

EL HOMBRE SIN CUALIDAD

Etienne Tassin*

Traducción de Amalia Boyer

1 LA ABSTRACTA DESNUDEZ DE UN SER NADA MAS QUE HUMANO O EL DERECHO A TENER DERECHOS

El mundo no vio nada sagrado en la abstracta desnudez de un ser humano.

H. Arendt¹

I

¿Se combate por otra cosa que no sean los derechos? Se lucha por la igualdad, por la justicia, por la libertad, son derechos que se reivindican, se reclama lo que se le debe a uno. Si se está del lado de aquellos que están “sin” –sin papeles, sin alojamiento, sin trabajo, etc.– es que los “sin” no solo están privados de identidad, de domicilio, de ingresos –lo que apela a nuestra generosidad o a nuestro sentimiento humanitario, sino también desposeídos de los derechos que los hacen nuestros semejantes, sustraídos a la humanidad– lo que impone una actitud política: la acción militante por el reconocimiento de derechos, que es la reinscripción de los excluidos en el seno de una comunidad de seres humanos.

Ya que no es, por una parte, solo mi generosidad o el sufrimiento que me inflige el espectáculo de la desolación de los excluidos, los que dan un sentido a mi combate por el reconocimiento de sus de-

* Universidad París 7.

¹ H. Arendt, *L'Impérialisme*. Segunda parte de *The Origins of Totalitarianism*, 1958, trad. M. Leiris, Paris, Fayard, 1982, p. 287.

rechos, ni los que sabrían justificarlo (aunque ello constituya para mí el motivo de mi rebelión y de mi compromiso). Lo que hace que esta lucha tenga un sentido, eminentemente político, es la última herida que se le ha hecho a seres humanos a quienes se les niega el derecho a ser humanos, es decir, miembros de una comunidad política.

Porque no es, por otra parte, el solo hecho de pertenecer a la especie humana lo que hace de un ser un humano, sino el derecho que tiene de nombrarse como tal por el hecho de pertenecer a una comunidad, su derecho fundamental de ser ciudadano de un Estado, de disponer de derechos elementales que tienen los miembros de una comunidad política dada, en resumen, su *derecho a tener derechos*.

Privar a los individuos de derechos elementales que se reconocen a los miembros de una comunidad política, es, con los bienes que así se les niegan, y los peligros a los cuales se les expone, privarlos del derecho de pretender a esos derechos, del derecho a ser reconocidos como sujetos de derechos, es decir, como seres humanos. “La gran desgracia de los sin-derechos, escribe Hanna Arendt, no es el estar privados de la vida, de la libertad y de la búsqueda de la felicidad, o de la igualdad ante la ley, y de la libertad de opinión ... sino el cesar de pertenecer a una comunidad sin más. Su tara no es no ser iguales ante la ley sino que para ellos no existe ley alguna ...²”.

Fuera de la ley, el “sin-derechos” lo está, no por infracción como el criminal, sino por exclusión del orden del derecho. Estar excluido del orden del derecho, es estarlo de la comunidad que rige ese derecho; estar excluido de esta comunidad humana particular, es estarlo también del mundo común de los hombres. Quien no pertenece a *una* comunidad política humana, no pertenece a *la* comunidad de los hombres, a la humanidad; quien no es de *un* mundo, no es ya *del* mundo, ni en consecuencia, de este mundo. Los “sin-derechos” son muertos vivientes: inhumanos e inmundos. Ya sea que yerren sin

2 H. Arendt, *L'Impérialisme*, Op. Cit., p. 280.

domicilio fijo en las ciudades indiferentes a su indigencia, o en las selvas impenetrables en donde luchas fraticidas los han condenado a perderse, la comunidad de los hombres ya no reconoce en ellos a semejantes, el mundo ya no es para ellos una vivienda: se volvieron apátridas.

El mundo es para los mortales una vivienda solo si los acoge y si los reconoce en él: solo si es una “patria”, es decir, una comunidad de acogida estructurada y garantizada por el derecho, un remanso político y no solamente un consuelo cultural o moral. La comunidad cultural me asegura *de hecho* encontrar otros seres idénticos a mí, susceptibles de recogerme y albergarme debido a nuestra fidelidad común a valores o símbolos: ella no me garantiza *por derecho* el ser igual a los otros. Y ninguna caridad, así sea compasiva y necesaria, hará las veces del derecho. Si la miseria del otro hace que yo le tenga que estar agradecido, no hace de él mi semejante: socorrerlo lo alivia y me honra, pero no le restituye su humanidad perdida ni el mundo en el cual ya no está. La solidaridad cultural y la cortesía moral que nos unen forman un lazo humano en el sentido antropológico; no constituirán jamás un lazo humano en el sentido político.

La humanidad de los hombres no tiene otro fundamento que el derecho que se reconocen —a través de las instituciones políticas que reglamentan su vida común— de tener derechos y de exigir que se les honre. Estar privado de dicho derecho, es ser apátrida. Un ser que ya no es de ninguna comunidad política, a quien su patria de procedencia como los estados a los cuales él pide la hospitalidad, le rechazan el asilo, está muerto para los hombres y para su mundo. El derecho fundamental, que es la condición de todos los derechos, es el derecho de asilo que es como el nombre propio del derecho a tener derechos; lo que “significa: vivir en una estructura en donde uno es juzgado en función de sus actos y de sus opiniones³”, pertenecer a una comunidad política que reconozca y garantice mi exis-

3 H. Arendt, *Ibid.*, p. 281.

tencia de ser humano debido a mis acciones y mis palabras, no de mi sola identidad cultural o de mi sola subjetividad moral.

Tal sería el sentido de los “derechos del hombre”, descubierto en la falta de humanidad que tiene la privación de todo derecho político: “Estar privado de los derechos del hombre, es primero y ante todo estar privado de un lugar en el mundo que vuelve las opiniones significativas y las acciones eficaces⁴”. Es volverse “superfluo” para el mundo de los hombres, existencia vuelta inútil, indiferente, insignificante. Si el apátrida es la figura extrema del sin-derechos, también designa el lugar que tienden a ocupar aquellos cuyos derechos son negados en el seno de nuestras sociedades: derecho al asilo y al reconocimiento cívico y político, derecho a los “papeles”, al alojamiento, etc. Que una sociedad pueda vivir soportando a los “sin-derechos” en su seno, peor aún, generándolos, significa que ella ha renunciado al derecho a tener derechos, es decir a la dignidad humana: en ella empieza a regarse la desolación que es la destrucción del mundo común. No vive solamente en la mentira –¿qué sociedad lo ignora?– sino en la ilusión: para ella, “política” ya solo significa obligación y necesidad, fuerza y dominación, en vez de ser el nombre de la dignidad humana cuyo derecho es el garante, y la acción concertada, la epifanía.

II

¿Cuál es el contenido concreto de este raro y paradójico derecho a tener derechos? ¿Y cuál es el sentido de esta dignidad humana que se confunde con un derecho pero se pierde cuando se está desposeído de él?

Se ha dicho y repetido⁵ que el hombre, a quien la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano confiere derechos,

4 H. Arendt. *Ibid.*, p. 281.

5 Edmund Burke el primero, *Réflexions sur la Révolution française* (1790), Paris, Hachette - Pluriel, 1989; Joseph de Maestre en el siguiente, *Considerations sur la France* (1797), Paris, PUF, 1989; o también Marx de otra manera, *La Question juive* (1843), Paris, UGE, 1968.

no es sino una abstracción formal consagrada a una antinomia insoluble: o bien, este hombre es tomado anteriormente a cualquier institución política, en una especie de estado natural, y los derechos llamados del hombre no son entonces del ciudadano: porque este hombre abstraído de toda comunidad particular no existe en sí mismo en ninguna parte, ya que toda existencia humana es una existencia social desplegada en el seno de una comunidad determinada, regida por leyes aunque sean implícitas; o bien, este hombre es considerado según sus determinaciones sociales, resultantes de la comunidad histórica a la cual él pertenece: es entonces ciudadano de un Estado, tiene derechos por este concepto, y dichos derechos debidos a su ciudadanía no son los derechos del hombre en general, sino derechos de ciudadanos sometidos a un Estado particular. Esta antinomia ha llevado, ya sea a interpretar la Declaración de manera individualista y liberal: los derechos del hombre serían los del individuo particular que él puede oponer, en razón de su libertad fundamental, a la potencia hegemónica del Estado; ya sea a negar cualquier validez política a los Derechos del Hombre, pura ficción especulativa que la arrogancia de los poderes pisotea cada día.

Sin duda las dos tesis y las consecuencias que se sacan, porque oponen el hombre y el ciudadano, se ciegan sobre el sentido político de la Declaración y el significado político de la dignidad humana. Es también que desconocen esta otra paradoja que puso en evidencia Arendt al señalar que la pérdida total de derechos, que afectó a los apátridas de entre las dos guerras⁶, reveló que los derechos del hombre y del ciudadano solo tienen consistencia por un derecho más fundamental a tener derechos. Esa paradoja de un derecho a los derechos supera la antinomia sobre la cual se afincan las críticas de los derechos del hombre y hace aparecer la dimensión propiamente política de la humanidad de los seres.

6 "La primera pérdida que los "sin-derechos" padecieron fue la pérdida de su residencia, lo que quería decir la pérdida de toda la trama social en la cual habían nacido y se habían construido un lugar distinto en el mundo. ... La segunda pérdida que los sin-derechos padecieron fue la de la protección de un gobierno, lo que implicaba no solamente la pérdida de su estatuto jurídico en su propio país, sino en todos los países". H. Arendt, *Ibid.*, p. 276-277.

Porque, hay que convenir, ¡nada es más paradójico que el derecho a tener derechos! Por tanto esa paradoja está suscitada por otras: la paradoja de la Declaración. Los hombres en efecto, tienen derechos solo porque así lo decidieron. Lo que importa no es el acuerdo por el cual convinieron⁷: no es el carácter convencional de los derechos lo que debe pararnos aquí. Lo que importa es que los derechos están declarados. No existen por ellos mismos sino sólo en virtud de un acto declaratorio que les confiere inmediatamente una realidad común. No hay derechos sin declaración de derechos. Pero este origen declaratorio, si sustrae el derecho a la ficción de un dato, de una humanidad natural que hubiera sido suficiente descifrar, parece condenar enseguida el derecho al artificio de una convención contingente, o a lo arbitrario de una voluntad decisoria. No se escapa a la ficción metafísica de una “naturaleza humana” sino para caer, parece, en la ficción jurídica de un sujeto de derecho idéntico en todo lugar y siempre. A no ser que se vea en esta declaración solo un acto de fuerza impuesto por una potencia política (golpe de fuerza del Tercer-Estado, por ejemplo), y a la que se le quitó de antemano toda pretensión a la universalidad. ¿Cómo comprender que los derechos son del hombre cuando sólo son tales en virtud de una declaración? Paradoja que se duplica si prestamos atención al hecho de que los hombres son a la vez los que declaran los derechos y a quienes se les atribuyen los derechos declarados. Los hombres declaran, en un momento de su historia (julio de 1776, agosto de 1789, 1948, etc.), que son –por derecho– portadores de derechos, y enuncian cuales son.

El mejor testimonio de que esta declaración no tiene nada de arbitrario lo ofrece la siguiente formulación de Thomas Jefferson en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos: “Tenemos como evidentes las verdades siguientes: todos los hombres son creados iguales; están dotados por el Creador de ciertos derechos inaliena-

7 Acuerdos que fueron obtenidos con gran dificultad si se juzga por la suma de distintas propuestas y las discusiones a las que dieron lugar tanto en Estados Unidos en 1776 como en Francia en 1789. Cf. Los textos reunidos por S. Rials en *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Hachette - Pluriel, 1988.

bles...". Sorprendente paradoja en efecto, que Jefferson utiliza a propósito: pues o bien esos derechos constituyen verdades evidentes en sí mismas y entonces es inútil declarar que se les reconoce así: o es importante declarar que esos derechos son verdades, pero es entonces porque no aparecían como verdades evidentes por ellas mismas. ¿Por qué verdades evidentes deben ser declaradas evidentes? ¿Es porque no es suficiente para la verdad ser verdadera para que sea tomada como tal, o porque no es suficiente para los hombres que la verdad sea verdadera para reconocerla como tal? Hay que declarar de nuevo su fidelidad, que es un reconocimiento, y proclamar un reconocimiento que valga como aprobación, que comprueba políticamente una verdad que quedaría como letra muerta, si solo valiera para el espíritu. La verdad solo es verdadera para aquellos que se la apropian, que la hacen suya. Pero es también porque en materia política la evidencia siempre es lo que los hombres juntos deciden que sea. No hay norma elevada por encima de lo arbitrario de los hombres, que no tenga políticamente hablando, valor de norma si los hombres mismos no la elevan a esta dignidad. La evidencia misma está instituida, e instituida en su evidencia. Solo puede imponerse a los hombres lo que ellos reconocen mediante un acto solemne como una autoridad respetable.

El acto de declarar instituye solemnemente el orden del derecho, transpone una evidencia factual, pero imperceptible en su significado político, en una evidencia instituida políticamente, reconocida y en consecuencia políticamente pertinente. La medida de las acciones humanas no les viene de otra parte. Los hombres solo tienen que respetarse a ellos mismos, pero no hay un mayor objeto de respeto. Porque dicho respeto no les es impuesto sino por ellos mismos. En el acto de declaración los hombres transponen su humanidad de hecho en una humanidad de derecho, transforman los miembros de la especie en una pluralidad de agentes singulares, libres e iguales, y se instituye a quienes cada uno le debe reconocimiento. Exponiendo, "en una declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre", declarando admitir para todos y por siempre que los hombres son libres e iguales y deben serlo siempre, los

representantes del pueblo francés proclaman en realidad, así como los firmantes de las diferentes declaraciones de los Estados Americanos o los de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que la humanidad no es una circunstancia natural sino una institución política y, que les toca a los gobiernos de los Estados garantizar la humanidad de los seres humanos. Los derechos del hombre se apoyan en un derecho más fundamental que les es como una condición o un principio: el derecho a ser hombres, que es el derecho a tener derechos, es decir a ser reconocidos como miembros de una comunidad política y a encontrar asilo en la tierra, en el seno de una de esas comunidades. Dicho derecho está implícito en el principio de la declaración de los derechos; ésta la supone implícitamente como su condición.

Toda declaración reposa sobre un derecho que ella no puede declarar pero sin el cual no sabría declarar ningún derecho. Porque tal es la situación paradójica del derecho a tener derechos: el derecho que funda la declaración de los derechos del hombre no pertenece a los derechos declarados. Dicho derecho no está mencionado entre los derechos del hombre, siendo que en virtud de él es que esos derechos declarados pueden ser llamados como aquellos del hombre. El derecho a tener derechos no está incluido en el conjunto de los derechos debidos a los hombres: es su condición. Y es éste derecho el que confiere a los hombres su dignidad humana asegurándoles el reconocimiento político de su humanidad. La paradoja del derecho a tener derechos —que no es declarado en sí como uno de los derechos del hombre, pero que constituye el principio de una humanidad políticamente instituida en una pluralidad de seres singulares, libres e iguales, en el seno de comunidades reglamentadas por una “constitución de la libertad” (Arendt)— supera la antinomia del hombre y del ciudadano en la cual permanecían prisioneras las críticas conservadoras o marxistas. Pues hace valer que el hombre no existe nunca bajo la figura de solo individuo, fuera de su existencia social o política, ni tampoco bajo la de una humanidad unificada aunque fuese la de un “ser genérico” que se realiza en la emancipación social. Solo existen hombres (pluralidad); y en la medida en que existen

juntos (comunidad). Aún más: no hay otra humanidad sino aquella constituida por una pluralidad de seres que actúan en común acuerdo y unidos por una constitución de la libertad. En resumen, sólo hay humanidad en virtud de una declaración común que afirma tener ella misma como evidente esta verdad, que la humanidad está contenida enteramente en el derecho de cada ser a tener derechos, en el derecho a ser tratado como miembro de una comunidad de hombres. Tal es, por lo menos, la condición del hombre moderno, del hombre democrático, cuya existencia está ligada al reino del derecho.

III

El derecho a tener derechos es el derecho a ser hombres, al principio de los derechos del hombre. Los derechos llamados *del* hombre son sin duda alguna aquellos que él posee en virtud de la declaración: pero se apoyan en ese derecho principal en razón del cual los hombres pueden ser declarados detentores de derechos. En un sentido, cada hombre, desde que habla y actúa públicamente en el seno de una comunidad dada, declara sus derechos. Cada existencia es una declaración, desde el momento en que es tomada en su dimensión política. La existencia de los “sin-derechos” es un escándalo político: le quita a un ser humano su humanidad, lo priva de existencia política, le prohíbe actuar y hablar. Porque el derecho a tener derechos es el *derecho a actuar y a hablar*⁸.

Actuar y hablar son las dos actividades que definen la condición propiamente política de los hombres. Suponen un espacio público en donde la libertad de acción, y de palabra, pueden desplegarse a los ojos de todos, un espacio de apariencia en donde cada uno puede revelarse a sí mismo y a los otros, revelar quien es y tejer junto con los otros actores y locutores un lazo comunitario a través de una acción concertada. Actuar juntos, con los otros (y no solamente los

8 Cf. H. Arendt, *Ibid.*, p. 281.

unos contra los otros), tal es el contenido de un vivir-juntos político propicio para la realización de cada singularidad. Pues al mismo tiempo que se instaura un mundo común en el cual cada uno puede reconocerse, y en el seno del cual cada uno puede verse garantizar un lugar distinto, se teje un lazo político constitutivo del lazo humano propiamente dicho. El espacio público al que accede el ciudadano en pleno derecho –aquel a quien se le reconoce el derecho a tener derechos y cuyos derechos son respetados– es condición para la instauración de un mundo común. Y la comunidad de dicho mundo es indisociable de la pluralidad de las singularidades que lo perfilan.

Privando a un individuo de derechos cívicos, se le priva de su facultad de actuar y de hablar: se le priva del espacio público de apariencia en donde se pone de manifiesto su existencia con los otros; se le priva del mundo común que comparte con ellos en su calidad de ciudadano; se le priva del lazo humano que tramaba la acción concertada y la palabra pública, se le priva de su propia exposición al punto de sustraerlo a sí mismo tanto como a los otros. No es nada, inclusive a sus propios ojos, aquel que ya no es nada para la comunidad de los hombres. Ya no es ni siquiera el hombre aquel a quien se le niega el título de ciudadano, aquel a quien se le niega el derecho a tener derechos. Negado en su derecho a ser hombre, este hombre “sin” derechos es también un hombre sin cualidades ni títulos. Nada más que un hombre, él no es nada porque no se parece a nada. “Parece que un hombre que no es nada más que un hombre, ha perdido precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como su semejante⁹”. Derecho y semejanza son indisociables: sin derecho yo no tengo semejantes, sin ellos yo no tengo ningún derecho. Y porque no me parezco a nada, ya no soy más yo mismo, o por mí mismo.

Pues mi indeclinable *ipseidad*, esa singularidad que me hace distinto a cualquier otro, está ligada a mi condición de semejante. Ser semejante a los demás no es ser idéntico a ellos, es distinguirme de ellos. Los hombres que no son simplemente distintos de hecho, se

9 H. Arendt, *Ibid.*, p. 288.

distinguen exponiendo y afirmando quienes son. Pero sólo los semejantes pueden reconocerse y distinguirse, declarar su comunidad de derecho como condición de sus existencias distintas. Es instituyendo su similitud en el derecho que los hombres pueden ser libres de distinguirse por sus acciones y sus palabras. La *isonomía* (la igualdad de derecho de seres distintos) es la manera en que la “pluralidad paradójica de seres únicos¹⁰” puede formar una comunidad de seres libres e iguales. Y es ella la que ofrece a cada uno ser *quien* es exclusivamente, en vez de reducirse a *lo* que es. La *ipseidad* (*quien soy*) es diferente y más que la identidad (*lo que soy*). Si *lo que soy*, mi identidad, está ante todo determinada por las comunidades de cultura a las que pertenezco (familia, medio social, fe, cultura, profesión, club, etc.), mi *ipseidad*, o mi singularidad, en resumen *quien soy*, se revela en mis acciones, y mis palabras, en el seno de un espacio público de apariencia garantizado por las instituciones políticas y, suspendido en el reconocimiento de los derechos. Sólo la comunidad –propia-mente *política* ésta– de semejantes, la de seres declarados iguales y libres en el seno de un Estado, ofrece un espacio de aparición a las singularidades actuantes que, exponiéndose a sus pares se distinguen y, distinguiéndose por sus acciones y sus palabras, se revelan tanto a los demás como a ellos mismos.

El derecho a tener derechos es el derecho a actuar y a emitir una opinión, el derecho a distinguirse entre sus semejantes: es indisoluble tanto de la singularidad de los seres actuantes como del espacio público, sin el cual no sabría actuar. Que este espacio se derrumbe y con él el derecho, pero también la *ipseidad*. Que la acción o la palabra se prohíban, el espacio de apariencia sea denunciado en su principio, y con él la singularidad unida al derecho a actuar. El derecho a tener derechos no está ligado a lo que soy, a mi identidad, sino a quién soy, a mi *ipseidad*. Si soy apátrida, sigo siendo alemán o armenio, en mi corazón y por mi idioma, judío o musulmán por mi

¹⁰ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, Paris, Calmann - Lévy, 1983, p. 198. Sobre la distinción entre *quien soy* y *lo que soy*, cf. el capítulo V.

fe, etc.: si soy clandestino no dejo de ser de Malí, o jugador de ajedrez, o fresador, etc. Pero sin derechos, no solamente estoy privado del derecho a ser *lo* que soy, sino también del derecho a ser *quien* soy: privado del derecho a actuar y a hablar públicamente, a mi nombre propio de ciudadano, privado así del derecho a aparecer tanto ante los otros como ante mí, privado de la mirada tanto de los otros como de la mía, en resumen, privado de apariencia, de lugar en la comunidad de los hombres, de lugar en el mundo común, el “sin-derechos” está de inmediato privado de sí mismo; se le prohíbe la revelación porque se le prohíbe la exposición: hombre invisible, desaparecido del mundo de los hombres, y cuya condición es el sufrimiento e inclusive la existencia, no pertenece ya al mundo y no le importa ya a los hombres. Pero privado de visibilidad también lo es para él y es enviado a su propia oscuridad, pues de su ser privado, también se le priva. ¿Qué refugio ofrece una identidad que ya no se apoya en el derecho a actuar y a hablar, identidad impotente y muda? ¿A qué tinieblas es condenado aquel a quien se priva de espacio para aparición, aquel a quien se le rechaza la ley del espacio público?

Si el derecho a tener derechos está sujeto a la humanidad de cada ser, no lo está entonces al individuo considerado por oposición al poder público. Los derechos del hombre no son los del individuo, sino los de la pluralidad de seres singulares que actúan concertadamente en el seno de un mismo espacio público y, hay que agregar, en la medida de esta acción común. Pero ese derecho no está tampoco sujeto a la humanidad de cada ser en razón de su pertenencia a la especie humana, o a la humanidad. No hay “naturaleza” humana que nos haría de hecho, a todos, idénticos. Pues no hay humanidad alguna fuera de los sistemas sociales y políticos históricamente determinados. Si la humanidad ya no es una simple idea sino, a los ojos de nuestros contemporáneos, un “hecho irrefutable”, lo es una vez más en virtud del derecho: ha sido necesario el reconocimiento de “crímenes contra la humanidad” para que ese derecho fundamental a ser reconocido como miembro de la humanidad fuese declarado universalmente. Por más irrefutable que sea este hecho, tiene contenido y eficacia sólo en razón del respeto a los derechos del

hombre, que los hombres no cesan de declarar como obligación de la humanidad entera, ciertamente de cada uno de sus individuos, pero sobre todo de cada uno de los estados que la componen.

Sin derechos los hombres están desnudos, y esta desnudez los priva de humanidad. Tal es “la abstracta desnudez de aquel que es nada más que un hombre”, y que lo expone a todos los peligros. Abstracta desnudez que sistemáticamente ha producido el sistema totalitario, procediendo en los campos a la destrucción de la persona jurídica, de la persona moral, de la persona singular, fabricando, podríamos decir, “sin-derechos”, “sin-otros”, “sin-sí mismos”. Mas abstracta desnudez también, la que acecha a las sociedades democráticas actuales cuando rechazan reconocer las reivindicaciones de derechos surgidos de aquellos que arrojan fuera de sus fronteras; incluso fabricando zonas de no-derecho o de seres fuera-del-derecho mediante una legislación inconsecuente. Ellas invierten el derecho de asilo como coacción al exilio, que por el mundo golpea a los hombres de invisibilidad y por ello los condena a su propia oscuridad. Si “el mundo no ha visto nada de sagrado en la desnudez abstracta de un ser humano”, es que esta desnudez es diáfana: no retiene ninguna luz mientras que las tinieblas del corazón la absorben enteramente.

El Hombre en sí mismo, en su abstracta generalidad, es solo una palabra. Sólo existen seres singulares y distintos; y sólo existen en virtud de las instituciones políticas a las cuales pertenecen, que les reconocen derechos y, hacen posible la instauración de una comunidad humana y de un mundo común. Si lo humano puede llamarse sagrado, no es seguramente en nombre de la vida, incluso humana; es en nombre del derecho que se convierte la vida (*zoê*) 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.

2 EL BAUTIZO REPUBLICANO DE LOS SIN NOMBRE

El nombre de una categoría víctima de un error e invocando sus derechos es siempre el nombre del anónimo, el nombre de no importa quien.

Jacques Rancière

EL BAUTIZO

Anónimo es aquel que no tiene nombre. Pero nadie podría ser innominado. El bautizo es, en la religión cristiana, el sacramento mediante el cual un individuo se encuentra lavado del pecado original, integrado a la comunidad de fieles, y dotado de un nombre que lo vuelve único entre los otros. Ser nombrado, es ser reconocido y recibido en una comunidad, es enunciar una filiación y una pertenencia. Nadie es humano antes de haber recibido su nombre. Pero ningún ser es anónimo desde que pertenezca a una comunidad: otros que no sean él lo nombran para designarlo y distinguirlo. El nombre es una identificación: de designación, de caracterización, de distinción. Quien lleva un nombre, inclusive común, está individualizado. Que dicho nombre sea propio, y que esta individualización se dé como una singularización: entonces la individualidad se vuelve una singularidad. La propiedad del nombre "propio" es que prohíbe los homónimos. Nadie (alguno) puede llevar el nombre de otro, salvo si se es nadie (alguien)¹¹. Prohibiendo la homonimia, el nombramiento en propio se alza al mismo tiempo contra el anonimato.

Pero en realidad, anónimo no es simplemente el que no tiene nombre. Anónimo es aquel que tiene un nombre pero que lo calla o fue *privado* de él. Hay múltiples razones para callar su nombre, una

¹¹ Nota del Traductor: debido a la dificultad que se presenta para la traducción de esta frase se reproduce a continuación el texto original: "*Personne (aucun) ne peut porter le nom d'un autre, sauf à n'être personne (quelqu'un).*" La dificultad principal gira en torno a la traducción del término "*personne*" el cual puede ser traducido al español de dos formas: persona o nadie. El autor del presente artículo se sirve de los dos sentidos que tiene esta palabra en francés para crear una tensión entre estos dos significados opuestos.

de ellas podría ser para preservar su ser en ciertas circunstancias. Privar a un ser de su nombre es renunciar a toda razón. Porque es privarlo de ser. Estar privado de su nombre, de la posibilidad de ramificarlo, del derecho a reivindicar algo bajo ese nombre, es estar prohibido, excluido de la comunidad, no reconocido: innominado, entonces innombrable, y en consecuencia invisible. Quien ha perdido su nombre ha perdido su apariencia. Quien no puede aparecer, tanto a los otros como a sí, ya no tiene ser. Pasa como un muerto entre los vivos que no lo ven. Quien está privado de apariencia está privado de existencia. Uno no se dirige a los anónimos, pues no los podemos llamar: no responden, pues no son llamados. Desbautizados, ellos desaparecen. Privados de apariencia, no pueden aparecer, son los “desaparecidos” de las sociedades democráticas.

Si República es el nombre común de una forma de asociación política, que se ordena a la institución de un espacio público de acciones y palabras abierto a “todos”, la República no podría dejar innominados a sus “miembros”. Su nombre común es “ciudadano”. Pero este nombre común no lo es tanto: “todos” no son ciudadanos. En el seno de la sociedad, son numerosos los “sin”: sin nombre, sin papeles, sin domicilio, sin recursos, sin derechos, condenados a una forma u otra de clandestinidad, o a la invisibilidad. Sin nombre son esos excluidos que no tienen que parecer en el espacio público de aparición de los ciudadanos. ¿Cuál es el nombre de esos anónimos, innominadas víctimas de un error, el nombre de esos “nadie”¹² que nunca resuena, los “no importa quien”?

El bautizo lava el pecado original: ¿qué pecado lavaría el bautizo republicano que daría un nombre a aquellos a quienes se han visto privados de él? El bautizo introduce a una comunidad: ¿a qué comunidad son invitados aquellos que la República nombraría como parte de ella? El bautizo marca al individuo con el sello de una singularidad notable –unicidad y distinción– ¿A qué singular apariencia da visibilidad el espacio público de las sociedades republicanas?

¹² Nota del Traductor: la expresión utilizada en el texto original es “*personne*”.

EL NOMBRE PROPIO

El nombre propio designa una diferencia sin concepto: quien lo lleva no es parecido a nadie, y se nota en él lo que lo hace sin semejantes. El nombre propio no designa entonces lo *que* yo soy, y que puedo compartir con muchos otros, sino *quien* soy yo, y que soy el único en serlo. A la pregunta “¿quien eres tu?”, se contesta con la declinación de nuestras identidades, es decir con la indicación de esferas de pertenencia en el seno de las cuales nosotros nos identificamos: “yo soy mujer, francesa, de La Reunión, comunista, tenista, vegetariana, homosexual, etc...”. La identidad se declina según los nombres comunes, que son los nombres propios de los grupos o de las comunidades. A la pregunta “¿quien eres tu?”, se contesta con la presentación de una singularidad, la que designa el nombre propio. Hay, parece, por lo menos dos maneras de significar esta singularidad: ya sea por la invocación de su filiación, ya sea por la exposición de sus acciones. La primera es privada; la segunda es pública.

Cuando el nombre propio se coloca al principio de la filiación inscribe la singularidad en una genealogía, y el sujeto que lo lleva está identificado como “hijo / hija de tal y tal”. El nombre propio es el nombre del padre: pero éste designa menos la singularidad del que lo lleva, que la procedencia, y remite a la intriga en el curso de la cual se anudó su identidad psíquica. El nombre del padre hace eco a la identidad más que a la singularidad, no solamente porque designa un proceso de identificación en el seno de un juego de relaciones interpersonales (la triangulación edipiana), sino porque *emparienta* el “yo”, y lo determina por un pasado anterior. Es de nuevo mi origen, y con el mi procedencia, lo que mi nombre denota. Soy el que soy solo como progenitura: “hijo de”, el niño de mi infancia, que otros siempre me han forjado, el niño de mi historia. Mi identidad se confunde con el recuento de ésta. Identidad narrativa: mi pasado me sostiene, por él accedo al ser en un presente cumplido. El nombre del padre es siempre un nombre de antaño.

Por costumbre, se opone a la identidad narrativa una identidad

discursiva, construida, dicen, en el intercambio argumentado. Si la primera es tributaria del pasado, la segunda se esboza en el presente; la primera es vertical, la segunda horizontal; la primera es herencia, la segunda es inversión; la primera sostenida por una deuda, la segunda trabajada como una obra; la primera tradicional, la segunda racional, etc. No sé lo que es una “identidad racional construida por demostración”. Pues de dos cosas solo una es posible. O hay identificación, y ésta no es una simple obra de razón: ella consiste en dotarse de una historia, o atarse a un pasado, o asumir una tradición eligiendo una o varias comunidades de agrupación. O la discursividad da nacimiento a una figura nueva, desligada, por lo menos en parte, de toda herencia, o entonces lo que se inventa allí no es, propiamente hablando, una “construcción racional”, ni tampoco una “identidad” completa, y su *modus operandi*, la palabra, ella misma no es sino una forma de acción entre otras. Mientras que se cree que una identidad se demuestra, es en realidad una singularidad la que se muestra, se expone, se hace visible, nace al mundo, aparece. La aparición es la virtud de la acción.

No se usa que el nombre propio sea el del actor. Que esté ligado a la acción de un agente, y por lo tanto, la relación de filiación se encuentre invertida, y como anulada. Ciertamente, entonces, se puede decir que soy el hijo de mis actos, como se dice “hijo de sus obras”. Pero mis actos no son ni mi origen ni mi procedencia. Inclusive mis actos pasados, son mi presente, no mi pasado anterior, pues yo no los sobrevivo. Cuando digo que soy el que *ha hecho* eso, hace mucho o hace poco, me identifico con el autor de dichas acciones, dejo de ser el actor. Pues, a diferencia del autor, el actor está copresente en sus actos, y cesa con ellos. Si quien actúa y si quien nombra la acción no sobrevive a ella, se debe decir también que su acción no le antecede, pues es “él” quien la emprende y la realiza. Y sin embargo quien emprende y realiza esta acción tampoco la antecede: nace con ella, y de ella. En la acción, quien actúa es contemporáneo de sus actos, sus actos nacen de él tanto como él de ellos. El nombre del actor es su nombre político.

Comprender cómo el nombre propio designa la singularidad de

alguien, solo en relación con sus acciones, supone que uno distingue, por una parte, la acción de cualquier otra actividad productiva y, por otra parte, al actor del autor.

EL ACTOR

En el seno del espacio público, en donde los individuos se enfrentan los unos a los otros, la palabra y la acción exponen la singularidad de *quien* habla y actúa. Ciertamente, nuestros actos en general traicionan *lo que* somos; pero por esto, precisamente, la identidad que revelan se muestra como una pantalla que disfraza o desfigura la singularidad del actor, de *quien* actúa. Es natural, y convenido a la vez, relacionar los actos a un sujeto considerado como su autor y pensar que es éste a quien ellos expresan, pues es la fuente y la causa. Pero por allí se queda uno prisionero de un esquema productivista que confunde la acción y la producción, al actor y al autor.

Ahora bien, como lo ha señalado Hanna Arendt, actuar no es hacer (1961, 197 *sq.*): si la obra producida da testimonio de su autor al punto de poder pasarse de su firma y conservar su sentido inclusive en el anonimato, la acción es aparición del actor que nace de ella, no la precede y le debe su apariencia, su visibilidad. La palabra y la acción revelan un locutor y un actor que no se reducen al autor, del cual se supone surgieron. Mientras la obra aparece al público el autor puede quedar en la sombra. Mientras la acción sucede a la vista y conocimiento de todos, el actor, no podría alejarse de las miradas: él es contemporáneo de sus actos, y, como tal, no pre-existe ni sobrevive a ellos. Como lo dice Arendt, la acción es un segundo nacimiento. Quien nace de ella comienza con ella.

Ciertamente, no podríamos actuar ni actuar de una manera determinada que nos “firma” si no fuéramos ya alguien, si no tuviéramos ya una historia, si no estuviéramos marcados por una filiación, por unas pertenencias, si no lleváramos con nosotros heridas personales insistentes, y aquellas injusticias que tienen que sufrir los nuestros y, en nombre de los cuales tomamos el riesgo de exponernos

en la plaza pública. Pero lo que allí haremos o diremos no se decide nunca de antemano, y es con sorpresa que descubrimos, como los otros, y al mismo tiempo que ellos, la audacia que nos llevó a hacer o decir esto y en lo cual nos reconocemos apenas. El actor que somos nace de su acción, como en una dehiscencia inesperada que es comienzo de un ser nuevo, cuya singularidad no debe a antiguas identificaciones sino la ruptura que la separa. En este sentido, se puede decir que el actor es por sí, por su juego, que él es libertad: comienzo absoluto de sí, causa de sí. El nombre de quien actúa así no podría ser el del padre.

La exposición de *quien soy* en la acción es un nuevo nombramiento. No es posible sino en razón de la virtud reveladora, y también sociable, de la acción realizada con los otros. Pues la acción nunca es solitaria: es institución de una escena o aparecer, de un público a quien aparecer y que juzga, y que co-actúa al mismo tiempo. La acción política, en el sentido estricto, cuando no se la confunde con las maniobras tácticas o la fabricación furiosa de una relación social, tiene esta triple virtud de revelar un *quien*, de anudar un lazo entre los actores, de instituir el espacio de su visibilidad mutua (1999, 288 sq.). Lejos de estar precedido por su nombre, el actor político se nombra al presentarse y adquiere el nombre que sus acciones le valen, ya que designa el agente y el paciente de dichas acciones, no su autor. Ser es actuar, y actuar es exponerse, revelarse, nombrar quien es uno en el seno de una relación conflictual en acto.

La acción que no revela ningún actor no es una acción, y aquella a la cual no se sujeta ningún nombre pierde su sentido¹³. Es en verdad difícil *decir* quien es el que actúa¹⁴. Y esta dificultad nos inclina

13 “Los monumentos al “Soldado Desconocido” después de la primera guerra mundial atestiguan la necesidad... de encontrar un “quién”, alguien identificable que los cuatro años de matanzas hubieran debido revelar” escribe H. Arendt (1961, p. 203).

14 “En el momento en que queremos decir *quien* es alguien nuestro vocabulario nos arrastra a decir *lo que es*; nos confundimos en una descripción de cualidades que comparte obligatoriamente con otros seres que se le parecen; nos ponemos a describir tipo, un “carácter” en el viejo sentido de esta palabra, y el resultado es que su unicidad singular se nos escapa.”, Arendt (1961, p. 204).

a reducir el ser singular nacido de la acción al ser “identificado” que suponemos ser el autor. No obstante, la acción es anónima. El anonimato de la acción significa la ausencia de autor, no la del actor. Sólo un autor puede ser anónimo; jamás un actor podría serlo pues no podría sustraerse a la visibilidad, expuesto como está a la luz pública en cada uno de sus actos. Es que su identidad importa poco: cuenta ante todo su actuación¹⁵. Cualquiera que sea, será su juego, bueno o malo.

En el dominio público, que las acciones sean anónimas significa que no tienen autores conocidos, pues solo hay historia después de los eventos para el narrador que hace el relato. El narrador hace la historia, el actor la actúa. El autor de las acciones es tan solo el autor del relato que es hecho a *posteriori*. La historia, la de los hombres presos en los conflictos de la vida política, no tiene autor. Y lo mismo pasa con la historia de cada uno. Nadie es el autor, ni tampoco el productor, de su propia vida: cada uno es el sujeto, es decir, el actor y el paciente (1961, 207). Pero le corresponde a la *res publica*, donde la cosa es de todos, porque es pública, y que se supone visible para todos, ofrecer a cada uno la escena en donde comparece como actor de su propia vida.

LA REPÚBLICA

La definición del cuerpo de ciudadanos procede mediante la exclusión de aquellos que no lo son. La producción de los sin nombre es constitutiva del nombramiento de los elegidos. La exclusión de la vida pública, política y social, por una parte de la población se hace en nombre de criterios de identidad: los esclavos, las mujeres, los negros, los judíos, los extranjeros, los trabajadores inmigrantes, los homosexuales, los tutsis, los albanófonos, los gitanos, los SDF, etc. Como lo recuerda Jacques Rancière, el nombre común de los excluidos es *proletari*, los que “viven y se reproducen sin poseer ni

¹⁵ Nota del Traductor: en el texto original el autor emplea la expresión *jeu*, que significa tanto juego como actuación.

transmitir un nombre, sin ser contados como parte en la constitución simbólica de la ciudad.” (1998, 87). Es en nombre del nombre por el cual, y al cual, se les identifica que se les priva del nombre de ciudadano. Pero estar privado de ese nombre de ciudadano, es estar privado del derecho a actuar, es decir a aparecer en el espacio público del vivir-juntos. En la política, ser es actuar, y es aparecer porque la acción es el modo de exposición de *quién* es uno. Estar privado del nombre de ciudadano, es estar privado de su nombre propio político, de su singularidad de actor entre otros actores de la vida pública. En nombre de la identidad, la ciudad le prohíbe aparecer a la singularidad. Lo *que* soy (o se dice que soy) me priva de la posibilidad de actuar como ciudadano, es decir de descubrir *quien* soy. La identidad obstaculiza entonces la *ipseidad* (1990, 137 sq).

El problema de los sin papeles, por ejemplo, no es solamente adquirir una carta de identidad: es ser reconocidos como actores de la vida política, como singularidades actuantes, ser aparecientes¹⁶. Revindicar el título de ciudadano es revindicar el derecho de actuar, de ser, de aparecer: o más aún, el derecho a llevar un nombre propio y de ser llamado por ese nombre. Si, como lo escribe Arendt, no hay nada que el hombre no pueda “realizar de más grande que su propia apariencia, su propia actualización” (1961, 204), entonces los “sin-nombre” están golpeados por la mayor indignidad: no podrían ser, como cada ciudadano de la República, héroes, esos “seres que actúan en el sentido más elevado, los *andres epiphaneis*, los hombres más manifiestos, que es imposible no verlos.” (1981, 85).

Si la exclusión es constitutiva de la idea de un pueblo ciudadano, la lucha de los sin nombre no es simplemente aquella por la inclusión. La inclusión supone una “buena” identificación, como factor de integración. La lucha de los sin nombre es una lucha por la visibilidad que supone una verdadera singularización. Ahora bien, ésta recusa la ley de la identificación que, incluso la identificación nacional, sigue siendo tribal. En cuanto a los nombres identitarios, comunes, el reconocimiento de todos los nombres propios, sin-

¹⁶ Nota del Traductor: en el texto original el autor emplea la expresión: *apparaisants*.

gulares, constituye lo importante de un combate sin fin. “La política es asunto de nombres “impropios”, de *misnomers*, que articulan una falla y manifiestan un error” escribe Rancière (1998, 89). Lo que la comunidad designa como su identidad se alza contra los nombres singulares de aquellos que no se reconocen en ellos; y los nombres propios que éstos reclaman para que los nombren, resuenan como ofensas para la primera.

El bautizo republicano¹⁷ introduce selectivamente a algunos en la comunidad de ciudadanos. Pero tiene que fracasar mientras exija que los impetrantes renuncien al nombre que reivindican y, que sin embargo, no puede proferirse sino con las acciones que el espacio público acoja. El problema no es que se le niegue su identidad originaria, sino que se le prohíba expresar libremente una singularidad que no se reduce y que exige el espacio de aparición de las libertades para exponerse. Pues, ¿lo que hiera a la comunidad, es la afirmación de otras identidades distintas a la suya a las cuales se les demuestra un apego que parece incompatible con ésta? O, ¿será su incapacidad para reconocer que la política supone procesos de singularización extraños a toda identificación comunitaria, procesos que dejan ver *quien* es cada uno, más que *lo que es*?

La singularización de los actores en la acción realizada entre varios pasa por una desidentificación a cualquier forma preconstituida de comunidad. Es lo contrario de una integración. Existe una idea de República que pretende hacer corresponder el nombre de ciudadano con el de una comunidad cultural determinada. Tiende a hacer coincidir el pueblo como *démos* con el pueblo como *ethnos*. Para ella el bautismo republicano de los sin nombre es una identificación, y en consecuencia una integración. Por otro lado, hay una idea de la República que se da como la institución de un espacio de aparición de las singularidades políticamente exentas de sus

17 La expresión no es empleada aquí *strictu sensu*, en el sentido de la ceremonia cívica a través de la cual los revolucionarios quisieron adelantarse al sacramento religioso. Esta designa la operación de reconocimiento político de aquellos que la comunidad política a excluido para definirse.

afiliaciones y pertenencias y, que no tiene miedo de las identidades plurales pues no entran en competencia con éste. Sin identidad arquetípica esta República abre un espacio de heteronimia. Para ella, el bautizo republicano de los sin nombre se confunde con los combates que los excluidos realizan para que se les reconozcan sus derechos. Para ella, los sin nombre conquistan su dignidad en sus luchas para acceder al espacio público del aparecer.

El bautizo republicano no podría pues consistir en una individualización, en una personalización o en una identificación. Ninguna de esas figuras podría constituir una salida del anonimato. La individualización se produce en el seno del espacio socio-económico en donde un ser afirma su independencia distinguiéndose de los otros, con los cuales hace parte de una red común de interdependencias. Su nombre de productor y de consumidor puede en verdad particularizarlo, pero no lo singularizará como tal. La personalización se produce en el seno del espacio judicial en donde un ser se encuentra designado como sujeto de derecho y cargado de una responsabilidad moral y jurídica. La personalidad jurídica y moral distingue ciertamente los sujetos: pero se supone que la ley es la misma para todos y su aplicación, no importa cuan atenta sea a las circunstancias particulares, no podrá mostrarse parcial. La identificación, se ha dicho, se produce en el seno del espacio comunitario en donde un ser se encuentra definido por lazos de filiación y de pertenencia. Pero esta identidad, como es siempre común, nunca respeta la singularidad cualquiera y libre del actor *político*.

EL ANONIMATO MEDIÁTICO

¿Se dirá, para terminar, que el espacio mediático de nuestras sociedades democráticas, es el medio de dar una visibilidad a los sin nombre, que asegura el reconocimiento de los anónimos dándoles la palabra y que contradice la generalidad de las masas por la distinción de los nombres propios? El espacio mediático no es ni un espacio comunitario (cultural) ni un espacio público (político). Se mantiene a una gran distancia tanto del uno como del otro. Sin

duda alguna, por un lado, puede identificar fuertemente las personalidades, pero según una lógica común que procede de una tipología, de una caracterización. Cada ser vale por lo que encarna la generalidad de todos y que en él cada uno puede reconocerse.

Todo nombre no saca al que lo lleva del anonimato en el cual lo mantiene su identificación. Y, por otro lado, si puede distinguir a las personas, nombrándolas como tantos casos particulares, desemejantes, esta particularidad sin embargo no es nunca elevada a la dimensión de un *quien*, puesto que este espacio de puesta en escena es, paradójicamente, un espacio sin actores, ya que cada uno está invitado solo para actuar su yo en vez de ser el actor de un gesto común. Es entonces la filiación y el parentesco que el nombre designa, por donde le fue quitada de golpe su virtud desidentificadora. Según una misma lógica, los medios proceden a la vez a una generalización y a una individualización de las personas que los tienen por fuera de su nombre propio y los mantienen en el anonimato repudiado de las identidades preformadas.

Para retomar la fórmula de Heidegger, deberíamos decir que “la luz de la esfera pública oscurece todo” (1986, 27), entendiéndose aquí que esta publicidad es la del espacio mediático y no la del espacio político. Todo separa, entonces, a éste de aquel. Allí en donde la vida política, si es ordenada a una acción de común acuerdo que tiene su razón de ser en la libertad, revela *quien* actúa de manera radiante, y eso hace de él uno de los *andres epiphaneis*, el proceso de publicitar las vidas privadas emprendido por los medios ensombrea el espacio público-político mediante las privacidades que comercializa. Así se extiende, apoyada activamente por el principio mediático, la “dictadura del Se”: nivelación, mediocridad, anonimato. La generalización y la vulgarización de los nombres los vuelve impropios e intercambiables en la carrera hacia la notoriedad, mientras esta pantalla de humo priva aún las luchas políticas emprendidas en nombre de la libertad de la gloria que se les devuelve. La estructura misma de la comunicación mediática tiende, a pesar de lo que se tenga, a la desaparición del nombre propio y, por ello, del nombre político de los actores de la vida pública.

Salvo para contradecirse, el bautizo republicano de los sin nombre no podría lavarlos del “pecado” original de pertenecer a comunidades originarias, con el fin de sustituir la fraternidad de los ciudadanos unificados e integrados en la gran hermandad del Estado. ¡Ningún pecado original en política! Y sobretodo no el de tener una identidad o identidades forjadas en experiencias pre-políticas. Este bautizo no sería republicano sino a condición de ofrecer a los dejados a un lado, a los innominados de la política, la posibilidad de luchar por su visibilidad, por la conquista de su propio nombre político. Sin exigir de ellos renunciar a *lo que* ellos son, los introduciría en la comunidad de hombres singulares, los héroes de la vida común, *andres epiphaneis*, que intentan, en la institución de una relación con los otros realizar su apariencia, actualizarse. Esto les devolvería eso que el anonimato les quita: la libertad y la dignidad de ser, por sus acciones, *quiénes* son singularmente, en el seno de un espacio público que une entre ellos los extranjeros, porque pone de manifiesto *entre* las identidades, las culturas y las comunidades, a los hijos de un mundo común.