

AITÍAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen 1 Número 1 Enero - Junio 2021 ISSN en trámite

<http://aitias.uanl.mx/>



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro de estudios humanísticos

Aitías

Revista de Estudios Filosóficos

<http://aitias.uanl.mx/>

LECTURAS DE “EL DERECHO A TENER DERECHOS” DE
HANNAH ARENDT A LA LUZ DE “EL DERECHO HUMANO
A LA PAZ”

READINGS FROM “THE RIGHT TO HAVE RIGHTS” BY
HANNAH ARENDT, A PERSPECTIVE OF “THE HUMAN
RIGHT TO PEACE”

Heidi Alicia Rivas Lara

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4078-6007>

Universidad Autónoma de Chihuahua

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey Nuevo León, México.

Copyright: © 2021, Rivas Lara Heidi Alicia. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

DOI: <https://doi.org/10.29105/aitias1.1-1>

Recepción: 23 de noviembre de 2020

Aceptación: 20 de diciembre de 2020

Email: mora_ada@hotmail.com

LECTURAS DE “EL DERECHO A TENER DERECHOS” DE HANNAH ARENDT A LA LUZ DE “EL DERECHO HUMANO A LA PAZ”

READINGS FROM “THE RIGHT TO HAVE RIGHTS” BY HANNAH ARENDT, A PERSPECTIVE OF “THE HUMAN RIGHT TO PEACE”

Heidi Alicia Rivas Lara¹

Resumen: El fundamento filosófico de los derechos humanos se ha hecho más explícito, dado que el presupuesto de la paz en el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos exigió un desarrollo de mayor profundidad, tanto en su definición como en las condiciones o requerimientos para su cumplimiento. A partir de la discusión acerca del derecho humano a la paz nos proponemos reinterpretar la expresión arendtiana *el derecho a tener derechos* como la fórmula filosófica que reclama el ascenso de la paz a su enunciación jurídica; se sustenta esto en la crítica a los Derechos del Hombre, en la valoración de la singularización humana y en la apuesta al encuentro de acciones y discursos que caracterizan la política de Hannah Arendt.

1 Doctora en Filosofía en estudios de la Cultura por la Universidad Autónoma de Nuevo León; Maestría en Humanidades por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Profesora de la Universidad Autónoma de Chihuahua, nivel Licenciatura y Maestría. Investigadora Nacional Nivel Candidata (SNI-CO-NACYT).

Palabras clave: paz, derechos humanos, apátridas, fundamento filosófico, derecho humano a la paz.

Abstract: The philosophical foundation of human rights has become more explicit, given that the presumption of peace in the Preamble to the Universal Declaration of Human Rights demands further development, both in its definition and in the conditions or requirements for its fulfillment. Based on the discussion of the human right to peace, we propose to reinterpret the Arendtine expression “The right to have rights” as the philosophical formula that calls for the ascension of peace to a legal enunciation; this is based on the critique of Human Rights, the valuation of human singularity, and on believing in the merging of actions and discourses that characterize Hannah Arendt’s politics.

Keywords: peace, human rights, stateless persons, philosophical foundation, the human right to peace.

Introducción

EL ASCENSO DE LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DE LA PAZ como principio originario de la Declaración de los Derechos Humanos –como enunciación jurídica– pasó por un profundo y prolongado debate a finales del siglo XX y primeros del XXI. Su discusión y abordaje se debió a la casi nula disminución de los conflictos bélicos y a la producción de armas en tiempos recientes, así como al aumento de ataques terroristas que ponen permanentemente en cuestión el ejercicio de los Derechos Humanos.

Ante ello, la paz y la seguridad se proponen como un derecho humano que establece, entre otras cosas, la condición para la feliz realización de los Derechos Humanos, ideas que quedaron enunciadas en la redacción de tres documentos creados *ex profeso*: Declaración de Luarca (2006), Declaración de Bilbao (2010), Declaración de Santiago sobre el Derecho Humano a la Paz (2010). Dichos documentos coinciden al sostener que la declaración de un derecho humano a la paz está debidamente cimentada en el Preámbulo² de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en la que se concibe a la paz como un valor universal necesario para el libre disfrute de los derechos.

Así mismo, en los principios promovidos por la UNESCO, en el Preámbulo de su Constitución³ se afirma el compromiso por fomentar una educación en y para la paz, debido a que se sostiene que la defensa de la paz se erige en la mente de los seres humanos, principio de exigencia

2 Véase “La Declaración Universal de Derechos Humanos,” Naciones Unidas, consultado noviembre 23, 2020, <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>.

3 Véase “Constitución de la UNESCO,” UNESCO, consultado noviembre 23, 2020, http://portal.unesco.org/es/ev.php_URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

pedagógica que obliga a la iniciativa de desaprender violencias y capacidades para la guerra.

Cabe resaltar que las tres Declaraciones sobre el derecho humano a la paz son revisiones⁴ de la primera enunciación redactada en la Declaración de Luarca y que, tras ser examinada y presentada, se consideró pertinente que se fortaleciera a partir de un concepto más amplio de paz (que podrían denominarse “paces”, como la directa, la estructural y la cultural), y que incidieran en consideraciones tales como la reparación para las víctimas, y el derecho contra la opresión, entre otras. Sin duda, los postulados de estas tres declaraciones contribuyen ampliamente en dejar en claro las condiciones y requerimientos para el cumplimiento de los derechos y el escenario adecuado para alcanzar la construcción de las paces.

La exigencia de una enunciación jurídica de la paz es una valiosa aportación proveniente de la crítica y análisis de los fracasos en las garantías de los derechos humanos, pues con ella, se pretende fortalecer, por un lado, la ruta hacia la construcción de paz y, paralelamente, ofrecer las condiciones para que tales derechos sean ejercidos y respetados. Por ello, la paz se convierte en principio y fin, en tanto que ella misma provee los medios para su realización, tal como lo ha mostrado Johan Galtung al afirmar que sólo puede erigirse la paz a través de medios pacíficos.⁵

En consideración a estos recientes avances en términos de construcción de paz y derechos humanos, deseamos exponer la aproximación que Hannah Arendt hiciera

4 Carlos Villán Durán, “Luces y sombras en el proceso de codificación internacional del Derecho Humano a la Paz,” en *El derecho humano a la paz y la (in)seguridad humana. Contribuciones atlánticas*, dirs. Carmelo Faleh Pérez y Carlos Villán Durán (Luarca: Asociación Española para el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, 2017), 21-36.

5 Johan Galtung, *Peace by Peaceful Means: Peace and conflict, development and civilization* (Oslo: International Peace Research Institute, 1996).

en 1951 en torno a los derechos del hombre y estos en relación con la experiencia del Totalitarismo y los campos de concentración, lo cual se resume en la expresión y exigencia de la ya citada fórmula “El derecho a tener derechos” contenida en la tercera parte de *Los orígenes del Totalitarismo*.⁶ En este artículo, por tanto, intentamos mostrar que la expresión arendtiana puede ser reinterpretada como una insinuación del derecho a la paz en la medida en que asume que el reconocimiento de los derechos depende en primera instancia de un derecho originario que pone las condiciones para que ello ocurra.

Críticas al ejercicio de los Derechos del Hombre y el ciudadano

Como ya es sabido, el análisis que Hannah Arendt realiza en su libro *Los orígenes del totalitarismo* tiene por intención atender las etapas y condiciones que hicieron posible el surgimiento del Totalitarismo en el siglo XX, sobre todo en la configuración de los campos de exterminio y la decisión final. En el prólogo a la primera edición, Arendt comenta que los tres fenómenos que somete a escrutinio y que conforman a su vez las tres partes de su libro –a saber, Antisemitismo, Imperialismo y Totalitarismo– mostraron que:

la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, y cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas.⁷

6 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2016).

7 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 27.

De esta cita se retoman dos ideas para el desarrollo de la tesis aquí defendida. La primera es, que ante las experiencias de diversos tipos de violencias es preciso reconsiderar qué es lo que permite el reconocimiento y respeto de la dignidad humana como principio universal, lo cual depende de las condiciones territoriales estrechas, esto es, de la vinculación de los derechos con la ciudadanía. Si bien, esta idea no está del todo expresada en el reclamo de una ley cuya aplicación dependa de un poder reorganizado territorialmente, sí se opone a la territorialización asociada con el país que le cobijaba.

Lo que está dado por supuesto en esta afirmación es la referencia que Arendt hace a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* –como fruto de la Revolución Francesa– fue promulgada en 1789 y que estaba vigente en los años que atravesaron las dos guerras mundiales; es decir, que esta era la Ley que defendía la dignidad humana y que resultó insuficiente para proteger a la masa de gente concentrada en los campos, así como la masa de expulsados en tiempos de Totalitarismo.

La crítica tiene que ver, sobre todo, con el cuestionamiento indirecto acerca de la soberanía del Estado, ya que ésta determinaba el reconocimiento de los derechos a quienes eran considerados ciudadanos. Esto significa que bastaba con retirar la ciudadanía a los indeseados para que sus derechos y la protección de su dignidad fueran suspendidos. Dicha limitación está fundamentada en la Declaración, en cuyo preámbulo manifiesta que los derechos tienen como propósito atender y respetar las reclamaciones de los ciudadanos cuando sus derechos hayan sido suprimidos o violentados. Sin embargo, lo anterior sólo es posible si el ciudadano es reconocido como tal por una asociación política que tenga por fin la garantía de sus derechos naturales.

En el tercer artículo comenta que: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane expresamente de ella”,⁸ por lo que es la nación amparada por una constitución la que determina la ciudadanización y protección de los seres humanos. Si la Ley y la Constitución niegan la ciudadanía a la masa de individuos indeseables, entonces sus derechos naturales les serán negados, y así, su dignidad franqueada.

Como podemos ver, este artículo pone los límites en el ejercicio de los derechos a los denominados apátridas, individuos privados de ciudadanía y que carecen de atributos salvo su pertenencia a la especie humana. Si bien, su cuestionamiento no va directamente a la asignación de derechos a los seres humanos, sí se dirige al criterio naturalista e individualista con el que se asignan y que termina reduciendo su aplicación a los aspectos meramente nacionales. Si los derechos del hombre fueron concebidos como inalienables, es decir, autónomos e independientes de todos los gobiernos, entonces debieron representar o ejercerse a favor de los apátridas ya que carecían de un gobierno y se hallaban desposeídos de una institución política que los defendiera.

La paradoja de la declaración de los derechos del hombre consistió en que se construyeron con base en una noción abstracta de ser humano asociado y, cuando se intentó aplicar en casos concretos, los individuos apátridas ya no cumplían más con esa perspectiva de lo humano.

Los apátridas al ser desposeídos del estado-nación y privados de sus derechos enfrentaron dos pérdidas. La primera, consistió en la residencia, es decir, en el arraigo,

8 Lynn Hunt, “Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano (1789),” en *La invención de los derechos humanos*, trad. Jordi Beltrán Ferrer (Barcelona: TusQuest editores, 2009), 230.

la comunidad y el entramado social en el que se nace, y en el que: “habían establecido para sí mismos un lugar diferenciado en el mundo”.⁹ La segunda, es la pérdida de la protección del gobierno, los tratados de reciprocidad y los acuerdos internacionales que garantizaban su estatuto jurídico en cualquier parte, por lo que ellos están desposeídos y arrojados de la humanidad.

Dicha condición pone en cuestión las prácticas tradicionales de remediar el problema del refugiado o del perseguido, el derecho al asilo deja de ser efectivo cuando las razones por las que son expulsados no se vinculan con alguna acción concreta e individual, no son expulsados por una opinión controvertida, por ejemplo; por ello no pueden ser acogidos como refugiados. Los motivos de su desplazamiento nada tienen que ver con la singularidad de los individuos, sino con una reducción de su existencia a los meros rasgos de nacimiento: “Los nuevos refugiados eran perseguidos no por lo que habían hecho o pensado, sino por lo que eran de forma inmutable: nacidos dentro del tipo inadecuado de raza”.¹⁰

Por lo anterior, la situación de los apátridas fue aún más grave que la de los delincuentes que, por ejemplo, se encuentran privados de su libertad, y que son apartados de la comunidad que les permite mostrar quienes son a partir de su acción y discurso: “La privación fundamental de los derechos humanos se manifestó primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones”.¹¹

Desde la perspectiva de la violencia estructural el desplazamiento forzado se realizó afectando las necesidades identitarias por medio de las prácticas de segmentación y

9 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 416.

10 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 417.

11 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 420.

fragmentación de los grupos y familias judías, así como con la violencia directa que atacó la necesidad de libertad a través de la detención y expulsión. Galtung sostuvo que cuando el ser humano es concebido como *ello*, es decir, cuando le es retirado el reconocimiento de su humanidad, entonces está listo para infligirle cualquier violencia directa. Esta línea resulta nuevamente reveladora a la luz de la crítica de Arendt debido a que la autora asume que cuando le son retirados los derechos a los individuos apátridas se es despojado de su humanidad, ya que para ella sólo el que pertenece a una comunidad política puede considerarse propiamente humano: “Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante”.¹²

Podemos observar, entonces, que a Arendt no le preocupaba propiamente un derecho en particular, ni siquiera la enunciación específica de cada uno de los derechos como la propiedad, la libertad, la libre expresión, la felicidad; más bien, pretendió realizar una crítica filosófica acerca de los fundamentos de los derechos humanos, debido a que su fracaso ante la masa de expulsados consistió en una errónea interpretación de la existencia humana basada en una perspectiva naturalista abstracta de lo humano, por ello, sostiene que, “el mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez humana”.¹³ El ser reconocido como un individuo de una especie no garantizó jamás el reconocimiento y la igualdad. Únicamente la comunidad nos hace partícipes de la humanidad.

A propósito de esta afirmación Etienne Tassin sostiene que: “Si lo humano puede llamarse sagrado, no es seguramente en nombre de la vida, incluso humana; es en nombre del

12 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 425.

13 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 422.

derecho que convierte la vida (*zoé*) en existencia (*bios*), la oscuridad del ser privado en luz de la acción pública, y que cubre a los hombres con sus ropas de humanos”.¹⁴ Sólo el que es admitido dentro de una comunidad en la que puede actuar y discurrir puede considerarse miembro de la humanidad y dotado de derechos, mientras el reconocimiento no llegue como tal, serán convertidos en cuerpos desnudos privados de humanidad: “‘sin-derechos’, ‘sin-otros’, ‘sin-sí mismos’”.¹⁵

Esta es la razón por la cual Arendt considera primordial pensar en *el derecho a tener derechos*, que es el derecho de cada individuo de pertenecer a la humanidad, esto es, a una comunidad jurídica que se encargará de proteger sus derechos. La dignidad humana es, entonces, la condición de reconocimiento de la humanidad concreta en la pluralidad de seres singulares que *pueden* declarar sus derechos: “Cada existencia es una declaración, desde el momento en que es tomada en su dimensión política”.¹⁶ Y, a quienes se les quita la posibilidad de *enunciarse* como portadores de derechos forman parte de un escándalo político, puesto que, de esa manera, el individuo ha perdido su lugar en la comunidad y, por lo tanto, su lugar en el mundo lo hemos vuelto superfluo.

Hasta aquí hemos mostrado cómo la supresión de los derechos del hombre y del ciudadano ha representado para la masa de expulsados y concentrados la misma negativa del reconocimiento de su humanidad, por lo que más allá del reclamo de los derechos particulares Arendt lleva al nivel de exigencia la necesidad de pensar en un derecho originario que imposibilite la reducción de los seres

14 Etienne Tassin, “El hombre sin cualidad,” *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* no. 2 (2004): 137.

15 Tassin, “El hombre sin cualidad,” 137.

16 Tassin, “El hombre sin cualidad,” 133.

humanos a seres sin cualidad. A continuación, analizaremos las interpretaciones de la expresión *el derecho a tener derechos* como condición esencial para la enunciación y cumplimiento de los derechos humanos.

Tras el enigma de, *el derecho a tener derechos*: lecturas y cuestionamientos

La expresión arendtiana *el derecho a tener derechos*, ha merecido diversos análisis y comparaciones con Kant debido a la fundamentación del derecho al asilo o a la hospitalidad. La sentencia de Arendt sostiene que tras la experiencia de los apátridas:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la situación política global.¹⁷

La interpretación es relativamente sencilla, quienes carezcan de un espacio común que dé reconocimiento a su singularidad política están siendo privados del uso de los derechos humanos. En contraparte, sólo quien es admitido dentro de la humanidad puede ser sujeto de derechos. De ese modo, la única manera de reconocer los derechos de los apátridas es que se hubiera mantenido intacto su derecho a pertenecer a una comunidad política, en la que se garantizan las necesidades de supervivencia que son su bienestar, identidad y libertad. Arendt observa que, incluso, la decisión final en los campos de exterminio sólo fue posible en la medida en que el judío fuera considerado como absolutamente superfluo, sin valor, al grado de que

¹⁷ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 420.

nadie reclamaría por él o ella, es decir, que únicamente los individuos deshumanizados, segmentados, desocializados y fragmentados de su comunidad podrían ser innecesarios para el mundo.

A pesar de la sencilla argumentación de Arendt esta enunciación no ha dejado de producir inquietudes, ¿a qué se refería Arendt con el doble uso de la palabra ‘derecho’? Seyla Benhabib¹⁸ ha sostenido que la doble acepción se debe a que la sentencia tiene un carácter moral, el ‘derecho’ en la primera parte de la expresión alude al sentido del *deber*, la obligación de reconocer la humanidad en el individuo, se trata del derecho como membresía o el derecho a la comunidad, y de actuar en concordancia con ese reconocimiento. Mientras que la segunda acepción se trata ya del uso jurídico-civil que establece derechos y obligaciones entre los miembros de una comunidad: “En el lenguaje arendtiano, el derecho de humanidad nos autoriza a convertirnos en un miembro de la sociedad civil de tal modo que nos corresponden derechos jurídicos-civiles”.¹⁹ Benhabib sostiene que el derecho a la humanidad se traduce como el derecho a la hospitalidad o al asilo, a ser recibido y tratado como agente de derechos y evitar su vulneración, así, se comprende que el derecho a tener derechos nada tiene que ver con la posesión de tierras o el territorio específico, ya que, el espacio para la comunidad política emerge de las relaciones e intercambios discursivos.

Etienne Tassin también ha interpretado la declaración en términos de asilo, sigue la línea de la pertenencia a la humanidad salvo que él la explora a partir de la condición identitaria. Arendt ha afirmado que: “no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por

18 Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos* (Barcelona: Gedisa, 2005).

19 Benhabib, *Los derechos de los otros*, 52.

la fuerza de nuestras decisiones de concedernos derechos iguales”.²⁰ A partir de ello, Tassin explora la idea de que el derecho a la humanidad es recibido desde la declaración jurídica, es decir, en que hemos sido admitidos como agentes de derechos: “En el acto de declaración los hombres transponen su humanidad de hecho en una humanidad de derecho, transforman a los miembros de la especie en una pluralidad de agentes singulares, libres e iguales, y se instituyen a quienes cada uno le debe reconocimiento”.²¹

Lo anterior, significa que la singularidad humana se hace patente únicamente en los espacios de la comunidad política, pero si no se instituye su derecho a pertenecer y ser reconocido en ella el resultado es la degradación de lo humano a los rasgos meramente biológicos, una reducción a los rasgos recibidos en el nacimiento que aquí hemos concebido como mismidad. El derecho al asilo permitiría los espacios de visibilidad e iluminación de grupos exiliados, deportados o de paso para la conformación de nuevas comunidades, derechos de tránsito o temporarios que reconozcan la humanidad moral y jurídica de la persona.

Por otra parte, Seyla Benhabib señala que la limitante de la interpretación de Arendt fue la de asociar la garantía de los derechos humanos con la nacionalidad, pero en la actualidad, tras el establecimiento de los derechos de los refugiados y de los migrantes la expresión *el derecho a tener derechos* puede ser interpretado como la condición universal de persona, al margen de la ciudadanía nacional.²²

Las lecturas de Tassin y de Benhabib coinciden en la interpretación como derecho al asilo, tal apreciación es correcta en la medida en que la declaración corresponde con un periodo de expulsión de la nación de origen y con el

20 Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 436.

21 Tassin, “El hombre sin cualidad,” 131.

22 Benhabib, *Los derechos de los otros*, 58.

rechazo a su condición jurídica en los países de paso, así, es natural que el cuestionamiento de Arendt se concentre en las condiciones que hagan posible portar con las garantías del Estado, el reconocimiento de su personalidad jurídica. No obstante, en este artículo buscamos explorar otra interpretación, creemos que la expresión de Arendt, *el derecho a tener derechos* es susceptible de ser interpretado como el derecho humano a vivir en paz.

El derecho a tener derechos como el derecho humano a la Paz

Después de la nutrida discusión e incorporación de los derechos tras los acontecimientos del siglo XX, afloró la necesidad de establecer el debate en torno a nuevos derechos basados en la solidaridad humana, sobre todo, en aquellos países en los que la guerra había golpeado más y se volvía urgente incorporar derechos para la promoción y legislación de la hermandad entre naciones.²³ Surgieron, entonces, los derechos de tercera generación o de Solidaridad que, según afirma Nicolás Angulo Sánchez, completan la tríada defendida por la revolución francesa en el lema “Libertad, Igualdad y Fraternidad”, en ese caso, los Derechos Humanos de Solidaridad representan el compromiso con la Fraternidad entre personas, pueblos y naciones, entre ellos está el Derecho Humano a la Paz, que como vimos se ha debatido ampliamente.

Los derechos de tercera generación o también llamados emergentes responden a la pregunta acerca de las condiciones para el disfrute de los derechos humanos, cuya discusión se centró en el desarrollo de los individuos en un ambiente adecuado. De acuerdo con Nicolás Angulo: “todo individuo debe estar en condiciones de ejercer y de disfrutar

²³ Véase Diego Uribe Vargas, *El derecho a la paz* (Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1996).

de todos los derechos humanos y libertades fundamentales y debe estar en condiciones de desarrollar al máximo sus capacidades y sentirse libre y digno de sí mismo”.²⁴ Las condiciones de las que habla son precisamente las relativas a los medios pacíficos que permiten erigir la paz.

El debate en torno al derecho a vivir en paz se promovió a partir de que los derechos humanos tenían el compromiso de garantizar la paz, el problema es que existía una forma jurídica que los reconociera. Además, mientras la paz fuera pensada en términos negativos, plantearla como derecho era un asunto relativamente sencillo, todas las naciones tienen el derecho de vivir sin conflictos bélicos. Sin embargo, si la interpretación de la paz no se reduce a la guerra, entonces la difusión y consecución del derecho a la paz se vuelve más complejo, sobre todo considerando que las violencias estructurales están invisibilizadas por la cultura.

En este punto es preciso insistir que la paz debe ser interpretada como un *proceso* en el que participamos todos los que deseamos vivir en armonía, para así promover la satisfacción de las necesidades humanas. En teoría, los derechos humanos de primera y segunda generación han intentado, precisamente, garantizar la satisfacción de dichas necesidades. Mientras que los primeros establecen los derechos de los individuos los segundos están dirigidos a favorecer lo colectivo, de ahí que se centren en los derechos económicos y sociales.

El problema consiste, justamente, en que no hay forma de garantizar la no vulneración de esos derechos mediante prácticas de soberanía nacional, como es el caso del derecho

24 Nicolás Angulo Sánchez, “Paz, desarrollo y derechos humanos de Tercera generación,” en *Estudios sobre el derecho humano a la paz*, dirs. Carmelo Faleh Pérez y Carlos Villán Durán (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010), 89.

al asilo que es admitido en el derecho internacional, ante el cual los países se reservan el derecho de reivindicar su soberanía, creando, por tanto, masas de apátridas carentes de derechos. Entonces, ¿cómo promovemos la satisfacción de las necesidades humanas como derecho humano?²⁵ Este es precisamente el posicionamiento de Arendt frente a los derechos del hombre y ciudadano, si no existe un ‘derecho’ o normativa que garantice el reconocimiento de la personería, los derechos humanos fracasarán.

La apelación al derecho a la paz cuya titularidad recae tanto en las personas como en los pueblos, intenta mostrar que la paz es el requerimiento fundamental para la aplicación eficaz de los derechos humanos, a decir de Adam Lopatka: “La paz debe ser algo más que la paz de los cementerios, debe ser una paz en la que la personalidad y la dignidad del hombre puedan desarrollarse y florecer”.²⁶ La paz, entonces, es un proceso a través del cual se hace frente a las violencias estructurales para garantizar el reconocimiento de la personalidad jurídica que responda ante cualquier supresión del aparecer público.

La personalidad pública, como expresión de singularización, requiere de estatutos e instituciones que garanticen su aparición pública ya que, incluso, en casos de estados de opresión, si se mantiene intacto el derecho a la humanidad, es posible resistir o afrontar para buscar la refundación política, ante esta situación, el Artículo 5 de la declaración de Bilbao enuncia precisamente el derecho a resistir la opresión de los regímenes totalitarios, por lo

²⁵ Véase Ana Rubio, ed., *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz* (Granada: Universidad de Granada, 1993), 144.

²⁶ Adam Lopatka, “El derecho a vivir en paz como un derecho humano,” en *La Protección internacional de los derechos del hombre: balance y perspectivas*, Jorge Carpizo et al. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), 139. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/908/7.pdf>.

que parte de las condiciones para la construcción de paz consisten en la prohibición de la incitación a la violencia y la glorificación de sus instrumentos en discursos de opresión, salvación o redención de la humanidad.

Reinterpretamos, entonces, el ‘derecho’, en la primera parte de la expresión arendtiana, como el derecho humano a vivir en paz, lo cual debe ser enunciado como una norma o deber para la consecución de los otros derechos. Sabemos que la conflictividad es propia del ser humano y que ninguna persona disfruta vivir en situaciones de conflicto, por ello, aun si carecemos de las competencias para afrontar conflictos, es evidente que intentamos restituir el orden, incluso cuando la opción es la violencia, con esto sostenemos que, por encima de la violencia está el deseo intrínseco de resolver los conflictos, por lo que, el derecho humano a la paz se fundamenta en la capacidad humana para la resolución de conflictos por vías pacíficas. Con Arendt, sostenemos que la violencia no genera paz, por el contrario, la arrebatada; así que resulta absurdo promover sus usos cuando los medios pacíficos o alternativos posibilitan más el acercamiento a la convivencia armónica.

Dicho esto, el derecho humano a vivir en paz pone las condiciones para no padecer violencia, pero también las normas para no cometerla. Cuando Arendt argumenta que la negación de los derechos humanos no destruye tanto el derecho a la libertad como el derecho a la comunidad, esto es, a la realización de la humanidad de cada uno en acto y palabra, acción y opinión, ella está señalando que el derecho humano a la paz es el derecho a transformar conflictos por medios pacíficos como: el acuerdo, la amistad política, la promesa, la verdad, la ternura, entre otros.

El espacio público construido a partir de la diversidad de voces y acciones trastoca el poder como dominación

debido a que el poder contenido en una sola persona, en un solo grupo, se convierte en la puerta de acceso a la supresión de la paz. A decir de Nicolás López Calera: “toda actuación o medida que contribuya a *evitar cualquier clase de concentración de poder* será positiva para la paz”.²⁷ La paz es un asunto de pluralidad, en contraposición, no es el derecho del individuo a vivir en paz resguardado en su cómoda intimidad, sino el derecho de la pluralidad de los seres humanos de ejercer juntos su derecho a vivir en armonía, contribuyendo al pleno reconocimiento legal y efectivo de la personería.

Por ello, el derecho a la paz es tanto individual como colectivo debido a que reconoce tanto el derecho de la persona como el del grupo o la comunidad a la que pertenece. Es un derecho espontáneo y, aunque necesario para la realización de los otros derechos, se trata más bien del derecho más importante para la protección de la Humanidad.

Se entiende, entonces, que comprometerse con el derecho a la paz requiere del reconocimiento efectivo de los compromisos por la paz. A nivel de comunidad o estado: el compromiso consistirá en controlar cualquier indicio de propagación de odio o de intereses mezquinos que promuevan la práctica del colonialismo, racismo, totalitarismo, etcétera, es decir, estar atentos contra el brote de violencia cultural, lo cual se enuncia en el Artículo 5º ya señalado, al igual que en el Artículo 7º, en el que se sostiene que: “las personas y los pueblos tienen derecho a ser protegidos contra cualquier forma de violencia cultural. Con este fin las personas deben gozar plenamente de sus

27 Nicolás María López Calera, “Vivir en paz: paz y derechos humanos,” en *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*, ed. Ana Rubio (Granada: Universidad de Granada, 1993), 167.

libertades de pensamiento, conciencia, expresión y religión (...)²⁸

En cuanto a los individuos, estos estarán en derecho de abstenerse de participar en cualquier práctica que promueva y legitime la violencia o la guerra; podrán rehusarse a participar en operaciones militares, a pertenecer a grupos afines a la milicia, a colaborar con su gobierno en ocupaciones ilegales o en actos que él considere que afectan la convivencia pacífica de su comunidad de acuerdo con lo contenido en el Artículo 4º, el cual eleva a nivel de Derecho la opción de la Desobediencia y la Objeción de conciencia frente a acciones de violencia y pro belicismo tanto militar como en la tecnología de armamento. Nuevamente apela a la no glorificación de los discursos bélicos o de violencias culturales.

Independientemente de estas conceptualizaciones, en la declaración arendtiana se entiende la paz como un proceso permanente, debido a que *el derecho a tener derechos* involucra una correlación en la que se indica que para la realización de los derechos humanos se requiere del reconocimiento del *derecho* de todo ser humano y de la comunidad a vivir en paz, pero, también, que la paz se conserva y se promueve a través de los derechos de primera y segunda generación. Nuevamente con Nicolás López: “la paz como situación social e incluso como proceso social depende del reconocimiento, de la tutela y, sobre todo, de la efectiva realización, de los derechos humanos”.²⁹ En ese sentido, el derecho a la paz contribuye a la configuración de la cultura de paz basada, principalmente, en la neutralización de la violencia.

28 “‘Declaración de Bilbao’ sobre el Derecho Humano a la Paz,” en *Estudios sobre el derecho humano a la paz*, dirs. Carmelo Faleh Pérez y Carlos Villán Durán (Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010), 358.

29 López Calera, “Vivir en paz: paz y derechos humanos,” 159.

Conclusiones

El sustento filosófico de la enunciación de los derechos humanos en sus diferentes etapas se ha hecho más explícito en la medida en que el concepto medular manejado a nivel de presupuesto en el Preámbulo de la Declaración Universal, a saber, la paz, exigió un desarrollo de mayor profundidad no sólo en su definición como puede observarse en el avance de la conceptualización de la paz positiva, sino en las condiciones o requerimientos para el cumplimiento de dicho presupuesto. Por ello, como valor esencial ascendió al nivel de derecho pues con ello hace posible el ejercicio pleno de los Derechos Humanos.

Como afirmamos a lo largo del artículo, la paz se convierte en principio y fin de los Derechos Humanos en la medida en que ella hace posible el ambiente *para* que los derechos sean aplicados y respetados. Ante la certeza de que las condiciones de violencia y guerra promueven y justifican la vulneración de los Derechos Humanos, la paz como derecho se vuelve la condición *sine qua non* y *per quam* es posible la pacificación.

Dicho lo anterior, reinterpretamos la expresión arendtiana *el derecho a tener derechos* como la fórmula filosófica que reclama dicho ascenso de la paz a su enunciación jurídica. Lo anterior se sustenta en la crítica a los Derechos del Hombre, a la valoración de la singularización humana y sus condiciones de aparición, así como a la apuesta por el intercambio de acciones y discursos que caracterizan la política de Hannah Arendt. Por lo tanto, el “Derecho” que corresponde a la primera parte de la expresión remite al derecho humano a la paz como el requerimiento para el cumplimiento de los derechos particulares que no pueden ejercerse en ambientes de violencia, por lo que, sin ese Derecho esencial es imposible la construcción de paces,

ya que únicamente la paz sostenida por medios pacíficos permite el reconocimiento y ejercicio de todos los derechos humanos.

El derecho a tener derecho interpretado en el contexto de su enunciación fue el reclamo del reconocimiento de su humanidad al margen de la fría abstracción de la mismidad, de ser reconocida por tener el mismo derecho a realizarse íntegramente, y esto a través de la libertad y la espontaneidad de sus acciones, sin el riesgo de la individualización y el odio; es decir, se trata de ser persona y no sólo un paria, apátrida, migrante o mero desperdicio humano.

Referencias

Angulo Sánchez, Nicolás. “Paz, desarrollo y derechos humanos de Tercera generación”. En *Estudios sobre el derecho humano a la paz*, dirigido por Carmelo Faleh Pérez y Carlos Villán Durán, 89-109. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa, 2002.

Benhabib, Seyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.

Carpizo, Jorge, Enrique Álvarez del Castillo, Héctor Fix-Zamudio, Héctor Gross Espiell, Alexander Ch. Kiss, Adam Lopatka, A. H. Robertson et al. *La Protección internacional de los derechos del hombre: balance y perspectivas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/id/908>.

“Declaración de Bilbao’ sobre el Derecho Humano a la Paz”. En *Estudios sobre el derecho humano a la paz*, dirigido por Carmelo Faleh Pérez y Carlos Villán Durán, 347-367. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010.

Faleh Pérez, Carmelo y Carlos Villán Durán, directores. *El derecho humano a la paz y la (in)seguridad humana. Contribuciones atlánticas*. Luarca: Asociación Española para el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, 2017.

_____. *Estudios sobre el derecho humano a la paz*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2010.

Farah Gebara, Mauricio. *No más víctimas inocentes: los derechos humanos y la paz*. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 2013.

Galtung, Johan. “Is peaceful research possible? On the methodology of Peace Research”. *Transcend.org*, July 1, 2019. Disponible en: <https://www.transcend.org/tms/2019/07/is-peaceful-research-possible-on-the-methodology-of-peace-research/>.

_____. *Peace by Peaceful Means: Peace and conflict, development and civilization*. Oslo: International Peace Research Institute, 1996.

Hunt, Lynn. “Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)”. En *La invención de los derechos humanos*, 229-241. Traducido por Jordi Beltrán Ferrer. Barcelona: TusQuest editores, 2009.

_____. *La invención de los derechos humanos*. Traducido por Jordi Beltrán Ferrer Barcelona: TusQuest editores, 2009.

Lopatka, Adam. “El derecho a vivir en paz como un derecho humano”. En *La Protección internacional de los derechos del hombre: balance y perspectivas*, 133-144, por Jorge Carpizo et al. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/908/7.pdf>.

López Calera, Nicolás María. “Vivir en paz: paz y derechos humanos”. En *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz*, editado por Ana Rubio, 159-167. Granada: Universidad de Granada, 1993.

Mayor Zaragoza, Federico, Carmelo Faleh Pérez, Carlos Villán Durán, Mikel Mancisidor y Cristina Linaje. *Hacia la Paz desde los Derechos Humanos. Reflexiones sobre el Derecho Humano a la Paz*. Euskadi: UNESCO Etxea, 2009.

Naciones Unidas. “La Declaración Universal de Derechos Humanos”. Consultado Noviembre 23, 2020. <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

Rubio, Ana, ed. *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*. Granada: Universidad de Granada, 1993.

Tassin, Etienne. “El hombre sin cualidad”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* no. 2 (2004): 124-149.

UNESCO. “Constitución de la UNESCO”. Consultado Noviembre 23, 2020. http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

Uribe Vargas, Diego. *El derecho a la paz*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1996.

Villán Durán, Carlos. “El derecho humano a la paz”. *Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal* 2, (2014): 10-42. <https://doi.org/10.12804/anidip02.01.2014.01>.

_____. “Luces y sombras en el proceso de codificación internacional del Derecho Humano a la Paz”. En *El derecho humano a la paz y la (in)seguridad humana. Contribuciones atlánticas*, dirigido por Carmelo Faleh Pérez y Carlos Villán Durán, 21-36. Luarca: Asociación Española para el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, 2017.