

# TRADUCCIONES



## H. ARENDT Y LA IDEA DEL DERECHO MODERNO

Alain Renaut y Lukas Sosoe

(Traducción de Eduardo Vásquez)

La idea moderna del derecho encontró en las Declaraciones de los derechos del hombre del final del siglo XVIII un modo de expresión particularmente prestigioso: constatación que ya hemos tenido la ocasión de hacer aquí al considerar la manera como la temática de los derechos del hombre procede de la concepción moderna del derecho como derecho subjetivo. Pero la constatación vale también a propósito del contenido que las Declaraciones confieren a la noción del derecho. Desde su artículo primero, la Declaración de 1789 hace referencia, en efecto, a lo que define mejor, indudablemente, el espíritu del derecho moderno, a saber, el valor de la igualdad: proclamar que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, era despedazar a cualquier otra idea del derecho, fundada, no en el valor de la igualdad, sino sobre la de la jerarquía, más precisamente: sobre la convicción de que existe una jerarquía natural entre los hombres. En efecto, sabemos cómo las concepciones clásicas (pre-modernas) del derecho natural habrían sido solidarias de la creencia en un orden del mundo o, así como es en función de su naturaleza que los cuerpos ocupan un cierto “lugar” en el espacio lo cual les “corresponde”, asimismo es en función de la jerarquía natural del cosmos que le corresponde al derecho atribuir a cada uno el “lugar que le corresponde” en la ciudad. Por el contrario, toda la dinámica moderna de la democracia —Tocqueville fue el primero en percibirla tan nítidamente— es la de una rebelión de los individuos contra una jerarquía (natural) en nombre de la igualdad, y el individualismo democrático que se confunde así con un vasto proceso de “igualación de las condiciones” (en el sentido jurídico y no social del término) donde vienen a inscribirse las Declaraciones de los derechos del hombre. Por eso, no es sorprendente que la mayoría de las críticas de la modernidad jurídica hayan tomado la forma, indisolublemente de una *discusión de la noción moderna del derecho*, de un *volver a cuestionar los valores de los derechos del hombre*, asalto lanzado contra la idea de igualdad, por consiguiente también de una severa *reevaluación del episodio histórico que había ampliamente contribuido a promover esta idea de igualdad, a saber, la Revolución francesa*.

No entra en nuestro proyecto restituir aquí la historia de estas críticas: si se considera la génesis del discurso contrarrevolucionario ellas comienzan desde 1790, del lado inglés con la publicación de la obra de Burke, del lado alemán, el mismo año con la primera discusión del racionalismo jurídico-político por Justüs Möser y Jacobi (1), y sabemos cómo se prosiguieron luego, alimentando toda una corriente de la filosofía política y jurídica, donde toman lugar los nombres de Rehberg, José de Maistre, Bonald y muchos otros. Hasta la filosofía contemporánea no hay quien, en el marco de las múltiples estrategias antimodernas que ha cultivado hasta la saciedad, no se haya preocupado por ofrecer a menudo un eco extraño al discurso contrarrevolucionario cuestionando

la inscripción moderna del derecho bajo la idea de igualdad. En registros, y según modalidades diversas, las obras de Heidegger, de Leo Strauss o de Michel Villey, a los que acabamos de evocar, están todos los tres, cada uno según su estilo propio, animados por una voluntad de oponer a la noción moderna del derecho (“igualitario” en el sentido tocquevilliano de igualización de las condiciones) una cierta revalorización de concepciones más antiguas del derecho. Hemos desbrozado en los capítulos precedentes, cuales dificultades arrastran consigo estas críticas de los valores modernos, cuando ellas se dirigen al ideal, explicitado o no como tal, de un retorno al universo premoderno. Ante tales dificultades, la reflexión crítica (que se mantiene indispensable) sobre las aporías de nuestra modernidad, indudablemente ganaría mucho en fuerza persuasiva y en eficacia si ella renunciara en lo sucesivo a desarrollarse a partir de un punto de vista radicalmente externo al mundo moderno: un estilo completamente diferente de reflexión crítica queda, desde este punto de vista, por elaborar en gran parte, y nuestra sección II se esforzará por esbozar sus aspectos. Pero, a este respecto la discusión que llevó Hannah Arendt sobre la idea moderna del derecho, y muy particularmente sobre la referencia a los derechos del hombre, parece ocupar una posición original, extrañamente intermediaria entre las críticas radicalmente externas de la modernidad jurídica y lo que nosotros designamos como una crítica rigurosamente interna, aceptando plenamente la idea moderna del derecho. Es en ese sentido que nos pareció que ella debía retener aquí nuestra atención: presta a exponerse a aporías, ella explora, en efecto, con sutileza, los límites del antimodernismo jurídico, a la vez que dibuja, negativamente, pero desde muy cerca, los contornos de una crítica interna de la modernidad. De hecho, Arendt intenta, a partir de una inspiración profundamente heideggeriana (aún si se acompaña de un distanciamiento sobre puntos no descuidables) (2) de aceptar con mucha honestidad la crítica del humanismo jurídico que implica semejante inspiración, es decir, la integración del discurso de los derechos del hombre y, por tanto, de la valorización jurídica de la igualdad, en una lógica de la modernidad percibida globalmente como catastrófica, *sin revalorizar por eso el derecho natural antiguo* (y, desde luego, sin hacer referencia a la utopía de una sociedad postmoderna cualquiera). Hay allí, pues, una posición original, que merece ser explorada como tal, y ser cuestionada sobre la noción de derecho que moviliza, dado que no podría tratarse de la que se inscribió bajo la idea de igualdad y que tampoco puede ser cuestión, en Arendt, de pensar, para pensar hoy el derecho, en esta “conversión a la filosofía de la antigüedad”, cuyo proyecto ella misma denunció contra Nietzsche y Heidegger. Definido así, el proceso tiene algo de enigmático, al mismo tiempo que de prometedor, y por esto nos hemos propuesto aquí seguirlo en los tres momentos que conciernen directamente nuestro propósito, a saber:

1. La crítica del racionalismo jurídico moderno, dicho de otra manera: la denuncia del discurso de los derechos del hombre y de aquello en torno al cual está centrado, es decir, lo que ella llama “la ley de igualdad”.

2. El rechazo de la alternativa susceptible de ser suministrado a una tal “ley de igualdad”—por un retorno a la noción antigua del derecho— en nombre de una exigencia insuperable de la modernidad, a saber, la exigencia de la libertad.

3. Por último, la tentativa para encontrar, en los límites mismos del mundo moderno, una alternativa aceptable a la noción de los derechos del hombre y a la idea de igualdad, y esto en la temática de los derechos nacionales interpretados como afirmación de un problemático “derecho a la diferencia”.

Al examinar estos tres momentos, no evocaremos al primero de ellos sino rápidamente y selectivamente: en efecto, se encuentran allí muchos elementos pocos originales, tomados de la crítica heideggeriana del mundo moderno. Así, sólo serán retenidos en esta crítica del racionalismo jurídico los aspectos a los que Arendt da una tonalidad particular, un acento que le es propio, a un cuestionamiento globalmente heredado de otro pensamiento.

### **La crítica de la “ley de igualdad”**

Este aspecto de la obra de H. Arendt se vincula a un célebre análisis del fenómeno totalitario. A este análisis centrado sobre el tema de la ideología y sobre la “legalización del terror”, y que es descriptivamente notable, Arendt creyó bueno vincular una crítica del discurso de los derechos del hombre. Inmediatamente después de haber descrito la legalización totalitaria del terror, ella sugiere, en efecto, que el sistema totalitario por esencia, suprime entre los individuos “todas las barreras, todas las vías de comunicación” que estaban constituidas por las leyes, pero también por las costumbres, las tradiciones regionales, culturales, asociativas, en una palabra, todo lo que, entre el individuo y el Estado, constituía un nivel intermedio donde los hombres se encontraban reunidos en el mismo tiempo en que se colocaban como distintos a otros hombres. (4) Tema bien conocido, según el cual el totalitarismo lleva a cabo una atomización de lo social (5), una destrucción de los nexos sociales, asociativos o incluso familiares; tales nexos creaban ciertamente “barreras” entre una diversidad de grupos sociales, pero procuraban también, en el seno de los grupos definidos por tales nexos, espacios de solidaridad y de comunicación alrededor de los valores y de metas comunes. Pero, a los nexos de ese tipo, no puede más que hacer todo para aniquilarlos en la medida en que dan nacimiento, entre el individuo y el estado, a esos cuerpos intermediarios, de los cuales se sabe, desde Montesquieu y Tocqueville, el papel de pantalla de protección que pueden desempeñar respecto de la dominación estatal.

Por eso, el sistema totalitario, paradójicamente, podrá autorizarse del proyecto democrático de igualación de las condiciones para suprimir las barreras entre las clases y entre los grupos, haciendo desaparecer así factores de estratificación que creaban, entre

los miembros del mismo grupo, un sentimiento de solidaridad alrededor de unos intereses comunes y específicos (5). Dicho brevemente, y tal es la paradoja: para no dejar subsistir entre los sujetos ningún vínculo comunitario, el totalitarismo construye uno y el mismo “status jurídico” para todos los individuos; con el fin de fabricar “una masa automatizada y amórfica” anula las barreras entre los hombres, empezando por las barreras jurídicas, proclama que todos los individuos son iguales en derechos y en deberes, dándose así ese “Hombre único de dimensiones gigantescas”, ese Hombre abstracto cuyos derechos puede ahora declarar imprescriptibles. Al reflexionar esta paradoja nos damos cuenta incluso, explica Arendt, que de hecho, es doble. Por una parte, no hay contradicción absoluta entre el totalitarismo y el individualismo, tal como se le define, por oposición al holismo, como la representación de lo social según la cual el valor supremo es la afirmación de la individualidad (y no la de lo colectivo). Paradójicamente, aun cuando el totalitarismo se vincula a proyectos económicamente “colectivistas”, puede andar un trozo de camino concertado con el individualismo: este último, al emancipar al individuo en nombre de la igualdad, respecto a jerarquías que le asignaban por naturaleza a sus derechos y sus deberes, va en el sentido de esa fantástica igualación de las condiciones que el totalitarismo engendra disolviendo todos los agrupamientos sociales y poniendo en el mismo nivel a todos los individuos (7). Constatación desconcertante, pero que a decir verdad poco original, puesto que Tocqueville, ya había vislumbrado el nacimiento de un nuevo despotismo en el horizonte del individualismo democrático.

Por otra parte, donde se refuerza la paradoja, es que tampoco habría exterioridad absoluta entre el discurso de los derechos del hombre y las políticas totalitarias, las cuales pueden al menos poner ese discurso a su servicio. Análisis más perturbador aún, más original también, al cual desarrolla el último capítulo del ensayo sobre el imperialismo llamando la atención sobre la complejidad de los derechos del hombre (8). Ciertamente, la proclamación de los derechos del hombre, en el siglo XVIII y en el siglo XIX fue concebida como un instrumento de protección de los individuos frente al Estado y a lo nuevo arbitrario de un mundo desencantado, laicizado, en el que ya no estaban “seguros de su igualdad ante Dios en tanto que Cristianos”, pero, para que esta igualdad fuera jurídicamente proclamada, era preciso que se pudiera referir a “un ser humano abstracto”, despojado también, por ejemplo, de sus particularidades nacionales, despojados también de “los privilegios que la historia había acordado a ciertas capas de la sociedad”. A través de estas proclamas en las que “los derechos históricos (= los derechos heredados de la tradición) eran reemplazados por derechos naturales, la naturaleza tomaba el lugar de la historia” se estatúa una noción del derecho al cual Arendt considera ambiguo: pues la emancipación respecto de los derechos históricos y tradicionales, es, por supuesto, el fin de los privilegios, pero es también la aparición de “un hombre que es nada más que un hombre”, que ha perdido toda su “herencia hereditaria”, todo ese conjunto de derechos adquiridos y de privilegios reconocidos que permiten a los miembros de un grupo tratar a cada uno de ellos como “su semejante”, y de reconocerlo como perteneciendo a una

comunidad. En este sentido, sugiere Arendt, el discurso de los derechos del hombre, en tanto que confiere al hombre la “abstracta desnudez de aquel que sólo es nada más que un hombre”, puede entonces también constituir para los hombres “el peor de los peligros”.

E incluso, no vacila ella en escribir, “es a causa de esto (subrayado para nosotros A.R. y L.S.) que han sido tratados como salvajes” y que “los sobrevivientes de los campos de exterminio, los pensionistas de los campos de concentración y de internamiento” fueron conducidos “por miedo de terminar por ser considerados como bestias”, a insistir nuevamente sobre su nacionalidad, —por tanto, menos sobre derechos naturales supuestos universales que sobre derechos particulares arraigados en una historia. Así, los judíos víctimas electivas del totalitarismo, son aquellos a los que se ha querido considerar como “apátridas”, como desprovistos de todos los derechos nacionales, como no teniendo su sitio en ninguna comunidad—, por tanto, no siendo nada más que hombres (9) y cuando se trató, para los sobrevivientes de recuperar su dignidad, fue, no a través de la reafirmación de su humanidad, sino a través de su nacionalidad, bajo la forma de la creación del Estado de Israel, manifestando así que “únicamente la restauración o el establecimiento de derechos nacionales (...) puede asegurar la restauración de los derechos humanos”. Conclusión al que hay que escuchar en su integralidad: “La concepción de los derechos del hombre, fundada sobre la existencia reconocida de un ser humano en tanto que tal se hundió tan pronto como aquellos que los reclamaban se vieron confrontados por primera vez a gente que habían perdido lisa y llanamente todo el resto de sus cualidades o vínculos específicos, si no es que a lo sumo sólo seguían siendo hombres. El mundo nada vio de sagrado en la desnudez abstracta de un ser humano” (10). Dicho de otro modo, el discurso derechos del hombre, discurso de la abstracción de las diferencias, que reduce al individuo a no ser más que un “ejemplar de una especie animal llamada hombre”, lejos de poder despedazar al totalitarismo, efectuaría en palabras lo mismo que el totalitarismo lleva a cabo en actos, a saber, la destrucción de todos los nexos capaces de reunir a individuos en comunidades distintas en el seno de la gran sociedad y, por consiguiente la homogenización frenética de un campo social expuesto así a la más monstruosa de las dominaciones. Es por esto, al término de un análisis tal, que la idea misma de igualdad, por referencia a la cual se desarrolló el humanismo abstracto, que muy lógicamente, va a encontrarse cuestionado.

“No cabe duda alguna que *dondequiera que la vida pública y su ley de igualdad serán completamente victoriosas* (subrayado por nosotros) donde quiera que una civilización llegue a eliminar o a reducir a su grado mínimo el trasfondo oscuro de la diferencia, ellas terminarán por petrificarse y a ser castigadas, si así puede decirse, por haber olvidado que el hombre no es sino el amo y no el creador de la naturaleza”. (11)

Estos textos, convengamos en ello, son a la vez de una gran altura y, respecto a ciertas convicciones, las mejores arraigadas de nuestra conciencia democrática, de una gran severidad. Obliga, pues, a tratar de medir su exacto alcance. La cuestión compleja, en el fondo, es saber si Arendt critica los valores de los derechos del hombre en cuanto a tal, o solamente una cierta fundación de esos valores, induciendo de éstos una gestión posible, pero no fatal, a saber, esa fundación de los derechos del hombre que pasa por un humanismo abstracto del tipo de aquel que ha cultivado la tradición jusnaturalista. En un bello artículo consagrado al pensamiento arendtiano de los derechos del hombre, Robert Legros se inclina a favor de la segunda hipótesis y piensa poder encontrar en Arendt el intento de otra fundación filosófica de los derechos del hombre y, más generalmente, de la noción moderna del derecho, haciendo que esa noción se escape tanto de su fundación iusnaturalista como de su disolución historicista. (12). ¿De cuál nueva fundación podría tratarse entonces? Por el momento, limitémonos a plantear la cuestión, subrayando, que de la respuesta que le pueda ser aportada, depende la posibilidad de situar con precisión a Arendt en el debate contemporáneo sobre el derecho; si ella se libera efectivamente de otra fundación de los derechos del hombre que aquella cuyo lugar ha sido la tradición, ese pensamiento permanece sobre el terreno de los valores del humanismo jurídico, por tanto, sobre el terreno de la modernidad, del cual habrá producido entonces una meritoria crítica interna, si, por el contrario, ella cuestiona los valores de los derechos del hombre en cuanto a tales, ese intento no es más que una variante suplementaria de las críticas antimodernas de la noción moderna del derecho y ella hereda dificultades inherentes a esas críticas.

Desde este punto de vista, un elemento de apreciación importante, (aun si no puede ser decisivo) reside en la actitud adoptada por Arendt respecto al gesto que, ritualmente acompaña a las críticas antimodernas, a saber, el gesto del retorno a los antiguos.

## **El rechazo del retorno a los antiguos**

Arendt, ya lo hemos sugerido, se niega a encontrar una salida en cualquier “conversión a la filosofía de la Antigüedad”. Sin embargo, ella defiende la concepción griega ( y aun la realidad griega) del derecho contra el reproche, que procede sin duda de nuestra valorización moderna de la igualdad y que generalmente es el que más se le dirige, a saber, el de haber tolerado e incluso haber legitimado la esclavitud . Desde luego, admite Arendt, Aristóteles no incluía a “los esclavos en el nombre de los seres humanos”.

- Los esclavos eran “privados del derecho de palabra” (evidentemente, del derecho público de palabra) aun cuando desde Aristóteles el hombre es definido como dotado del uso de la palabra y del pensamiento).

- Además, eran privados de toda participación efectiva en la vida de la comunidad, bajo la forma del ejercicio de la ciudadanía, allí donde “el hombre, siempre según Aristóteles, siempre es comprendido como un animal político, es decir, como alguien que por definición, vive en comunidad” (13). En ese sentido, la esclavitud ocasionaba la “pérdida de las características más fundamentales de la vida humana” y es muy lógicamente, concluye Arendt, que en tanto que institución según la cual algunos “nacían libres y los otros esclavos” se nos aparecía como un “crimen contra la humanidad”. No obstante, si se sigue ese análisis, habría que evaluar con ponderación el status griego del esclavo. Pues medido con la suerte de las víctimas del totalitarismo (cuyo encierro en los campos simboliza trágicamente la exclusión radical fuera de la comunidad humana), el esclavo griego se encuentra según Arendt, mucho menos radicalmente excluido de la ciudad:

“A la luz de los acontecimientos recientes, puede decirse que los esclavos, hasta los esclavos, todavía formaban parte de la comunidad humana, su trabajo era necesario, utilizado, explotado, y esto los mantenía en el seno de la humanidad. Ser esclavo, a pesar de todo, era tener un signo distintivo, un sitio en la sociedad, era mucho más que la desnudez abstracta de un ser humano y sólo humano”.

Donde se ve que Arendt a veces ha estado muy cerca de ceder a la tentación, propia de los discursos antimodernos, de articular a su crítica del humanismo jurídico una reevaluación de la concepción antigua del derecho. Donde se ve también confirmarse, a través de esta defensa e ilustración de la bella totalidad griega, que, según Arendt, el verdadero aniquilamiento de la dignidad humana reside decididamente menos en la privación de tal o cual derecho (por ejemplo, el de participar en los negocios públicos) que en la pérdida de una comunidad deseosa y capaz de garantizar derechos cualesquiera que fueran, incluso subalternos, un lugar es reconocido al esclavo en la ciudad, por consiguiente, un derecho (en el sentido griego en que el derecho remite a una repartición que atribuye a cada uno “lo que le corresponde” en virtud de su naturaleza), lo cual ya no es el caso, cuando, en el discurso totalitario, el esclavo es substituido por el “paria” o el “parásito”, el cual sólo hay que exterminar. De allí esa constatación, expresada por Arendt, a saber que “el hombre, ya lo vemos, puede perder todos sus famosos derechos del hombre sin abandonar por eso su cualidad esencial de hombre, su dignidad humana” únicamente la desintegración de la sociedad como totalidad (llevada a cabo por la atomización totalitaria social) hace surgir individuos que, así, en sentido propio, desintegrados pueden ser tratados, no como hombre, sino como bestias. Más valdría entonces el derecho inigualitario, jerarquizado de la antigüedad, preocupada por acordar a todos los hombres concretos lo que les corresponde, que la proclamación moderna

de los derechos universales de un hombre abstracto: la tentación antimoderna aquí, repitámoslo, es manifiestamente muy fuerte.

No obstante, Arendt no cedió a ella, y ello la honra. Dos consideraciones la retuvieron para no inclinarse hacia una crítica puramente externa de la modernidad jurídica. Ante todo, la constatación de que los fundamentos cosmológicos de la concepción griega de la ciudad se han derrumbado. En ella, sin embargo, esta constatación no se opera sino por un giro que compromete en mucho, según ella, la noción moderna del derecho. El jusnaturalismo moderno había creído, recuerdan las últimas páginas de *El imperialismo*, deducir los derechos y las leyes de una “naturaleza humana”. ¿Pero hoy cómo podríamos confiar todavía en una dimensión cualquiera de la naturaleza? Por una parte, a través de los desencadenamientos contemporáneos de la bestialidad “hasta la naturaleza se ha recubierto con un aspecto siniestro”.

Por otra parte y sobretodo, fue la idea misma de una ley natural la que se cuestionó. Pues “¿cómo sería posible deducir leyes y derechos de un universo que no conoce ni la una ni la otra de esas categorías?” *A fortiori*, esta idea de la naturaleza que ya hoy hace difícil la referencia cara a las teorías modernas del derecho natural, a una “naturaleza humana”, repercute sobre la validez que sería capaz de presentar para nosotros la antigua visión del mundo como *cosmos*, como orden natural en el que se arraiga la noción griega del derecho. Breve pero firmemente, Arendt lo recuerda: la modernidad comenzó cuando el hombre se desprendió del pretendido “orden del mundo”, cuando apareció “como un ser emancipado y completamente autónomo, portando su dignidad en él mismo sin referencia a cualquier orden más vasto y global”, y el momento de esta emancipación, donde se reconoce el estallido de la antigua idea del *cosmos* y el nacimiento del sujeto moderno, es ineludible en lo sucesivo: así, pues, en vez de regresar hacia lo que ha precedido a esta irrupción de los valores modernos de la autonomía, se trata de hacer tener a ese momento promesas que quizás no ha sostenido verdaderamente, incluyendo, al menos esa es la convicción de Arendt, en el interior de los derechos del hombre.

Una segunda constatación impidió que Hannah Arendt se entregara al vértigo antimoderno: la de las aporías, incluso éticas, a las que tal entrega ha podido conducir Heidegger. La conclusión de *La vida del espíritu* analiza severamente, desde ese punto de vista, la manera como en Heidegger, el cuestionamiento de la modernidad, después de *Ser y Tiempo* y después del episodio del nazismo, tomó la forma de una tentativa para “desobjetivar al pensamiento, quitarle su sujeto,” y hacer del hombre, no ya una voluntad que pretende dominar lo real, sino una “función del ser”, dejándose “reivindicar” por él y limitándose a una “espera paciente, reflexionada, de la llegada del futuro”; contra el voluntarismo de los modernos, Heidegger creyó encontrar en los griegos, el modelo de un pensamiento, no ya imperativo y prescriptivo, sino, en el sentido propio admirativo o contemplativo, un pensamiento (*Denken*) que “expresa la

gratitud” de que lo real sea dado o concebido. Pero toda tentativa por desprenderse de la voluntad tropieza, inevitablemente, considera Arendt con razón, con dos dificultades graves: por una parte, una opción semejante consiste en escapar de la “responsabilidad espantosa” que implica la libertad, a desprenderse de ella en beneficio del ser, lo cual conduce a una especie de “fatalismo”, del cual se ve mal como puede ser asumido frente a acontecimientos tan inaceptables como el nazismo o el estalinismo; por otra parte, la idea misma de un esfuerzo para no “querer” más, a la que define la *Gelassenheit* heideggeriana, induce el dudoso concepto de “voluntad de no querer”, concepto cuya coherencia el menos no está asegurada (14). Dicho brevemente, “estamos condenados a la libertad por el hecho de nuestro nacimiento”, y en vez de tratar de escapar de nuestra condición por la nostálgica reevaluación de otra época del pensamiento, se trata de explorar ese “abismo de la espontaneidad” y de “forjar una concepción de la libertad depurada de las complicaciones” en las que los filósofos de la voluntad se han perdido tan frecuentemente, y de ponerlo en acción. En otros términos, es sobre el terreno de la modernidad que habría que construir una noción posible del derecho la cual, a la vez que hace valer la “dignidad humana” no caiga, al defender esa dignidad, en lo que Arendt considera las trampas del humanismo abstracto.

### **¿Derecho a la diferencia contra derecho a la igualdad?**

Para escapar de tales trampas es que Arendt propone reevaluar la temática de los derechos nacionales, bombardeados por el universalismo de los derechos del hombre. Ya hemos encontrado de paso el análisis desarrollado en el capítulo conclusivo del ensayo sobre el imperialismo que haría del establecimiento de los derechos nacionales su única defensa, del mismo modo que el “apátrida” vio que le quitaban todo derecho a cualquier dignidad: la mayor inhumanidad impera, según Arendt, cuando “una persona se convierte en un ser humano en general” “sin ciudadanía” y sin nada mediante lo cual “se identifica y particulariza”, si no es, podríamos agregar, esa simple connotación en el seno de lo homogéneo que opera vergonzosamente la atribución de un número. En contra de ese proceso, la restauración de la dignidad pasaría entonces, no ya por la referencia a las exigencias universales de una racionalidad abstracta, sino por un rearraigamiento en las tradiciones particulares de un pueblo que se revincula con su historia.

La carga emocional de estos temas, lo trágico de los hechos a los que se vincula, obligan aquí a la reflexión, a la prudencia y a la humildad. Lo que está en lo que se debate es tal que, en todo caso, la reflexión no debe dejarse petrificar y debe interrogar lo que así se nos sugiere. La dimensión problemática de este procedimiento arendtiano se vincula esencialmente a un equívoco. La que según nosotros, caracteriza la idea de una revalorización de los derechos nacionales. La cual, en efecto, puede entenderse según acentuaciones muy diferentes. Esta revalorización puede ser acentuada, ante todo, en el sentido de una insistencia sobre la indisociabilidad de los derechos del hombre y de

los derechos del ciudadano (15). En tal perspectiva, se trataría ante todo de observar que es únicamente siendo miembro de una comunidad política y participando en la vida de ésta que los seres humanos ven reconocida y preservada efectivamente su dignidad. Los derechos del hombre, es decir, los derechos del ciudadano: una tal articulación que aparece efectivamente indispensable, se inscribiría entonces en lo que ha podido tener de mejor la tradición republicana, en la que la insistencia sobre los derechos cívicos en modo alguno entran en contradicción con el universalismo de los derechos del hombre ni con la idea de una fundación racional de estos derechos. Entendida como derecho de participar en el poder político, o de ejercer una parte de la soberanía, la ciudadanía (volveremos sobre ello) es ella misma un valor con vocación universalista cuya validez puede fundarse universalmente partiendo de dos consideraciones simples.

Por una parte, allí donde el ciudadano tiene el derecho de ejercer una parte de la soberanía política, las condiciones de ese ejercicio deben serle reconocidas necesariamente, por consiguiente (si la ciudadanía no es reducida a una ficción) la libertad de opinión, la libertad de expresión, de asociación, en una palabra: los derechos del hombre en tanto que definen libertades oponibles al Estado. Por otra parte, allí donde el poder político está fundado sobre el asentimiento del mayor número (por consiguiente, sobre el ejercicio de los derechos cívicos), necesariamente tiene que tomar en cuenta, y en cierto modo, satisfacer, al menos por una parte, las exigencias sin las cuales ese mayor número sentiría escarnecida la dignidad humana, a saber, las que se han expresado a través de las nociones de un derecho a la educación, de un derecho a un mínimo vital, y otros derechos sociales (16).

En este sentido, el recentramiento de los derechos humanos sobre los derechos cívicos de la fórmula, de dimensión universal, de una síntesis ideal que puede considerarse fecunda, entre los dos tipos de derechos reivindicados por las dos principales tradiciones, liberal y socialista, de nuestra modernidad política, tan frecuente y absurdamente puestas la una contra la otra. Sin embargo ¿es sobre todo este modo (republicano) que Arendt reacentuó el tema según el cual únicamente cuando el individuo es miembro de una comunidad que lo reconoce como tal que obtiene respeto de su dignidad? Desgraciadamente, nos está permitido dudarle pues ese tema, en sí perfectamente aceptable, se encuentra no obstante muy determinado por la función que recibe en el dispositivo arendtiano: su destino es despedazar el universalismo y el apriorismo de ese humanismo abstracto al cual se le reprocha su propensión a descuidar las particularidades inherentes a los diversos grupos de una misma sociedad, hasta a las diferentes culturas de una misma humanidad, y a producir esta fantástica homogenización que facilita la instauración de una dominación. Por consiguiente, es en nombre de la idea de *diferencia*, incluso en nombre de la idea de un *derecho a la diferencia* que Arendt revaloriza los derechos nacionales, heredados de un pasado propio de una cierta comunidad humana, con la convicción de que hacer reaparecer en el seno de la

idea abstracta de humanidad las diferencias entre las culturas o entre las tradiciones, es abrir de nuevo la perspectiva de una solidaridad entre los miembros de una misma comunidad definida por la misma herencia: podría así colocarse un mecanismo de defensa al doble movimiento de homogeneización y de atomización que caracteriza al proyecto totalitario. En este sentido, y hay que subrayarlo con nitidez: *el horizonte en el cual se sitúa el curso de ese pensamiento ya no es el del universalismo, se define antes bien como el de resingularización de los grupos, oponiendo al universalismo formal de los derechos del hombre el particularismo de derechos tan específicos como pueden serlo los derechos nacionales*. Fácilmente percibiremos esto en el trabajo sobre el imperialismo en el que Arendt, en apoyo de “una desconfianza respecto a los derechos naturales” y de una “preferencia por los derechos nacionales”, evoca a Burke y a sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, acreditadas por haber tenido bastante lucidez en 1790, para denunciar en la proclamación de “derechos naturales inalienables” (17), el riesgo de condenar a las naciones civilizadas, al hacer *tabula rasa* de toda “la herencia hereditaria del pasado”, a regresar al rango de los salvajes: los argumentos que Burke oponía así a la declaración francesa de los derechos del hombre encontraron al fin en la historia contemporánea lo que Arendt llama una “confirmación irónica, amarga y tardía” (18). Subrayado explícitamente por el ensayo sobre el imperialismo, la ironía del asunto es, en efecto, que en Burke la crítica del racionalismo jurídico no procedía prioritariamente de la búsqueda de una garantía real susceptible de ser aportada a los derechos humanos: la tradición inaugurada por Burke, salida de un simple rechazo del igualitarismo revolucionario, terminó incluso por alimentar un “pensamiento racial”, bajo la forma, por ejemplo, de la oposición, nítida en Disraeli, entre los “derechos de los ingleses” y los “derechos del hombre” (19). Arendt explica así de manera convincente de qué manera, en el plano de la historia de las ideas, la noción misma de “herencia”, aplicada a la libertad concebida de manera tradicional (feudal) como un privilegio de generación en generación, permitió el tránsito progresivo de una simple reacción contra revolucionaria a un sentimiento racial: “Sin pisotear los derechos de la clase privilegiada en el seno de la nación inglesa, Burke entendía el principio de esos privilegios hasta incluir en ellos a todo el pueblo inglés, convirtiendo en una especie de nobleza de las naciones” y desarrollando desde entonces un profundo desprecio respecto que “aquellos que reivindicaban su libertad en nombre de los derechos del hombre”.

No tenemos que pronunciarnos aquí sobre ese análisis de la tradición “Tory” en el siglo XIX: Arendt, y ello está claro, no retoma por su cuenta el horizonte político en el que se desarrolló la crítica burkiana, sino que retiene simplemente de esa crítica lo que ella llama “fuerza pragmática del concepto de Burke”, es decir, el alcance político (entender = antitotalitario) de la noción de derecho concebida como “naciendo del corazón de la nación” (20). Por consiguiente, no podría tratarse de sacar de esta referencia a Burke más de lo que ella permite, a saber, una reevaluación de la temática de derechos no-universales, particulares, como pueden serlo los derechos nacionales. En cambio,

lo que parece totalmente legítimo es interrogar la noción misma del derecho de donde procede una nueva reevaluación semejante. En efecto, se trata de un derecho que, en el sentido de los modernos, se dirige a la producción de un espacio público de igualdad entendido como aquel en que —en tanto que “no nacemos iguales”— lo llegamos a ser por nuestra pertenencia a un grupo fundado en “nuestra decisión de garantizarnos mutuamente derechos iguales” (21). En el artículo ya citado, R. Legros estima que Arendt permanece ciertamente en ese cuadro y concluye que “abre la vía a una filosofía de los derechos del hombre”, la cual, es cierto, ya nada tiene que ver con un jusnaturalismo cualquiera, pero, por esto mismo, es incompatible con los fundamentos teóricos de la crítica de Burke. Se concederá de buen grado a R. Legros la distancia irreductible que separa a Arendt de Burke, pero quizás se estará menos asegurado que no lo es de la posibilidad de colocar la reflexión arendtiana en la cuenta de la misma noción del derecho que aquella de la que se proclama una filosofía de los derechos del hombre, a saber, la noción moderna del derecho que se ha inscrito bajo la idea de igualdad.

En efecto, respecto a esto una cierta dificultad debe hacerse patente, una dificultad que no sólo compromete la interpretación de un pensamiento simpático y estimable, pero también y sobre todo la cuestión de saber cómo debemos y, por tanto, cómo podemos concebir el derecho hoy. En la conclusión de *El imperialismo* Arendt explica que toda nuestra vida política “reposa sobre la presunción de que somos capaces de engendrar la igualdad organizándonos”, transformando al mundo que nos es dado, reconstruyéndolo según nuestros principios, para convertirlo en un “mundo común”. Pero enseguida precisa que estamos obligados a constatar el resurgimiento inevitable de los “límites de la igualdad humana”, bajo la forma de la “implacable diferencia” simbolizada por el “extranjero”; frente a la diferencia del “extranjero” las comunidades políticas (democráticas) ven vacilar su proyecto de construir a su antojo un “mundo común”; es por esto que ellas se muestran particularmente atentas “al problema de la homogeneidad étnica”, esperando “eliminar así, lo más completamente posible, estas diferencias y esas diferenciaciones naturales y omnipresentes las cuales en sí mismas, desatan el odio ciego, la desconfianza y la discriminación porque ellas indican demasiado claramente los dominios en los que los hombres no pueden actuar o transformar a su antojo, es decir, los límites de la invención humana” (22).

Esas líneas, sutiles, son sumamente importantes: Arendt sugiere en ellas que es la voluntad de construir una esfera pública fundada sobre la “ley de igualdad” (suponiendo, como tal, la superación de las diferencias naturales), la cual, por así decirlo, choca sobre la insuperable diferencia étnica y constatando los límites, incluso el fracaso de su proyecto de reconstruir lo real (de someter lo real diferenciado a la razón identificadora), no tiene más salida que eliminar la “implacable diferencia”. Escuchemos todavía a Arendt: “El extranjero es el símbolo espantoso del hecho de diferencia en cuanto tal, de la individualidad: él designa los dominios en los cuales el hombre no puede transformar

ni actuar, y donde por consiguiente, tiene una marcada tendencia a destruir”. Así se explicarían, por consiguiente, no sólo la preocupación política de la homogeneidad “étnica”, pero también el rechazo de lo “diferente” fuera de la esfera pública de igualdad: “si, en una comunidad blanca, un negro es considerado como negro y únicamente como tal, él pierde al mismo tiempo que su derecho a la igualdad, esa libertad de acción que es específicamente humana; todos esos actos son interpretados entonces como las consecuencias necesarias de ciertas cualidades negras”. De allí la conclusión radical del análisis, que tenemos que entender de nuevo, tanto trastorna brutalmente los valores de nuestra conciencia democrática: “No hay ninguna duda que *dondequiera que* la vida pública y su ley de igualdad sean completamente victoriosas, *dondequiera que* una civilización llegue a eliminar o a reducir a su grado mínimo el trasfondo oscuro de la diferencia, ellas terminarán por petrificarse y por ser castigadas, sí así puede decirse, por haber olvidado que el hombre sólo es el amo y no el creador del mundo”.

Leyendo esta frase, se siente alguna resistencia a admitir, como R. Legros, que para Arendt, los derechos del hombre: “se concretan, se hacen reales, en cuanto se constituye la pluralidad, y que pueden concretarse, realizarse, porque los hombres son capaces de engendrar la igualdad y de actuar en un mundo común”. Pues, de hecho, podemos preguntarnos seriamente si el engendramiento de la igualdad y el respeto a la pluralidad no se le aparecieron más bien a Arendt antinómicos. ¿Pues qué sugieren las líneas que acabamos de leer, si no es que la noción del derecho que se inscribió bajo la idea de igualdad (y que expresaron la idea de los derechos del hombre) participó en la instalación del hombre moderno en la postura de un Dios que quiere rehacer el mundo (23). Y, *por ese hecho*, condujo, en una monstruosa dialéctica que la invierte en su contrario, al aniquilamiento bárbaro de las diferencias? En este sentido, Arendt no sólo impugna la fundamentación iusnaturalista de los derechos del hombre, sino que lo que cuestiona es justamente el igualitarismo jurídico, inherente a las declaraciones, al subrayar como ese igualitarismo, cuando su lógica es llevada hasta su término, conduce (sobre todo bajo la forma del racismo) a la destrucción de toda pluralidad. La noción arendtiana del derecho parece en este sentido, proceder menos de la idea de una igualación jurídica de las diferencias naturales que la de un *derecho a la diferencia*, idea compleja, problemática, sobre las ambigüedades de la cual, en su pretensión a tomar el lugar del derecho a la igualdad, algunas observaciones se imponen con el objeto de evaluar en su precio justo una tentativa semejante.

Si, con la idea de un “derecho a la diferencia” (24), sólo se trata de afirmar el derecho, para un grupo de hombres (incluso para un individuo) de cultivar libremente sus costumbres y de expresar libremente sus particularidades, ese derecho forma parte integrante de aquellos de los cuales proclama la Declaración de 1789 que son iguales para todos los hombres. El artículo 10, por ejemplo, estipula que “nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, con tal que sus manifestaciones no perturben el orden

público establecido por la ley”; así mismo el artículo 11 hace de “la libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones” uno de los derechos más valiosos del hombre: a su manera, ambos artículos proclaman, en materia de opinión, un verdadero derecho a la diferencia. En esta perspectiva se percibe mal, por tanto, en que el derecho a la diferencia no es, simplemente, si así se entiende, una dimensión de ese derecho igual para todos diseñado por las declaraciones como el “derecho del hombre”. Dicho de otra manera: *la ley de igualdad contiene en ella el derecho a la diferencia*; mejor: ella lo fundamenta y es justamente en nombre de esta ley de igualdad (por tanto, en nombre de los derechos del hombre) que puede condenarse semejante política racista que cuestiona para una etnia el derecho de cultivar y de expresar libremente las opiniones o los valores que la definen, derecho rigurosamente *igual* (tal es el sentido de la idea democrática) al de todas las otras etnias, es decir, que no admiten por “límites sino aquellos que aseguran a los otros miembros de la sociedad el goce de esos mismo derechos”(artículo 4). Entender con precisión: que sólo admiten como límites, pero admitiéndolos firmemente, a falta de lo cual nos desplazaríamos hacia una idea del derecho muy diferente de la que se inscribe bajo la idea de igualdad. ¿Pero no es precisamente a un tal desplazamiento que asistimos en Arendt, sino también, en una cierta propensión, muy marcadas hoy en nuestras sociedades, a substituir la idea de un derecho a la igualdad de los derechos por la de un derecho a la diferencia? Lejos de ver en el derecho a la diferencia un simple aspecto de la ley de igualdad, Arendt hace valer la diferencia, ya lo hemos subrayado, *contra* esta ley de igualdad cuyos efectos perversos ella denuncia, inscritos según ella en la lógica del humanismo y del universalismo abstracto. Y, de hecho, si, cuando nos referimos a un “derecho a la diferencia”, se trata de considerar que toda diferencia como tal pone un valor absoluto y no debe sacrificarse a ninguna norma colectiva cuya naturaleza permita la vida en común, *en este caso* el derecho a la diferencia entra efectivamente en contradicción con la ley de igualdad. Entendámonos bien: *nadie podría pretender que Arendt, tan cuidadosa de las condiciones de emergencia de un “mundo común”, haya asumido bajo esta forma extrema una contradicción semejante. Sólo parece que la oposición que incontestablemente ella construyó entre la dinámica de la ley de igualdad y el acogimiento de la diferencia contiene en ella la posibilidad de un deslizamiento tan terrible.*

Pues en el horizonte de la oposición entre una igualdad supuesta homogeneizante y una diferencia supuesta ser el signo más cierto de lo humano ¿qué vemos perfilarse? El riesgo más evidente es de llegar a valorizar la afirmación pura y simple de la diferencia y a percibir como intolerablemente represiva toda limitación impuesta a esta afirmación, aunque fuese por consideración de los problemas que plantea por sí misma la existencia de las individualidades. Esta versión del derecho a la diferencia, comprendida como derecho a la heterogeneidad absoluta, ha acompañado a la exacerbación contemporánea del individualismo, y hoy no es muy difícil percibir como este individualismo, aunque haya permitido indiscutiblemente a reivindicaciones legítimas a expresarse, conduce

a aporías capaces de cuestionar la significación misma de la noción del derecho: si, en la lógica de una cultura individualista, lo que cuenta ante todo es la autenticidad, el derecho absoluto que poseen los individuos a “ser ellos mismos”, se trata para ellos no ya de medirse a una norma externa cualquiera (por ejemplo, a una norma jurídica), sino solamente de alcanzar en la afirmación de sus singularidades, un grado de expresión lo más satisfactorio posible. En una perspectiva semejante, se concibe mal como no serían directamente amenazados los valores de la “república”, entendido en el sentido literal de este espacio público en cuyo seno tratamos de superar nuestras diferencias con el fin de construir libremente discutiendo y argumentando, el concurso de la ley y del interés general. Añadamos que no vemos, si toda referencia a normas comunes no es más que violencia de lo universal, como los diversos grupos humanos y las diferentes culturas pueden comunicarse entre sí: en la lógica de una tal protección de las diferencias en cuanto a tales (incluso cuando adquiere forma de una diferencia encarnizada de las identidades culturales) es entonces, al mismo tiempo que la de república, la idea de humanidad la cual, heredada de las luces, se encuentra amenazada, en beneficio de un retorno, potencialmente bárbaro (en el sentido en que el término bárbaro significa originariamente la ausencia de unidad del género humano), a una visión romántica de comunidades cerradas sobre ellas mismas, incapaces de superar sus singularidades para entrar en comunicación con el otro. La ideología contemporánea de la diferencia, salida parcialmente de un movimiento imperialista que hacía valer, contra la idea europea de encarnar la humanidad, la irreductibilidad de todas las culturas, se inscribió firmemente en un proceso de emancipación: sería infinitamente paradójico y lamentable que ella venga a convertirse en su contrario, y, al entrar en conflicto con los valores del igualitarismo y del humanismo jurídico, a fragilizar lo esencial de la idea democrática.

Los equívocos inherentes a este diferencialismo, en nombre del cual la idea moderna del derecho se pone como acusada aparecen, pues, temibles. Si fuera necesario, podríamos convencernos más aún recordando la manera como un aspecto particularmente inquietante del diferencialismo ha sido particularmente enfocado por P.A Taguieff (25), partiendo de un análisis de las transformaciones contemporáneas del racismo. El racismo tradicional, cuyo arquetipo lo constituía el racismo, era una teoría de las desigualdades entre las razas definidas biológicamente. A este arqueoracismo que rechazaba la diferencia en nombre de una raza percibida como teniendo por destino identificarse con la universalidad del género humano, ha venido a superponerse en los años setenta un neo-racismo, no ya *biologista*, sino *culturalista*, no ya *igualitario* sino *diferencialista*. Lo imaginario racista se ha recentrado así alrededor de una angustia frente a la destrucción de las identidades colectivas y a la homogeneización del mundo humano: para ese “nacional-racismo” se trata menos de defender la desigualdad y la jerarquización de las razas que la riqueza de las diferencias entre culturas. A favor de este desplazamiento, el racismo ha hecho suyo en lo sucesivo un culto a la diferencia que había llegado a ser uno de los temas favoritos del discurso post-moderno heredados

del “pensamiento 68”. Evidentemente la paradoja no es insignificante ya que, contra la abstracción supuestamente devoradora de un humanismo abstracto que se supone que pueda destruir las identidades comunitarias, la hipervalorización de la diferencia se había impuesto paulatinamente —con la ayuda del individualismo contemporáneo— como una evidencia del “progresismo” intelectual.

Y (otro aspecto de la paradoja) también generalmente el llamado al “derecho a la diferencia” que caracteriza mejor, a través de muchos movimientos contemporáneos, el antirracismo. ¡Tanto y también —tal es lo que aclara decisivamente la obra de P.A. Taguieff— que discurso racisante y antirracismo se encuentran hoy alrededor de las mismas evidencias fundadoras, que buscan la realización de los mismos valores y comparten la misma problemática diferencialista!. Astucia de la (sin) razón racista: simpáticas por sí mismas, la exaltación de lo plural, lo diverso, lo múltiple, la denuncia del universalismo de los derechos del hombre, como “etnocidiario” y “genocidiario”, cruzan y sirven en más de un punto a un neo-racismo marcado, también él, por el comunitarismo y el diferencialismo”.

Ante ese extraordinario entreverado, donde todas las referencias se hacen confusas, es preciso entonces concluir de ello que para contrarrestar las trampas del racismo, en lo sucesivo habría que volver a cuestionar la sacralización contemporánea de la diferencia y por consiguiente, proceder a una profunda reevaluación del universalismo inherente a la idea moderna del derecho, sin lo cual se percibe mal como el discurso antirracista podría actuar verdaderamente sobre su adversario.

Hannah Arendt, por su parte, no cedió completamente, repitámoslo, a esa mitología de la diferencia. La última página del ensayo sobre *El imperialismo* evoca los peligros a los que se exponen los individuos o los grupos que, rechazados del mundo común, son remitidos a “sus dones naturales, a su estricta diferenciación”: ante los peligros inherentes a ese proceso de marginalización, Arendt recuerda la importancia de ese “gigantesco igualador de diferencias que es el privilegio de los que son ciudadanos de una comunidad pública”, es decir, de una ciudad democrática regida por la ley de igualdad. Posición sutil, pues, la de Arendt y la cual conviene no simplificar abusivamente: si según ella, hay que combatir la “ley de igualdad”, en tanto que ella conduciría a eliminar las diferencias “lo más completamente posible” y a engendrar, so pretexto de igualitarismo democrático, una homogeneización totalitaria del campo social, queda en pie que no por ésta podría evitarse ese “igualador de las diferencias” que es la comunidad política democrática.

El único reproche que se le puede hacer a Hannah Arendt en ese dominio, es haber dejado subsistir en el fondo en su investigación, hasta su término, una indecisión singular: crítica de la ley de igualdad tramitada por el discurso de los derechos del hombre ella hace valer la diferencia; pero si este derecho debe ser opuesto a toda empresa de homogeneización total del campo social de las diferencias, la igualación social de las

diferencias no se le aparece menos como el signo de una organización propiamente humana que emprende la operación de superar el plan simple de la naturaleza como enfrentamiento desenfrenado de las diferencias. Puede verse en esta tensión la marca de un pensamiento rico, atravesado por exigencias contradictorias, y hallar en él una garantía de fecundidad. Puede verse también el índice que la reflexión de Arendt, original y hasta brillante en su crítica no antimoderna del humanismo abstracto, ha producido menos una nueva noción del derecho que ha vuelto a conducir al punto en que la cuestión moderna del derecho se encuentra planteado: *si ya no podemos hoy concebir a la comunidad sino como un proceso infinito de integración de las diferencias bajo la idea (la Idea) de igualdad, ¿cómo concebir la parte de negación de estas diferencias implicadas por la imposición de la ley de igualdad, sobre un modo tal que ella no constituya un aniquilamiento de la diferencia en cuanto tal? Si se prefiere ¿Cómo pensar una limitación de la individualidad que sea compatible con esta valoración de la individualidad que define la modernidad democrática?* No es injuriar a Hannah Arendt estimar que, si ella nos reconduce, por las ambigüedades de su investigación hasta esta cuestión, ella nos deja sin auxilio para desplegarla: no cabe duda que para ella habría tenido que hacer más resueltamente de la idea moderna del derecho el horizonte insuperable de su reflexión, presta, con el objeto de asegurar mejor la consistencia de esta idea, a emprender una crítica sin concesiones de mecanismos por los cuales la modernidad, a veces e incluso frecuentemente, la había alterado o desfigurado.

---

## Notas

1. Esta discusión será evocada en nuestra Sección 11, Primera parte, capítulo 11, a propósito del nacimiento del historicismo jurídico.
2. Nos remitiremos sobretodo, respecto de esa relación, a *La vida del espíritu*, traducido por L. Lotringer, P. U. F. 1981, muy particularmente al tomo I (*El pensamiento*), página 164 y subsiguientes (*La filosofía como interrogación por el Ser*) y al tomo II (*El querer*), página 199 y subsiguientes.
3. Consultar *La vida del espíritu*, 11, página 21; páginas 199 – 223. Arendt vincula esas “conversiones” a un rechazo, cuyo principio de la categoría moderna de “voluntad”, ella impugna.
4. *El sistema totalitario*, tradición francesa Points – Politique, 1972, pág. 211.
5. *Ibid.*, Pág. 40 y siguientes, principalmente pág. 47: “Los movimientos totalitarios son organizaciones masivas de individuos aislados”.
6. *Ibid.*, pág. 45 y siguientes. Por donde se explica también que de 1936 a 1938, Stalin haya liquidado el 50% de los miembros del Partido.
7. *Ibid.*, pág. 44
8. *El imperialismo*, traducción francesa Points, 1982, pág. 271 y siguientes.

9. Este tema ha sido igualmente desarrollado por H. Arendt en algunos de los textos reunidos por S. Courtine – Denamy, *La tradición oculta, El judío como paria*, Bourgois, 1987, principalmente pág. 52 y siguientes, pág 106, 123 y siguientes, 211 y siguientes.
10. *El imperialismo*, página 287
11. *Ibid.*, página 291
12. R. Legros, Hannah Arendt: *Una concepción fenomenológica de los derechos del hombre*, in Estudios fenomenologicos, Ousia, Bruxelles, No 2, 1985.
13. *El imperialismo*, páginas 282 – 283
14. Consultar *La vida del espíritu*, 11, página 199 y siguientes. Para un análisis comparable a esta aparía central del procedimiento heideggeriano, consultar L.Ferry y A. Renaut, *Sistema y crítica*, Ousia, Bruxella, 1984
15. Tal es la acentuación privilegiada por R. Legros en el artículo ya citado. Sobre los derechos del ciudadano consultar *El imperialismo*, página 275.
16. Consultar L.Ferry y A. Renaut, *De los derechos del hombre a la idea republicana (Filosofía política*, III, PUF, 1985).
17. *Ob. Cit.* Página 97 y siguientes
18. *Ibid.*, página 286
19. *Evocando a los herederos de Burke*, Arendt escribe (pág 97): “Siendo la desigualdad social la base de la sociedad inglesa, los conservadores británicos sintieron alguna molestia cuando se comenzó a hablar de los derechos del hombre. Según la opinión corrientemente difundida por los Tories del siglo XIX, la desigualdad formaba parte del carácter nacional de Inglaterra”.
20. *Ibid.*, página 97. Estos textos son bien comentados por R. Legros, página 48 y siguientes.
21. Arendt, *Ob. Cit.* Página 290.
22. *Ibid.*, página 291
23. Tema en el cual Arendt vuelve a encontrar evidentemente a Heidegger y su crítica de la subjetividad.
24. Sobre algunos de los problemas planteados por esta idea, consultar L. Sosoé, *La identidad, entre la evolución y la diferencia culturales*, El caso del discurso filosófico en África Negra, in, *¿Identidad, evolución o diferencia? Misceláneas en homenaje al profesor Hugo Huber*, Editado por L. Sosoé, Studia ethnographica friburgensia, 15, 1989
25. P. A. Taguieff, *La fuerza del prejuicio. Ensayo sobre el racismo y sus dobles*. La

Decouverte, 1988.