resuelve la paradoja entre igualdad y diferencia. Por otra parte, la forma de comunidad planteada por el Estado-nación o los totalitarismos son aquellas caracterizadas por la búsqueda de homologación. Son esencialmente formas ampliadas del sí mismo. Colectivos humanos vueltos hacia sí que dan lugar a un ámbito de desarrollo de la intimidad, evitando toda posible *inestabilidad* introducida por la alteridad (otredad) en cuanto tal.

La pluralidad arendtiana permite la coexistencia de lo que Birmingham (2007) identificó como los dos principios esenciales que surgen desde la natalidad: “el principio de lo público y el principio de la dación” (p. 766). El principio de lo público hace referencia al aparecer ante el mundo y el segundo, el principio de *dación*, alude a la individualidad, a la unicidad irreductible del ser humano (Lucas, 2018, p. 12). Interesante es notar que estos principios son irreducibles el uno al otro. Por tanto, no puede ser entendida la pluralidad ni como una comunidad del sí mismo, ni, por el contrario, como una forma colectiva que desactiva la individualidad. Estos dos principios sustentan, en consecuencia, el derecho a tener derechos, esto es, el derecho a ser parte de una comunidad política, a la vez que ser reconocido como un individuo dentro de ella. Lo plural, si se está dispuesto a asumir el concepto de *abigarramiento* en la elaboración de Prada (1999) como una herramienta legítima de interpretación, sería entonces:

Ni diferencia pura, diseminación completa, ni identidad pura, síntesis acabada, representación plena, sino lo uno al mismo tiempo que lo otro, la diferencia al mismo tiempo que la identidad [...] Este hecho primario, si se puede hablar así, da lugar a una diversidad de diferencias y a una multiplicidad de unidades. (p. 168)

La comprensión de Prada nos entrega un elemento tratado solo someramente en Arendt y es que la pluralidad no puede ser, por tanto, una cuestión esencialmente resuelta en sí, un absoluto ontológico, sino que se trataría de un momento “*an-arquico*” o bien *desarticulador*.

De acuerdo con los elementos expuestos en el presente análisis, es posible entender la elaboración crítica que realiza Arendt de la moderna protección de la vida impulsada como bien supremo no ya como una forma de relativización de la posibilidad del ejercicio de la violencia sobre ella, sino que, más bien, del resultado de la comprensión de que tal resguardo está caracterizado fundamentalmente por una dinámica de dominación que restringe la totalidad del fenómeno humano a su expresión individualizada y referida a sí misma como vida desnuda. Tal protección que eleva la vida a un sitio en que ella queda indisolublemente atada a la ley —preservada a su alero, castigada fuera de ella—, opera, precisamente, en contra del tratamiento de lo humano que aspira al cuidado de la vida calificada, vale decir, del derecho universal a la pertenencia a la comunidad

humana. De este modo la decadencia de los derechos humanos en la Edad Moderna —corroborado, según Arendt, en la misma carta de 1948 que pretende promoverlos— está en directa relación con la consolidación de la labor y del ciclo vital como *fundamentum inconcussum* de la existencia moderna. Quizás el elemento más llamativo de la elaboración arendtiana de la paradoja de los derechos humanos sea el descubrimiento de que el carácter inalienable sobre el que se los pretendió fundar, vale decir “irreducibles e indeducibles de otros derechos o leyes” (Arendt, 1998, p. 243), contribuyó más bien a exacerbar el abandono de aquellos que habían perdido su patria. La inalienabilidad parecía volver innecesaria la elaboración de cuerpos legales que les resguardaran ya que “no se estimaba necesaria ninguna ley especial para protegerlos, porque se suponía que todas las leyes se basaban en ellos” (Arendt, 1998, p. 243). Aquellos que habían perdido su ciudadanía y sobre los que se suponía que actuaban *per se* los derechos inalienables eran entonces los que se encontraba en mayor estado de abandono.

La alternancia en el enfoque entre cuidado mundanal y protección individualizante pretende resaltar uno de los elementos centrales en el que el análisis arendtiano se basa. La cuestión de la vida y de la comunidad no se puede explicar, en última instancia, desde un discurso de carácter legal o jurídico, ni tan siquiera desde uno sociológico, sino que desde el enfoque más profundo que solo una “filosofía de la existencia” puede proveer, pues en la base de toda posible elaboración de la problemática de la Modernidad surge siempre la experiencia de la soledad como su columna vertebral. Arendt (1998) misma considera que:

...mientras que el aislamiento corresponde sólo al terreno político de la vida, la soledad corresponde a la vida humana en conjunto. Los Gobiernos totalitarios, como todas las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre. (p. 380)

En este sentido deberá comprenderse que el derecho universal impulsado por Arendt no pretende, en primer lugar, procurar las condiciones necesarias para garantizar la vigencia de algún tipo de código civil o de un paquete concreto de libertades públicas. El derecho que acá se ha planteado es uno de raigambre existencial que pretende atender al hecho de que toda forma de relación humana tiene lugar en el espacio sustentado por la comunidad, en el ámbito *inter-hominem*, esto es, en última instancia, en un mundo común donde se está a resguardo de la más radical soledad y desamparo.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre política*. Pre-Textos.
- Alcoberro, R. (1951). *Hannah Arendt y los Derechos Humanos en Los orígenes del totalitarismo*.
<https://bit.ly/42Glsyv>
- Arendt, H. (1949). The Rights of Man: What Are They? *Modern Review*, 3(1), 24-36.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Editorial Taurus.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico: 1950-1973*. Herder.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Barrès, M. (1984). Nationalisme, determinisme. En M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*. Gallica.
- Benhabib, S. (2008). Otro universalismo: sobre unidad y diversidad de los derechos humanos. *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, (39), 175-203. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i39.627>
- Birmingham, P. (2007). The An-Archic Event of Natality and the "Right to Have Rights". *Social Research: An International Quarterly*, 74(3), 763-776. <https://doi.org/10.1353/sor.2007.0039>
- Delgado Parra, M. C. (2017). El concepto de libertad en Hannah Arendt para el ejercicio de los derechos humanos. *Tla-melaua*, 10(41), 6-25. <https://doi.org/10.32399/rtla.10.41.203>.
- Hurtado, C. (2010). Hannah Arendt: condición humana y crítica de la modernidad. *Revista de la Academia*, (15), 179-185. <https://bit.ly/4jd6h7A>
- Kant, I. (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jerade Dana, M. (2015). Nacionalismo y antisemitismo. Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 60(225), 341-368. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(15\)30029-5](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(15)30029-5)
- Jünger, E. (2001). *Politische Publizistik 1919-1933*. Klett-Cotta.
- Lucas, S. D. (septiembre, 2019). Loneliness and appearance: Toward a concept of ontological agency. *European Journal of Philosophy*, 27(3), 709-722. <https://doi.org/10.1111/ejop.12432>
- Di Pego, A. (2015). *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Edulp. <https://doi.org/10.35537/10915/90091>
- Prada Alcoreza, R. (1999). *Pensar es devenir. Apuntes para una arqueología del pensar*. Universidad Nuestra Señora de La Paz.
- Rodríguez Moreno, A. (2011). Giorgio Agamben y los derechos humanos: Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida. *Derechos Humanos México*(16), 53-74. <https://bit.ly/3XMidoA>
- Schmitt, C. (1998). *Teoría de la Constitución*. Alianza Editorial.