

Título de la ponencia: **Sin derecho a tener derechos. La lectura de Hannah Arendt sobre los riesgos de estar políticamente fuera del mundo.**

Nombre y apellido del autor: Christian Alexander Narváez Álvarez

Correo electrónico: christian.narvaez@esap.edu.co

Institución de pertenencia: Escuela Superior de Administración pública ESAP.

Eje temático: Filosofía y Teoría Política.

"Trabajo preparado para su presentación en el VI Congreso Internacional de la Asociación Mexicana de Ciencia Política (Amecip), organizado en colaboración con la Universidad Popular Autónoma del Estado Puebla, los días 8, 9, 10 y 11 de agosto de 2017"

Sin derecho a tener derechos. La lectura de Hannah Arendt sobre los riesgos de estar políticamente fuera del mundo.

Resumen:

En esta ponencia se intenta explorar la cuestión acerca del riesgo que implica para muchas personas estar por fuera de la ley y del mundo político. Para ello se discutirán algunos de los principales planteamientos desarrollados por Hannah Arendt sobre lo que significa estar por fuera del mundo y la manera en que dicha carencia ha sido la condición de la existencia del pueblo judío. En tal sentido, el artículo ahonda sobre la destrucción de la persona jurídica, moral, e individual, a la par que desarrolla la crítica arendtiana a la concepción clásica de los Derechos humanos.

Arendt se interesó -desde su condición de judía-, por comprender aquellas experiencias de la Época moderna que cristalizaron en la privación política del mundo de grupos enteros como los judíos, quienes adquirieron la condición de parias. En este sentido y como lo ha hecho notar Neus Campillo, aunque el hilo conductor de las reflexiones de Arendt sobre el mundo hay que encontrarlo en la estructura de *In-der-Welt-Seint* del *Da-Sein* de Heidegger, el cambio que Arendt introdujo al concepto de mundo vino dado por un problema político existencial: *el problema de las dimensiones culturales, morales y políticas de los sin hogar (homelessness) en el mundo moderno.* (Campillo, 2013: 72)

Si como nos lo cuenta Peter Venmans, el otorgamiento de la ciudadanía norteamericana en 1951, diez años después de que ella hubiera llegado a Nueva York huyendo de los totalitarismos en Europa, le pareció a Arendt mucho más importante que el éxito que alcanzó ese mismo año la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, es porque ella no se conformaba con el hecho de ser un simple individuo, -es más, sabe y conoce de los riesgos que este hecho acarrea-, por el contrario, ella buscaba ser una ciudadana, amparada por las leyes de un país, y de

esta manera tener derecho a tener derechos, y si lo quería, ejercer la política. (Venmans, 2016: 20)

El régimen nacional-socialista le retiró a Arendt la nacionalidad en 1937, lo que la convirtió en una apátrida hasta que consiguió la nacionalidad estadounidense en 1951. Fue precisamente esta experiencia lo que la llevó a pensar en la importancia del derecho a tener derechos. Y esto, porque como bien ha señalado Annie Amiel, en Arendt los acontecimientos de la experiencia son capaces de esclarecer por sí mismos retrospectivamente las condiciones de su aparición. (Amiel, 2000:13)

En una nota de Arendt, citada por Young-Bruehl, Arendt opina:

Nosotros nos volvimos conscientes del derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en donde uno es juzgado por sus propios actos y opiniones, y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada), sólo cuando surgieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos a causa de la nueva situación mundial. (Young-Bruehl, 1993:336)

Arendt había pasado de sentirse en una condición de desarraigo, de no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás, a convertirse de nuevo en una ciudadana, esta vez en un país de una amplia tradición republicana. No todos habían corrido con su misma suerte, en Europa, millones de personas habían pasado del desarraigo a convertirse en seres superfluos, y ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. (Arendt, 2006: 636) El ser superfluo es la cara opuesta del mundo, y así como el poder y la violencia se excluyen recíprocamente, (Arendt, 2005: 158), también existe una relación inversamente proporcional entre lo superfluo y el mundo, pues para que los hombres sean seres humanos debe haber mundo, y dejan de serlo allí donde los hombres se han tornado superfluos.

Sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie. (Arendt, 1997: 118)

Para Arendt, el mundo es sinónimo de la dimensión política de la existencia. Esto quiere decir que, si la pluralidad tiene que ver con el hecho de que no es un ser humano sino los seres humanos en plural quienes habitan la tierra y pueden estar

juntos, esta posibilidad solo es posible bajo la existencia del mundo. El mundo se constituye como el *entre* (in-between) que une y separa a los hombres, y en cuyo espacio cada uno ve y escucha al otro sin extinguir la distancia que les separa.

El mundo garantiza la pluralidad, que es a su vez condición de la libertad, entendida como la capacidad humana de actuar y de empezar algo nuevo. Verse privado del mundo significa, por tanto, perder el espacio donde los hombres pueden aparecer en público, y pueden ser vistos y oídos por los otros, esto es, el ámbito donde son posibles las condiciones que hacen posible la vida humana: la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad, la individualidad. De ahí que, expulsar a alguien del mundo, significa desterrarlo de las fronteras trazadas en torno a la comunidad de quienes son reconocidos como humanos, esto es, de quienes pueden acceder al mundo, actuar en él y participar en su construcción. Perder el mundo significa la pérdida de este artificio humano, de la esfera pública, que tenía el poder de agrupar, relacionar y separar a los hombres.

Arendt evidencia esta pérdida del mundo (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*) en la experiencia de los apátridas y las minorías durante las primeras décadas del siglo XX en Europa. Aquellas personas relegadas a una condición de parias fueron condenadas a no poder estar con los otros y tener que existir en una soledad impuesta.¹ De ahí que su infortunio no residía tanto en estar privados de la vida, de la libertad, de la igualdad ante la ley, o de la libertad de opinión, sino en que ya no pertenecían a alguna comunidad. (Arendt, 2006: 419). Para Arendt, la pertenencia a una comunidad humana es condición de posibilidad de todos los demás derechos. En este sentido, el principal derecho es el derecho a tener derechos, que coincide con el derecho de cada hombre a ser miembro de una comunidad.

En contravía con la tradición que anclaba la posibilidad de tener derechos a una idea abstracta de “naturaleza” humana, en Arendt, esta posibilidad solo puede ser garantizada por la Humanidad misma, esto es, por la comunidad de los hombres,

¹ Para Arendt los parias no son, sino que se producen políticamente. Las guerras civiles y otros conflictos internos llevan al éxodo a miles de personas que migran a otros países donde son vistos como un problema.

dentro de la cual, cada hombre es considerado como un ser que forma parte de la humanidad y debe ser protegido por ello, lo cual implica un acto de responsabilidad con la preservación del mundo, y con la tarea de asumir la humanidad, que consiste en preservar todos aquellos aspectos de la existencia humana que son resultado de nuestro trabajo común, producto del artificio humano. (Arendt, 2006: 422)

En este sentido, la ciudadanía, como derecho a tener derechos, lejos de ser algo natural, implica una construcción de la vida colectiva que necesita de un espacio público al cual acceder. (Porcel, 2009:28). Estar por fuera de la ciudadanía significa privar a los hombres de sus derechos, ya que estos solo existen en función de la pluralidad humana. El problema se halla en que la idea moderna de ciudadanía ha sido creada a partir de un principio de nación que restringe la diversidad y la pluralidad humanas, visible ya desde la revolución francesa que había combinado la declaración de los derechos del hombre con la soberanía nacional. (Arendt, 2006: 391). Seyla Benhabib explica esto a partir de la diferencia entre *demos* y *éthnos*:

Demos significa la nación como cuerpo de ciudadanos que se autogobierna y que puede ser o no étnicamente homogéneo, mientras que *éthnos* expresa la nación como una entidad que es étnica, lingüística y religiosamente homogénea. (Benhabib, 1996:14)

De acuerdo con Jerome Kohn, la muy conocida noción arendtiana del “derecho a tener derechos” no desconoce la fundación de un Estado cuyas instituciones reconozcan y salvaguarden los derechos civiles de sus ciudadanos. (Kohn, 2009:29). Sin embargo, para Arendt, la ciudadanía –cuya noción es previa a la forma política del Estado-nación-, no sólo es un derecho otorgado a los hombres por el Estado en función de su pertenencia a él, sino que tiene que ver con el ejercicio de la acción política en la pluralidad de la esfera pública. Dicho de otra manera, los derechos existen en razón de la pluralidad humana (*die Vielzahl der Menschen*). Por eso, una condición indispensable para el ejercicio de la ciudadanía democrática es que los ciudadanos mantengan el poder para actuar, lo cual significa que no se conviertan en simples espectadores en calidad de gobernados, e implica la constitución y conservación del espacio público. Esto explica por qué para Arendt la primera experiencia política consiste en el acto de fundación de un cuerpo político,

de donde se origina la Constitución y las leyes. *Este marco normativo e institucional debe estar arraigado en los discursos y acciones deliberadas de la ciudadanía, y en la capacidad de ésta para juzgar los asuntos públicos.* (Jiménez, 2013:952)

En todo caso, como indica Cristina Sánchez, para Arendt, el Estado-Nación, es un término que contiene dos experiencias políticas antagónicas y dos lógicas contradictorias:

Mientras que el Estado hace referencia a un marco legal que acoge y protege en su seno la pluralidad de los individuos, la nación supone una homogeneidad –étnica, religiosa, cultural...-, esto es, un sentido fuerte de comunidad articulada en torno a un cuerpo compartido donde los sentimientos tienen, además, un papel importante. (Sánchez, 2015: 49,50)

Arendt considera que, pese a sus limitaciones, el estado-Nación fue capaz durante el siglo XIX de integrar a los sujetos en torno a sus intereses de clase, y de garantizar, desde la legalidad, los derechos a las personas. Fue después de 1918, tras la Primera guerra Mundial, cuando el Estado-Nación se volvió incapaz de proveer de derechos a aquellos hombres que se encontraban fuera del marco de la nacionalidad y se les negó la condición de ciudadanía. Con la aparición de los gobiernos totalitarios, lo que quedó en evidencia fue el colapso del Estado –Nación, cuyos muros eran ahora insuficientes a la hora de proteger a los ciudadanos, quienes eran arrojados en masa fuera de su existencia política.

En este aspecto, resulta significativo que en 1946, cinco años antes de la aparición de *Los orígenes del totalitarismo*, en una reseña del libro de J.T Delos, que se publicó en *The Review of Politics*, Arendt hubiera diferenciado los conceptos de nación, Estado y nacionalismo.

A nation (...) is people with a historical consciousness of itself; is therefore a closed society to which one belongs by right of birth. El estado, en contraste: is an open society which knows only citizens no matter what nationality: its order is open to all who happen to live on its territory. (Arendt, 1946:139)

Esta distinción es imprescindible para entender su crítica al Estado nación. Si el Estado sólo conoce ciudadanos, sin importar la nacionalidad a la que pertenecen,

lo perverso del nacionalismo, es su propósito de convertir al Estado en un instrumento de la Nación, e identificar al ciudadano con el miembro de la nación.

Arendt rechaza categóricamente la idea comúnmente aceptada de los derechos humanos independientes de la pertenencia a un cuerpo político determinado. Creer que solo por el hecho de ser hombres van a ser reconocidos los derechos como algo inherente a la naturaleza humana, resulta no solo ingenuo sino además peligroso, como lo evidenciaron los apátridas o los prisioneros de los campos de concentración. El supuesto según el cual, una vez despojados de su status político, aún les quedaría a los hombres su pertenencia a la humanidad, es desmentido por la experiencia de aquellos que, apareciendo ante los demás simplemente como hombres, dejaron de ser tratados por los otros como sus semejantes. Sin una autoridad que los proteja, ni una institución que los garantice, los derechos humanos se volvieron inaplicables. Por eso, cualquiera que sea la forma en la que se enumeren los “derechos del hombre” estos provienen de los derechos del ciudadano. (Arendt, 2002:28) Solamente cuando una persona era reconocida como ciudadana dentro de los márgenes de un Estado Nación, se le garantizaban sus derechos dentro de éste, mientras que otros, como los apátridas, carecían en la práctica de toda personalidad jurídica. Como se verá más adelante, en su intento de alcanzar la dominación total y volver superfluos a los hombres, los gobiernos totalitarios comenzaron por matar la persona jurídica, lo cual significaba poner por fuera de la ley a ciertas categorías de personas, que adquirirían la condición de apátridas a través de la desnacionalización, negándoseles el derecho a tener derechos. Seyla Benhabib señala en este aspecto:

El desprecio del totalitarismo por la vida humana y el eventual tratamiento de los seres humanos como seres superfluos comenzó, para Hannah Arendt, cuando millones de seres humanos fueron dejados sin Estado y se les negó el derecho a tener derechos. No tener Estado o la pérdida de la nacionalidad, sostuvo, era equivalente a la pérdida de todos los derechos. Los que no tenían Estados eran privados no sólo de sus derechos de ciudadanía fueron privados de sus derechos humanos. (Benhabib, 2004:46).

Incluso Arendt describe como antes del ascenso del nazismo, el modelo del Estado-Nación europeo sólo reconocía como ciudadanos a los miembros de la nación, con lo cual la ley y el derecho a la ciudadanía quedaban restringidos a los nacidos dentro de los límites de la nación. Aquellos que, conforme a este modelo no eran ciudadanos, por no ser del mismo origen nacional, perdieron el derecho a tener derechos y quedaron a merced de las intenciones de los Estados de acogida. El problema era que:

Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra. (Arendt, 2006: 386).

La respuesta más eficaz de los estados europeos al problema de los parias y de los apátridas fueron los campos de internamiento, a los que Arendt llama “patrias inexistentes”. Estos lugares sirvieron como zonas de exilio, a donde eran confinados los apátridas, una vez que la repatriación y la naturalización, -que eran las otras alternativas que tenían los Estados para enfrentar el problema de los parias-, habían fracasado. El rasgo distintivo de estos lugares es que estaban por fuera del mundo, por fuera de toda organización política, y en el caso de los campos de concentración, por fuera de la Humanidad. Quienes eran confinados allí quedaban sin ninguna protección legal. Paradójicamente, señala Arendt, la única vía que podía convertirlos en sujetos legales, consistía en la realización de algún delito, pues el delincuente gozaba de un status legal del que el paria y el apátrida estaban excluidos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, y para responder a las consecuencias de ésta, se creó la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados adoptada en Ginebra en 1951, a partir de la consideración hecha por la Carta de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada el 10 de diciembre de 1948, de que todos seres humanos, sin distinción alguna deben gozar de los derechos y libertades fundamentales. De acuerdo con esta convención, los Estados deben comprometerse en la protección internacional y asistencia a las víctimas de guerra, garantizándoles sus derechos humanos fundamentales:

Libertad de religión y de movimiento; derecho a la educación; posibilidad de trabajar. No obstante, de acuerdo con la Agencia de la ONU para los refugiados, hoy en día nos enfrentamos a la más grande crisis de refugiados desde la creación de la Convención en 1951, con 68 millones de personas obligadas a huir de sus países de origen.²

Si la ciudadanía opera como la principal garantía de los derechos del individuo, el gran desafío de hoy es desarrollar un sistema que separe el derecho a tener derechos de la nacionalidad particular de cada hombre. Pero como Seyla Benhabib ha puesto de manifiesto, aunque el derecho a pedir asilo o refugio político es reconocido dentro de la declaración universal de los derechos humanos como un derecho humano, la potestad de concederlo o negarlo sigue siendo un privilegio soberano de los Estados, con lo cual, el conflicto trazado por Arendt entre derechos humanos universales y reivindicación de soberanía, sigue estando presente. (Benhabib, 2004:46). La caravana de más de siete mil migrantes que avanzaron por México para llegar a EE.UU en octubre de 2018, y que quedaron detenidos en la frontera, sin ninguna respuesta por parte del gobierno norteamericano, pese al llamado de Farhan Haq, portavoz de las naciones unidas, de que "Los Estados de la región deben cooperar para resolver la situación", da muestras de ello.

Los apátridas y las minorías en Europa después de la primera guerra mundial fueron conscientes de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos. Está pérdida se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo en donde las opiniones y las acciones de los hombres se hacen significativas. En un párrafo muy esclarecedor, Arendt afirma:

Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad a la que uno ha nacido ya o es algo que se da por hecho y la no pertenecía deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos que cometa un delito, el trato que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga. Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas

² <https://eacnur.org/es/convencion-de-ginebra-de-1951-el-estatuto-de-los-refugiados>

privadas de derechos humanos. Se hallan privadas no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción. (Arendt, 2006: 420).

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt recuerda como en la antigüedad, lo que hoy en día llamamos “derecho humano” era considerado como una característica general de la condición humana que ningún tirano podía arrebatarse. Perder estos derechos significaba perder la relevancia de la palabra que desde Aristóteles era uno de los rasgos que definían a los hombres, (Arendt, 2006b:381), y perder toda relación humana, en otras palabras, perder algunas de las características más esenciales de la vida humana. (Arendt, 2006: 420).

Quienes yacían privados de derechos y de reconocimiento político comenzaban por sufrir la pérdida de sus hogares. Perder el hogar significaba ser despojado de todo el entramado social en el que habían nacido y en el que habían establecido un lugar diferenciado en el mundo. Y aunque este no era un rasgo inédito en la historia, lo que sí carece para Arendt de precedentes, es la imposibilidad que experimentaron quienes habían caído en la condición de parias, de hallar un nuevo hogar. A esta primera pérdida se sumaba la de la protección del gobierno, lo cual implicaba no solo la pérdida del estatus legal en sus propios países, sino en todos. El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir sin hogar y por fuera del estatus político, era el de que:

...en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorga naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualdad de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. (Arendt, 2006: 427).

Si el mundo opera como condición de lo propiamente humano, expulsar al paria del mundo significa expulsarlo de la humanidad y de las fronteras trazadas en torno a la comunidad de hombres que, a pesar de ser distintos, se reconocen como iguales en virtud de lazos artificiales, y convertirlo en un extraño de los otros, sin el poder para hablar y para actuar.

Aun cuando en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt es enfática en afirmar que mientras existan pueblos y clases difamados, se repetirán nuevamente en cada

generación las cualidades del paria y las del advenedizo, tanto en la sociedad judía como en cualquiera otra (Arendt, 2006: 94), el argumento de fondo es que todo hombre debe pertenecer a una comunidad, so riesgo de convertirse en un ser superfluo, de cuya existencia se puede prescindir en cualquier momento. La respuesta de Arendt al problema de los parias y de los apátridas, que constituyen la forma más radical de la condición de paria en el mundo moderno, es estrictamente política: parte de la reivindicación y defensa de la esfera pública como mundo común, y de su poder para reunir y a la vez separar a los hombres. Como se expondrá a continuación, a propósito de la experiencia judía, ningún refugio es suficiente una vez los hombres han sido despojados de sus derechos y se mueven por la tierra sin un lugar en el mundo. No basta con refugiarse en el arte o en la naturaleza como hicieron los judíos en su condición de parias mientras fueron excluidos socialmente, pues la experiencia demostró que al momento de convertirlos en apátridas también perdieron estos resguardos, insuficientes a la hora de mantenerlos dentro de los márgenes de la humanidad, después de haber perdido todos sus derechos.

La paradoja de la experiencia judía

En la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo: Antisemitismo*, Arendt vincula la noción de paria con el pueblo judío, pero su interés, más que estar puesto en la ausencia de poder de este pueblo producto de su carencia de derechos políticos, lo está en el carácter fundamentalmente apolítico que tuvo y que sirvió de justificación al antisemitismo contemporáneo. De ahí que ella no pretenda hacer una reconstrucción exhaustiva del antisemitismo como algo único e ininterrumpido a lo largo de toda la historia, de la que por lo demás se distancia, sino que su intento sea esclarecer el papel que desempeñó el antisemitismo político (political anti-Semitism) –que ella separa de las formas de antisemitismo anteriores-, en la aparición del totalitarismo en el siglo XX.

Si hay una característica para Arendt que dé cuenta del carácter apolítico del pueblo judío es su desarraigo. El desarraigo del judío errante antecede al desarraigo de la Edad moderna y fue el responsable de las percepciones apolíticas que los judíos tuvieron respecto al mundo. En líneas generales, el argumento de Arendt es que antes del siglo XIX, aunque separados del mundo, los judíos mantenían una comunidad interna que se expresaba en la noción política de exilio, la cual los cohesionaba y los distinguía de los demás. Sin embargo, tras los procesos de asimilación que se dieron en Europa, las comunidades de judíos se atomizaron dando paso a individuos solitarios. La asimilación significaba que para llegar a ser parte de la sociedad que los aceptaba en calidad de excepciones, los judíos debían dejar de ser parte de la comunidad judía y convertirse en individuos que erraban libremente. Esto despertó sentimientos encontrados, pues los judíos se debatían entre el arrepentimiento del paria por no haberse convertido en un advenedizo y la culpa del advenedizo por haber traicionado a su pueblo, lo cual llevó a transformar la cuestión judía *en un complicado problema personal para todo individuo judío*. (Arendt, 2006: 141).

Al estar sin gobierno y sin país, el judío siempre se mantuvo en una especie de "excepción", que lo convirtió en alguien especial a ojos del resto. Como señala Cristina Sánchez, la asimilación social –pero no política– de los judíos en la sociedad, se logró al precio de ser admitidos no como iguales, sino como excepciones, como “judíos excepcionales.” (Sánchez, 2015: 46).

De acuerdo con Arendt, para finales del siglo XIX aparece en Europa el antisemitismo político (political anti-Semitism), que se diferencia del anterior odio social o discriminación social a los judíos (social discrimination). Que el problema del antisemitismo moderno sea político y no religioso, permite separarlo de los conflictos religiosos que se habían dado desde la Edad media, inspirados por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna. Al no tratarse del odio religioso de los cristianos hacia los judíos, lo que estaba en juego era la respuesta a la tensión entre la asimilación de los judíos como iguales en sociedades plurales

y la resolución de algunos grupos de judíos por permanecer como cuerpos diferenciados, pues, en lugar de definirse por la clase, la nacionalidad o la religión, los judos se convirtieron en un grupo social, cuyos miembros compartían ciertos atributos, reacciones psicológicas y relaciones, cuya sumatoria se suponía que constituía su "judeidad". (Arendt, 2006: 141).

Como señala Ron H. Feldman, el interés de Arendt está puesto en el problema de la judeidad en los judíos parias del mundo moderno, más precisamente en la transformación de su judaísmo en judeidad. La diferencia está en que mientras el judaísmo constituía un sistema de creencias y de tradiciones culturales que los judíos podían aceptar o rechazar, la judeidad implicaba el simple hecho de ser judío, una condición existencial dada que no podía ser negada y de la que no podían escapar. (Feldman, 2009:64).

En este punto es válida la apreciación realizada por Fina Birulés, sobre que cuando Arendt se refiere a la judeidad como el simple hecho de 'ser judío', aquel "dato incontrovertible" está indicando todo aquello que ha sido dado a un hombre al momento de aparecer en el mundo y que no se ha elegido, como el hecho de haber nacido judío. Por eso, no se trata de una determinación biológica, sino de la relación de los hombres con un tiempo específico del mundo que constituye el "presente político", con sus características particulares. (Birulés, 2005: 13).

Los cambios en la forma en que los judíos asumieron la judeidad, ya no como una condición existencial, anclada a un presente político, sino como una forma de separarse de los otros, identificándose como un "pueblo aparte", marcan para Arendt el origen del antisemitismo moderno. El punto central está en que durante el siglo XIX el judaísmo comenzó a transformarse y adoptó un sistema cerrado, en virtud del cual los judíos comenzaron a considerar que la diferencia entre la judería y las naciones no era necesariamente de credo y de fe sino de naturaleza interna. De ahí que sea la búsqueda de la supervivencia del pueblo judío como entidad identificable, su acogimiento de una identidad étnico-nacional, en el momento histórico en que para ellos se abría la posibilidad de la asimilación en las sociedades

que habitaban, lo que convirtió al antisemitismo moderno en una de las corrientes de la historia europea que cristalizó en el siglo XX en el nazismo.

Si el sistema de clases significaba que el estatus del individuo era definido por su pertenencia a su propia clase y sus relaciones con otra, y no por su puesto dentro del Estado, las únicas excepciones a esta norma eran los judíos. Ellos no constituían una clase propia y tampoco pertenecían a ninguna de las clases de sus países. Como grupo, no eran obreros, gentes de clase media, terratenientes ni campesinos. En otras palabras, su estatus se determinaba por el hecho de ser judíos, pero no se definía a través de sus relaciones con otras clases. Esto explica que si la discriminación social se dio por la creciente igualdad de los judíos respecto a los demás grupos, el antisemitismo político se desarrolló porque los judíos eran un cuerpo voluntariamente separado del resto.

La auténtica supervivencia del pueblo como entidad identificable dependió de tal separación voluntaria y no, como se ha supuesto corrientemente, de la hostilidad de los cristianos y no judíos. (Arendt, 2006:90).

A partir de este planteamiento Arendt toma distancia de una serie de creencias generalizadas que hacían ver al pueblo judío como chivo expiatorio, para ella resulta circunstancial el hecho de que los judíos hayan sido las víctimas del totalitarismo nazi, pues así como fueron ellos podría haber sido cualquier otro grupo, lo cual no los exime de darse la tarea de comprender y afrontar la responsabilidad con lo ocurrido, esto es, de confrontar el posicionamiento político de los propios judíos frente al terror totalitario.

Es verdad que el que sufre el terror moderno muestra todas las características de la víctima propiciatoria; es objetiva y absolutamente inocente, porque no ha hecho ni dejado de hacer nada que tenga relación alguna con su destino. Existe, por tanto, una tentación de retornar a una explicación que automáticamente descara de responsabilidad a la víctima. (...) El terror, sin embargo, es, en última instancia de su desarrollo, una simple forma de gobierno. Para establecer un régimen totalitario el terror tiene que ser presentado como el instrumento de realización de una ideología específica, y esta ideología debe haberse ganado la adhesión de muchos, de una mayoría, incluso antes de que el terror pueda ser estabilizado. Para el historiador lo interesante es que los judíos, antes de ser víctimas principales del terror moderno, fueron eje de la ideología nazi. Y una ideología que tiene que

persuadir y movilizar a la gente no puede escoger arbitrariamente a sus víctimas. (Arendt, 2006:69,70).

Esto no significa que los judíos víctimas del holocausto sean tan culpables como sus verdugos, sino que también son responsables por el hecho de que existe una responsabilidad colectiva sobre lo acontecido, sobre los actos cuya aparición ha sido posible en una comunidad humana.³ Arendt señala que la responsabilidad colectiva implica que los hombres deben responsabilizarse por algo que no han hecho, y la razón de esta responsabilidad debe ser la pertenencia a un grupo (un colectivo).⁴ Simplemente por el hecho de que vivimos en una comunidad, somos responsables de las acciones de los otros.⁵

Esta responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes, es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestra vida encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes y que la facultad de actuar, que es, al fin y al cabo, la facultad política por excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana. (Arendt, 2007: 159).

Es interesante el ejemplo de los nadadores que pone Arendt en *Responsabilidad y juicio* a propósito de la responsabilidad colectiva, a la que diferencia de la culpa.

No hay responsabilidad colectiva alguna en el caso de los mil nadadores expertos indolentemente tumbados en una playa pública que dejan que un hombre se ahogue en el mar sin acudir en su auxilio, ante todo porque no constituyen ningún colectivo; (...) de lo que se trata es de diversos grados de culpa. Y si resulta, como en el caso del sistema social sureño posterior a la guerra, que sólo los “residentes desplazados” o los “marginados” son inocentes, tenemos de nuevo un caso claro de culpa; pues todos los demás han hecho ciertamente algo que no es en absoluto “vicario”. Dos condiciones deben darse para que haya responsabilidad colectiva: yo debo ser considerada responsable por algo que no he hecho, y la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (un colectivo) que ningún acto

³ Fue en el año de 1968, en un coloquio patrocinado por la American Philosophical Association, donde Arendt presentó su argumento sobre la responsabilidad colectiva. Arendt distingue entre culpa y responsabilidad: La culpa, a diferencia de la responsabilidad, es estrictamente personal, mientras la responsabilidad es colectiva por el hecho de no vivir aislados, sino entre los hombres.

⁴ Esta pertenencia a un mundo común es completamente diferente a una asociación comercial que alguien pueda disolver a voluntad.

⁵ Antony F. Lang y John Williams, han señalado cómo desde esta perspectiva, solo los refugiados estarían para Arendt exentos de esta responsabilidad colectiva, precisamente porque están fuera de los límites de cualquier comunidad. (Lang, Williams, 2005: 229).

voluntario mío puede disolver, es decir, un tipo de pertenencia totalmente distinta de una asociación mercantil, que puedo disolver cuando quiera. La cuestión de la “falta cometida como contribución al grupo” debe dejarse en suspenso, puesto que toda participación es ya no vicaria. Este tipo de responsabilidad, en mi opinión, es siempre política, tanto si aparece en la antigua forma, cuando una comunidad entera asume ser responsable de lo que haya hecho uno de sus miembros, como si a una comunidad se la considera responsable. (Arendt, 2007: 70).

La teoría del eterno antisemitismo, según la cual, el odio hacia los judíos forma parte constitutiva de la historia, como una suerte de designio supra-humano que gobierna el rumbo de los acontecimientos sin necesitar de ninguna justificación, convirtiendo a los hombres en sus pasivos e inocentes ejecutores, es una forma de escapar a la responsabilidad de las acciones, tanto de los antisemitas como de los judíos.

El aspecto que más sorprende a Arendt de esta presunción de un eterno antisemitismo, es el hecho de que haya sido adoptada tanto por un gran número tanto de historiadores imparciales como de judíos. Su base escapista es en ambos casos la misma: Así como los antisemitas desean escapar a la responsabilidad por sus hechos, también los judíos, atacados y a la defensiva, no desean en ninguna ocasión discutir sobre su parte de responsabilidad.⁶

La responsabilidad del pueblo judío frente a lo acontecido es una responsabilidad política, porque frente al antisemitismo político de la Edad moderna, -que actuó como una ideología secular decimonónica, distinta del odio religioso-, no existió un claro posicionamiento político por parte de los propios judíos, salvo algunos intentos llevados a cabo por el movimiento sionista en el que la misma Arendt colaboró a partir de 1933, bajo el convencimiento de que si se era atacado como judío, había que defenderse políticamente como judío. Como señala Richard Bernstein:

La cuestión central para Arendt es cómo los judíos respondieron y como podrían (y deberían) haber respondido cuando fueron tratados como parias y se les denegaron sus derechos políticos. (Bernstein, 1996:38)

El hecho es que los judíos no hicieron nada por organizarse políticamente, siguieron viviendo como individuos aislados y luego como parias. Aquí son interesantes las

⁶ Arendt explicará como el totalitarismo llevará al extremo los rasgos evasores de las teorías escapistas, convirtiéndolas en ideologías, las cuales intentaban explicar exhaustivamente el sentido de la naturaleza y de la historia.

cercanías entre Arendt y Weber. En su análisis sobre el pueblo judío, Weber alude a la falta de organización política de los judíos, y de pertenencia a una comunidad política organizada.

A partir de la cautividad y formalmente también desde la destrucción del templo, los judíos fueron un “pueblo paria” esto es (...), un grupo que se ha convertido en una comunidad hereditaria especial, sin ninguna organización política autónoma, en virtud, por un lado, de unos límites hacia afuera de la comunidad convivial y connubial, límites de carácter (primitivamente) mágico, tabú y ritual; por otro, en vista de una situación social y política negativamente privilegiada, unida a una actividad económica especial. (Weber, 2002:394)

Sin embargo, lo que Weber denomina la pertenecer a un grupo o pueblos que son rechazados, para Arendt significa la ruptura de la comunidad judía en individuos aislados y solitarios, que es una de las caras de la alienación del mundo en la época moderna. De acuerdo con Feldman, los judíos constituyen para Arendt *el primer ejemplo a gran escala de lo que ocurre cuando se tratan los asuntos públicos a nivel privado e individual, en lugar de a un nivel colectivo y público.* (Feldman, 2009:70). Las consecuencias de esta renuncia de lo colectivo en el plano político fueron nefastas. La salida del mundo político de los judíos fue solo el precedente de la destrucción de las comunidades políticas de Europa, a ello siguió el derrumbe de la sociedad de clases en la que se fundaba el Estado Nación, que antes del imperialismo del siglo XIX, había proporcionado una auténtica forma política de organización humana, y su remplazo por la sociedad de masas, que marcó el primer logro de la subida del movimiento nazi al poder. Así, la aniquilación individual de los judíos bajo el dominio totalitario en Europa estuvo precedida por la alienación de la comunidad judía, la disolución de las clases sociales en una sociedad de masas y la destrucción del Estado Nación.

De hecho, los interrogantes en torno al totalitarismo emergen del interés de Arendt de comprender lo sucedido en el siglo XX y del convencimiento de que el antisemitismo contemporáneo está vinculado al carácter fundamentalmente apolítico del pueblo judío. Justamente – menciona Stefania Fantauzzi:-

...a partir de los artículos publicados en Aufbau, se puede observar cómo la cuestión judía aparece como uno de los fenómenos más importantes para revelar el funcionamiento de la sociedad moderna: la historia del pueblo judío, más expuesto que otros, ha prefigurado las adversidades de Europa. La historia judía parece ser la historia de un progresivo volverse extranjeros en el mundo. (Fantauzzi, 2015:299).

Esta premisa le permite también a Arendt distanciarse de las explicaciones más usuales que se habían dado sobre el antisemitismo y su supuesta persistencia a lo largo de la historia, presentándolo como uno, ininterrumpido y eterno.⁷ Por el contrario, precisa la autora, si de lo que se trata es de comprender por qué el antisemitismo llegó a convertirse en un elemento principal de las más grandes ideologías del siglo XX, habría que diferenciar entre el odio religioso y la ideología laica del siglo XIX, lo cual indica que en la sociedad moderna el antisemitismo se desarrolló de forma paralela a la pérdida de los valores religiosos. De ahí que no sea posible trazar una línea de continuidad entre el antisemitismo moderno y el antisemitismo premoderno caracterizado por el odio religioso a los judíos. Incluso, ateniéndonos a la precisión realizada por Cristina Sánchez, para Arendt el antisemitismo no jugó un papel esencial sino instrumental en el totalitarismo alemán, como elemento amalgamador de los otros elementos que componen la “estructura oculta” del totalitarismo: *la alianza entre capital y populacho, la decadencia del Estado-nación, el racismo y el imperialismo*. (Sánchez, 2014, 263).

Distanciándose de las concepciones que presentan el antisemitismo como producto del nacionalismo, Arendt opina que la expansión del antisemitismo coincide con el resquebrajamiento del Estado-Nación. El antisemitismo moderno creció en la medida en que declinaba el nacionalismo tradicional por el proceso de expansión política tanto de Rusia como de Alemania.

⁷ Téngase en cuenta, por ejemplo, la precisión hecha por Jerome Kohn en el prefacio a *Escritos Judíos* de Arendt, titulado “Una vida judía 1906-1975”, sobre que el vocablo “Semítico” -tal y como Arendt lo señala-, era un término lingüístico antes de que se convirtiera en un término antropológico y étnico. Fue solamente a finales del siglo XIX, cuando se acuñó el eslogan ideológico “antisemita y se aplicó a los judíos en general. Esto indica según Kohn, que lo importante para Arendt es que nunca existió una ideología o un movimiento llamado semitismo, lo que hace que el nombre “Antisemitismo” sea impropio. (Kohn, 2009:35).

En su ensayo *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing*, Arendt indica que los pueblos parias surgen con mayor frecuencia en épocas que se tornan más oscuras para ciertos pueblos perseguidos o grupos esclavizados, en los cuales el hecho de apartarse y ya no pertenecer al mundo, no depende de su propia elección. En el caso del pueblo judío, se ha originado lo que Lessing denominaba como “sentimientos filantrópicos”, un vínculo de hermandad hacia otros seres humanos que nace a partir del odio del mundo en el que los hombres son tratados de forma inhumana. (Arendt, 2001:23). Esta fraternidad, no obstante, hace que se constituya entre aquellos hombres excluidos o perseguidos una condición igualitaria, sin que aparezca el mundo, es decir, ese estar en el medio específico y a menudo insustituible que debería haberse formado entre este individuo y sus semejantes. (Arendt, 2001:14).

El pueblo judío se convirtió así en un símbolo de la alienación del hombre en el mundo moderno, en el que la experiencia del exilio llegó a privar a millones de un espacio público para la acción política. Pero si estar privados del mundo significó por mucho tiempo para los judíos una suerte de privilegio al no tener que soportar la carga del mundo, pues, al estar por fuera de la esfera pública y no poder aparecer en el ámbito común, se sentían por fuera de la responsabilidad compartida con la vida pública; tras el desmonte del Estado nación, estar por fuera del mundo significó para ellos estar por fuera de la ciudadanía, sin la cual quedaban más en riesgo de ser atacados.

Al estar despojados de ciudadanía, los judíos perdieron todos sus derechos y fueron arrojados a una particular condición de estado de naturaleza, que no solo los convirtió en sujetos ilegales con los cuales se podía hacer cualquier cosa, sino que además, sin un lugar en el mundo, y sin nadie que se preocupara por ellos, su único sitio fueron los campos de concentración y de trabajo, suerte que compartieron con otros grupos minoritarios. En un párrafo del ya citado discurso pronunciado por Arendt con motivo del Premio Lessing, ella precisa su comprensión de la carencia de mundo como una forma de inhumanidad. Allí nos dice:

Una pérdida del mundo tan radical, una atrofia tan temerosa de todos los órganos con los que respondemos a él (comenzando con el sentido común con el que nos

orientamos en un mundo común a nosotros mismos y a los otros, y pasando luego al sentido de la belleza o del gusto, con los que amamos al mundo) que en casos extremos, donde el paria ha sobrevivido durante siglos, podemos hablar de verdadera carencia del mundo. Y esta carencia de mundo es siempre una forma inhumanidad. (Arendt, 2001:23).

Quienes viven por fuera del mundo, por fuera de cualquier organización política, más aún; por fuera de la Humanidad, ya son una suerte de víctimas, además invisibles, sobre las que caben las palabras de Bauman: “para que la humanidad de las víctimas pase a ser invisible, lo único que hay que hacer expulsarlas del universo de las obligaciones”. (Bauman, 2008:49)

Bibliografía

1. Textos de Hannah Arendt.

Arendt, Hannah (1997) *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós. Traducción de Rosa S. Carbó.

Arendt, Hannah (2001) *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro.

Arendt, Hannah (2002). *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.

Arendt, Hannah. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza. Traducción de Guillermo Solana.

Arendt, Hannah (2005) *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós

Arendt, Hannah (2006) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza. Traducción de Guillermo Solana.

Arendt, Hannah (2006b) *Diario filosófico*. Barcelona: Herder. Traducción de Raúl Gabás.

Arendt, Hannah (2007) *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Candel y Fina Birulés.

Arendt, Hannah (2009) *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Candel, R.S. Carbó, Vicente Gómez Ibañes y Eduardo Cañas.

Arendt, Hannah (1946). "La Nation, by J.-T. Delos". En: *The Review of Politics*. Vol 8, núm. 1, 1946, pp.138-141, pág. 139.

Arendt, Hannah (2010) *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta, Madrid.

2. Bibliografía general.

Amiel, Anne (2000) *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva visión.

Antony y Williams, John (2005) "Between International politics and international ethisc".En: Lang, Antony y Williams, John (Edit) (2005) *Hannah Arendt and international relations*. New York: Readings Across the Lines.

- Bauman, Zygmunt (2008) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequir.
- Benhabib, Seyla (1996) *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*. California: Sage publications, Thousand Oaks.
- Benhabib, Seyla (2004) *Los Derechos de los Otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, Richard (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishers.
- Birulés, Fina (2005). Introducción. En: Arendt, Hannah (2005) *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós.
- Campillo, Neus. (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: PUV Universidad de Valencia.
- Fantauzzi, Stefania. (2015). "La violencia como momento pre-político y elemento de resistencia en la reflexión de Hannah Arendt." En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (comp). (2015). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: Colegio de México. (pp. 273-301).
- Feldman, Ron. H. (2009). "El judío como paría: el caso de Hannah Arendt (1906-1975)". En: Arendt, Hannah. (2009). *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós.
- Jiménez Díaz, José Francisco (2013) "La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt". *Revista Política y Sociedad* 50, Núm. 3. (pp. 937-958).
- Kohn, Jerome (2009) "Una vida judía: 1906-1975". En: Arendt, Hannah. (2009) *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Candel, R.S. Carbó, Vicente Gómez Ibañes y Eduardo Cañas.
- Porcel, Beatriz, Ravina, Aurora (2009) *Nacionalismo, migraciones y ciudadanía: algunos aportes desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: Autores de Argentina.
- Sánchez, Christina. (2014). "Hannah Arendt: hacia una fenomenología del totalitarismo." En: Blázquez Ruiz, Francisco. (coord.) (2014) *Nazismo, derecho, estado*. Madrid: Editorial Dykinson. (Pp.257-284).
- Sánchez Muñoz, Cristina. (2015). *Estar (políticamente) en el mundo*. España: Batiscafo, S.L.
- Venmans, Peter (2016) *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y Obra*. Chile: Edición universitaria Villa María.
- Weber, Max (2002) *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Young-Bruehl, Elisabeth (1993) *Hannah Arendt. Una biografía*. Valencia: Ediciones Alfons El Magnánim.