

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.10

[pp. 155-173]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 29/03/2022

El problema judío en Hannah Arendt. Influencias en la comprensión de la Política de Género de Judith Butler

The Jewish Problem in Hannah Arendt. Influences in the Understanding of Judith Butler's Gender Politics

Rosalía Romero Pérez

Universidad de Sevilla

Resumen:

Hannah Arendt analiza el problema judío en la Edad Contemporánea a partir de los distintos nacionalismos y del desarrollo del racismo como ideología. Ello influye en sus análisis políticos de distintas formas y una de ellas es en la tajante disyuntiva entre naturaleza y cultura. Este aspecto de su filosofía se encuentra como premisa indiscutible en los análisis de género de Judith Butler, que adopta el modelo explicativo del racismo porque niega la existencia del sexo biológico.

Palabras Clave: Hannah Arendt; Judith Butler; Racismo; Derecho a tener derechos; Política de género.

Abstract:

Hannah Arendt delves into the Jewish problem in the Contemporary Age from different nationalisms and the development of racism as an ideology. This influences her political analyses in different ways and one of them lies in the sharp dilemma between nature and culture. This aspect of her philosophy is considered as an indisputable premise in the gender studies carried out by Judith Butler, who adopts the explanatory model of racism, since she denies the existence of biological sex.

Keywords: Hannah Arendt; Judith Butler; Racism; Right to have rights; Gender politics.

1. Introducción

El colonialismo y el imperialismo ocupan un lugar importante en la obra de Hannah Arendt. Así mismo, el racismo, como instrumento de dominación que infrahumaniza, es una temática nuclear de su filosofía. El racismo de los siglos XIX y XX, defendido por el imperialismo continental, encuentra sus antecedentes en el colonialismo: concretamente Arendt apunta al colonialismo europeo y posterior desarrollo del imperialismo de ultramar en el continente negro, en África. El racismo opera con unos criterios biologists de un profundo sesgo ideológico. Como veremos, se llegará hasta el límite de cambiar textos bíblicos e imponer que los seres humanos *no tienen un origen común*, para utilizarlo como justificación de la dominación y explotación de pueblos autóctonos, tal y como se conoce que ocurrió en Sudáfrica.

La motivación de este gran proyecto de investigación se encuentra en una medida considerable en su biografía. En 1943 Arendt publicó su texto “Nosotros, los refugiados”¹, donde expone la difícil situación que afectó a un sinnúmero de personas en el siglo XX, entre las cuales las identificadas como judías sufrieron particularmente la *desnaturalización*, como les ocurrió a los judíos alemanes, entre quienes Hannah Arendt es un claro exponente. A diferencia del sionismo que entiende que el antisemitismo puede llegar a ser un aliado del pueblo judío, en el sentido de que refuerza su unidad, Arendt objeta que esto sólo ocurre desde la Revolución francesa al siglo XX.

La caída de la monarquía absoluta favoreció la conquista del Estado por la nación: cuando un monarca dejó de simbolizar su comunidad esencial, subsistió el *origen común* como nexo entre la ciudadanía de una nación-Estado². El conflicto subterráneo desde el

1 ARENDT, H. “Nosotros los refugiados”. En *Escritos judíos*. Tr. E. Cañas, M. Candel, R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2009

2 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Alianza, 2009, p. 340.

principio entre nación y Estado residió en la ambivalencia irresoluble de querer combinar los derechos generados por la Declaración de los Derechos del Hombre con la exigencia de la soberanía nacional. La nación no estaba ligada a ninguna ley que fuese superior a sí misma y ello implicó que “los derechos humanos fueron reconocidos y aplicados sólo como derechos nacionales”³. El nacionalismo de la nación-Estado tendrá posteriormente su expresión en las nacionalidades y el problema de las minorías después de la I Guerra Mundial, con la disolución de los imperios multinacionales y multiétnicos, como el de Rusia, el otomano y el austrohúngaro. Estos nuevos Estados-nación de la Europa centro-oriental no se caracterizaban por la homogeneidad ni religiosa ni lingüística ni cultural.

Además del nacionalismo de la nación-Estado apegado a un territorio, el *nacionalismo tribal* nació y se desarrolló en el siglo XIX como consecuencia del descontento de pueblos de Europa oriental y meridional que no habían conseguido la emancipación nacional ni habían logrado la soberanía de una nación-Estado. Del mismo modo, sostiene Arendt, los países que no se beneficiaron de la repentina expansión colonial de la década de los años ochenta del siglo XIX, expresaron sus frustradas ambiciones en lo que se manifestó como el imperialismo continental. Una expresión del nacionalismo tribal fue el nacionalismo germánico, nacido en Austria casi como un movimiento estudiantil, y una expresión del imperialismo continental fue el nazismo.

En este artículo se aborda el problema judío a la luz de estos hechos históricos. Esta minoría étnica, apátrida y autoconcebida como *pueblo elegido* por Dios ha contribuido de manera ejemplar al paradigma explicativo desarrollado por Arendt, cuando piensa la génesis de la Edad Contemporánea, hasta llegar a la II Guerra Mundial. La creación del aparato conceptual en la obra de Arendt tiene una influencia clave en el pensamiento contemporáneo. Y, por ello, tratamos de dilucidar cómo el rechazo al racismo influye en la comprensión política del ser humano. Entre las influencias más notables de este hecho destaca la importancia que el paradigma explicativo del racismo tiene en la obra de Judith Butler, quien recibe la grandeza de su análisis y, al mismo tiempo, comparte las limitaciones propias de una mirada sobre una historia que es también autobiográfica, de la que la filósofa alemana del siglo XX no tuvo tiempo para distanciarse de ella.

2. El problema judío

Si entre los factores que influyen en la construcción de una obra escrita destaca la propia biografía, en Hannah Arendt su condición de judía y su experiencia con la Alemania de

3 lb., p. 341.

Hitler —su precipitada y necesaria salida del país en 1933 a la edad de veintisiete años—, son hechos decisivos que influyen en la conceptualización de la realidad que describe y analiza. Jerome Kohn sostiene que “su experiencia como judía constituye literalmente la fundación de su pensamiento”⁴. Existen, pues, dos condiciones fundamentales en su biografía que influyen de forma decisiva en su pensamiento, y de forma determinante en su pensamiento político: una es su condición de judía y otra es su condición de refugiada y apátrida, primero en Suiza y en Francia, y después en Estados Unidos.

Para Arendt, el problema judío es el antisemitismo. No obstante, analiza la parte de responsabilidad que el pueblo judío tiene en la catástrofe del genocidio perpetrado en el siglo XX por el totalitarismo nazi, como expresión extrema del antisemitismo, y sostiene la tesis de que hay una parte de responsabilidad por la ausencia de acción política⁵. Richard J. Bernstein demuestra que es su experiencia y sus análisis del fenómeno de los apátridas, tal y como se ha dado en el siglo XX, lo que constituye la base del pensamiento sobre la acción y la política en Arendt⁶. El significado de política comienza con el análisis de por qué ha estado ausente la acción política en el pueblo judío durante la Edad Moderna y, por ello, aboga por un modelo de *acción* en la que quepa la lucha por sus propios derechos como judíos.

A partir de la Revolución francesa la humanidad comenzó a concebirse como una familia de naciones y la imagen del hombre era el pueblo. En el sistema del Estado-nación europeo existía una completa implicación entre los derechos del hombre con los derechos de los pueblos. Aquí estaba gestada una problemática que se visibilizaría después de la Primera Guerra Mundial, cuando en el centro de Europa aparecieron pueblos y un número creciente de personas para quienes, “como lo habían sido en el corazón de África”⁷, los derechos elementales estaban insuficientemente protegidos por la organización administrativa de los Estados-nación. La deriva de este tipo de Estados, contra los que Arendt argumenta explicando que Estado y nación no son lo mismo, no es solamente que prohibieran derechos de ciudadanía como pueden ser la libertad y la justicia, sino que negaron los derechos humanos *en la privación de un lugar en el mundo*:

Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad

4 KOHN, J. “Una vida judía: 1906-1975”. En ARENDT, H. *Escritos judíos*. Op. cit., p. 33.

5 ARENDT, H. “Las enseñanzas de la historia”. En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Tr. M. Candel. Barcelona: Paidós, 2005, p. 39.

6 BERNSTEIN, R. J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: The MIT Press, 1996, p. 83.

7 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 414.

en la que se ha nacido ya no es algo que se da por hecho y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria⁸.

Como resultado de las ideas de la Ilustración y de la Revolución francesa, cuando se supone que los judíos consiguen la igualdad y se asimilan al proclamado individuo abstracto, individuo sin atributos, Arendt analiza el antisemitismo social, en el marco del conocido fenómeno de la asimilación. Aquí aparece lo que se denomina “judeidad”, referida a una serie de atributos y de características psicológicas compartidas por un grupo social que había dejado de ser definido bien por su pertenencia a un pueblo, o bien por su religión. Como Arendt afirma, con la asimilación el judaísmo pasó a representar una cualidad psicológica, y el problema judío se convirtió en un problema personal para cada individuo judío.

Un ejemplo paradigmático de las perplejidades del asimilacionismo lo representa Rahel Varnhagen (1771-1833), sobre quien Arendt empezó un ensayo biográfico en 1929 para su habilitación a cátedra, y terminó de escribir en 1938, cuando era refugiada en París, aunque la obra no se publica hasta 1957. En la vida de Rahel Varnhagen hubo varios intentos de asimilación a otras identidades no judías, entre ellas señalaremos el matrimonio con un gentil. Fue cuando se convirtió al cristianismo y cambió su nombre, pasando a llamarse Antoine Friederike. Arendt estima que “llena de ilusiones sobre las posibilidades del mundo exterior, atribuye a los disfraces, al camuflaje, a los cambios de nombre, un increíble poder de transformación”⁹. El caso Rahel terminó con el rechazo a la asimilación y con la defensa de su identidad judía porque en su biografía se evidencia que la asimilación es siempre una pseudoasimilación. Arendt recuerda que si en el siglo XIX fueron posibles posturas individuales, bien como paria o bien como *parvenu*, que significa bien asumiendo la identidad judía o bien asimilándose a los valores dominantes del no-judío, la situación en el siglo XX, con el ascenso del nazismo, ha convertido a los judíos en *outlaws* políticos en todas partes. En el análisis de este fenómeno plantea que ya no son viables posturas individuales, de paria ni de *parvenu*, en la lucha por los Derechos del Hombre, sino como pueblo, y aboga por lo que vamos a denominar *una acción conjunta*:

Solo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de agotamiento). Y solo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a constituir en esta tierra

8 Ib., p. 420.

9 ARENDT, H. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Tr. D. Najmías. Barcelona: Lumen, 2000, p. 163.

habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común¹⁰.

Como vemos, en Arendt se desarrolla un análisis del *ser judío* y es conceptualizado como pueblo, habiéndose hecha célebre la aseveración “si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía”¹¹. Al respecto, Bernstein observa que no consigue esclarecer preguntas tales como “¿qué es lo que caracteriza a los judíos como judíos? ¿Cuál es la normativa básica que permite reclamar derechos y reconocimiento político a los judíos como judíos?”¹².

Sea como fuere, Arendt defiende el derecho a una patria y el derecho de los judíos a una patria judía, fundamentando tal posición política en la historia del pueblo judío. No obstante, se opone a la creación de un Estado-nación confesional judío como Israel y se posiciona a favor de un estado federal, un estado binacional en el que judíos y árabes estén en igualdad de condiciones. Es más, propone la creación de tantos consejos populares árabe-judíos como sea posible, en virtud de los cuales las decisiones se tomarían de una forma horizontal y democrática, evitando el gobierno de los burócratas o un gobierno confesional judío, con una mirada exclusivamente unilateral de los problemas de las poblaciones que ocupan los territorios palestinos.

El estado extremo de infrahumanización alcanzado con el nazismo, la conversión de los judíos en *outlaws*, refleja la situación de las personas privadas de derechos humanos, privadas del derecho a la acción y a la opinión. El *derecho a tener derechos* fue perdido por millones de personas a quienes se les negó pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, como consecuencia de una nueva situación política global. Arendt compara la situación de los refugiados y de los apátridas del siglo XX con la situación de los esclavos en Grecia, a quienes Aristóteles no incluyó entre los seres humanos. La situación de las condiciones de vida de los campos de concentración es análoga a la situación de los esclavos en Grecia, desde el punto de vista de que en ambos casos estaba anulada la posibilidad de luchar por la libertad. Sin embargo, Arendt estima que la situación de los refugiados, apátridas y personas llevadas a los campos de concentración llegaron a unas condiciones de vida que estaban por debajo de las condiciones de los esclavos griegos, puesto que estos tenían un lugar en la sociedad –trabajaban para las necesidades de

10 ARENDT, H. *La tradición oculta*. Tr. de R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2004, p. 74.

11 *Ib.*, p. 28.

12 BERNSTEIN, R. J. *Op. Cit.*, p. 27.

los otros y se mantenían dentro de la humanidad—, mientras que los primeros fueron arrojados “fuera de la humanidad” al perder la comunidad de la que se les expulsó.

3. Racismo e Identidad

El análisis del racismo y su crítica al naturalismo modulará su concepción de ser humano y su concepción de la identidad humana como *desiderátum*, encontrándose en Arendt una significativa infravaloración y desconsideración de lo que, sin pertenecer al orden natural de la determinación, pertenece al orden de la naturaleza y de la repetición; o dicho de otro modo, hay un enquistamiento en el orden de su análisis político que se olvida de que las fronteras entre la naturaleza y la cultura no son compartimentos estancos, tal y como parece que presentan sus análisis. A título de ejemplo, destacaremos que siendo la natalidad un concepto transversal en su filosofía, el nacimiento como hecho natural y biológico no reviste importancia alguna. En su obra, la importancia de la natalidad biográfica es inversamente proporcional a la importancia de la natalidad considerada meramente como hecho natural. Como se encuentra ya observado en Françoise Collin,

La confrontación, en forma de oposición, que establece constantemente entre la naturaleza —como orden de satisfacción de necesidades- y la acción —como orden de iniciativa—, entre *physis* y *nomos*, parece valorizar toda superación de lo natural dado asimilado a la animalidad. Testimonio de ello sería la distinción entre biología y biografía, *zoé* y *bios* en la consideración referencial del nacer¹³.

3.1. El racismo como ideología: el origen fragmentado de la humanidad

Tanto el imperialismo de ultramar como el imperialismo continental se han nutrido de la evolución que llegó a tener el pensamiento racial que, si bien hunde sus raíces en el siglo XVIII, se desarrolló en el siglo XIX y llegó a ser un potente aparato ideológico:

El racismo ha sido la poderosa ideología de las políticas imperialistas desde el comienzo de nuestro siglo. Sin duda, ha absorbido y reavivado todas las antiguas formas de opinión racial que, sin embargo, difícilmente habrían

13 COLLIN, F. “Hannah Arendt: la acción y lo dado”. En BIRULÉS, F. (comp.) *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Tr. F. Birulés. Barcelona: Pamiela, 1992, p. 25.

sido capaces por sí mismas de crear o de generar en racismo como una ideología¹⁴.

En el siglo XVIII se conocía la variedad de razas pero ello no era óbice para una concepción unitaria de la especie humana¹⁵. En el siglo XIX, el desarrollo del racismo como ideología aprovechará todas las ocasiones para legitimar sus posiciones de dominación, haciendo apología de un origen fragmentado de la humanidad: las distintas tesis esgrimidas defendían que existen seres humanos inferiores bien por razones naturalistas o bien por razones de no pertenencia a un pueblo elegido por Dios. Con respecto a las primeras, se encuentran sus expresiones en el imperialismo llevado a cabo en el Sur de África y en algunas de las interpretaciones de la teoría de la evolución de Darwin. Como Arendt nos recuerda, desde un punto de vista político el darwinismo como tal era neutral y ha sido objeto de interpretaciones diversas, entre las que se encuentran tanto todo tipo de pacifismo y cosmopolitismo como derivas desarrolladas en el marco de la ideología imperialista. A estas últimas pertenecen las explicaciones que, aprovechando la búsqueda de los eslabones perdidos entre el *homo sapiens* y el simio, alegaron distintos orígenes naturales de la especie humana, para explicar por qué existían unas sociedades más desarrolladas que otras. De nuevo cobró relevancia el “genio hereditario” y se consideró a la aristocracia como expresión de la naturaleza, de la selección natural y del linaje puro. Todo ello en detrimento de las explicaciones de carácter político, en virtud de lo cual redundó en el nacionalismo y en la concepción de la nación, que sería transformada en una aristocracia natural¹⁶.

Como ya antes hemos anunciado, Arendt también pone la mirada en el corazón de África en su análisis sobre las poblaciones desprotegidas de los derechos elementales. Es más, considera que en los *bóers*, descendientes de los colonos holandeses que a mediados del siglo XVII se instalaron en El Cabo, se encuentra “la experiencia de laboratorio” de lo que posteriormente comienza a desarrollarse en los movimientos antisemitas europeos del siglo XIX. El imperialismo en el continente negro o imperialismo de ultramar no tenía como objetivo simplemente continuar con el comercio colonial, como se puso de manifiesto cuando se constató que el Canal de Suez en 1869 no reemplazó en la totalidad de funciones posibles al Cabo de Buena Esperanza en Sudáfrica. La raza es uno de los dos principales medios políticos de dominación del imperialismo –el segundo es la burocracia, encontrado en Egipto, Argelia y la India–, y fue descubierto en África del Sur. La raza cobra un significado preciso en las tribus encontradas en las regiones en las que la naturaleza

14 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Op. cit., p. 255.

15 *Ib.*, p. 277.

16 *Ib.*, p. 280.

era especialmente hostil, y los seres humanos que poblaban esos territorios trataban a la naturaleza como si fuera indiscutible y “había seguido siendo la única realidad abrumadora”¹⁷. Por su forma de vida, en la que no se apreciaba una dualidad entre la naturaleza y la cultura, los *bóers* percibían a estos seres humanos seres naturales hasta el extremo de que “cuando los hombres europeos los mataban, en cierto modo, no eran conscientes de haber cometido un crimen”¹⁸. Y para ello se autodefinieron como pueblo elegido y negaron el origen común de la humanidad de la doctrina cristiana, y “si bien en los cristianos encontraban un desacuerdo con la diferencia en el ‘origen’, en los judíos encontraban a un rival en la competencia de *pueblo elegido*” (la cursiva es nuestra)¹⁹.

El nacionalismo tribal que tuvo su expresión en los panmovimientos del siglo XIX, en el paneslavismo y en el pangermanismo, se opone a la doctrina cristiana que sostiene el origen divino no del pueblo sino del hombre. Arendt argumenta que el fanatismo del nacionalismo tribal no se expresa simplemente en un exceso del lenguaje religioso, sino que tras ellos descansa una verdadera teología que “tuvo una considerable influencia en el desarrollo de los modernos movimientos totalitarios”²⁰ –Hitler defendió que su nación era Obra de Dios. El racismo, que niega una humanidad común, introdujo el concepto de origen divino de un pueblo. El antisemitismo de los racistas en la filosofía de Arendt es explicado como una aprensión supersticiosa de que pudiera ser a los judíos a quienes Dios hubiera elegido y la Divina Providencia les hubiera reservado el éxito²¹. Arendt explica que políticamente no es importante si se atribuye a Dios o a la naturaleza el origen de un pueblo porque en ambos casos se actúa por imitación del mundo natural, transformando a los pueblos en especies animales, de tal manera que la diferencia entre un ruso y un alemán es la misma que existe entre un lobo y un zorro.

Un “pueblo divino” vive en un mundo en el que es el perseguidor nato de todas las especies más débiles o la víctima nata de todas las especies más fuertes. Sólo las reglas del reino animal pueden aplicarse posiblemente a sus destinos políticos²².

17 Ib. p. 295.

18 Id.

19 Ib. p. 299.

20 Ib. p. 345.

21 Ib. p. 356.

22 Ib. p. 346.

3.2. La Identidad o cómo se define lo humano por antonomasia

Los análisis del problema judío y del racismo van a influir de forma decisiva en la comprensión de lo humano en Arendt. El primer indicio de ello es la negativa a considerar como humano todo lo que se comparte con otras especies animales y la negativa a aceptar razonamientos por analogía o genealógicos con el mundo animal.

Arendt se propone definir lo humano y en el telón de fondo de esta parte de su filosofía está la experiencia de los seres humanos que quedaron excluidos del marco societario del “derecho a tener derechos”. No olvidemos que Arendt es consciente de este contexto societario cuando poblaciones humanas en la Europa del siglo XX quedaron expulsadas de la humanidad, con el ascenso de la ideología racista al poder político, del que ella fue víctima bajo el gobierno del Tercer *Reich*. La desnaturalización, la imposibilidad de adquirir una partida de nacimiento donde constara “Hannah Arendt, natural de Hannover”, fue una de las armas políticas del totalitarismo, cuyo objetivo fue transformar a los seres humanos de otras razas, no elegidas por la Divina Providencia para un destino con éxito, en masa.

Arendt va a la búsqueda de lo humano allí donde el ingenio tiene su rastro en la historia y encuentra parámetros a la medida de sus necesidades, no en las propuestas contrafácticas del pensamiento utópico, sino en las sociedades antiguas, en Grecia y en Roma. Arendt toma como referencia la comprensión de lo humano desarrollada en las obras de Platón y Aristóteles, y nos recuerda que la dimensión de ser social, la interacción con otras personas, no era incluida en estos sistemas filosóficos clásicos entre las condiciones de ser humano. La razón de ello es que la dimensión social es compartida con otros animales.

La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal²³.

La tajante y delimitada dualidad entre naturaleza y cultura es una constante en el pensamiento arendtiano. En su ensayo sobre la violencia, Arendt establece que tan error es explicar el comportamiento animal por analogía con el comportamiento humano como a la inversa, pretender explicar el comportamiento humano por analogía con el comportamiento animal: no es necesario conocer los instintos del “territorialismo de grupo” de las hormigas, los peces y los monos para saber que la lucha por la patria será

23 ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2012, p. 52.

una realidad²⁴. De este modo, desarrolla una crítica en la que de nuevo se vuelve a las definiciones de los clásicos pero, en este caso, para desmarcarse del legado de la tradición filosófica. Para Arendt el antropomorfismo y el teriomorfismo incurren en el mismo grado de error. La definición del ser humano como animal racional no significa que el hecho de que a comportamientos reactivos se califique de violentos, legitime animalizar al ser humano, como se encuentra en los usos de la razón que no constituyen sino una trampa para preservar condiciones de deshumanización, atribuyéndole la irracionalidad a comportamientos violentos reactivos, como autodefensa: “Usar de la razón cuando la razón es empleada como trampa no es ‘racional’; de la misma manera no es ‘irracional’ utilizar un arma en defensa propia”²⁵. En este análisis, no encontramos una filiación de la filosofía de Arendt con el irracionalismo, sino una definición de ser racional con base empírica en una realidad histórica expresada en los campos de concentración, y en las situaciones de tortura y de hambre. Arendt sostiene que la máxima expresión de deshumanización en tales condiciones es que no haya ni rabia ni violencia por parte de los deshumanizados.

El hecho empírico de que los esclavos históricamente no han vivido el peor de los infortunios conocidos vuelve a referirlo en *La condición humana*, cuando aborda la esfera privada de la sociedad y la propiedad: sólo la existencia de un hogar privado garantiza a los hombres que se sientan protegidos, *incluidos los excluidos del mundo*. El pleno desarrollo de una vida hogareña se lo debemos a los romanos, quienes, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que comprendieron que estas dos esferas, lo privado y lo público, sólo podían existir mediante la coexistencia²⁶. Arendt sostiene que tener un lugar privado, aunque este no sea político, significa alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, y carecer de un lugar privado propio, como es el caso de los esclavos, significaba no alcanzar el reconocimiento de ser humano.

Pero la tenencia de un lugar privado propio es una condición necesaria aunque no suficiente para definir lo humano. Como hemos dicho antes, la importancia de lo privado radica en que coexiste con lo público; es más, esta valoración que se encuentra en nuestra filósofa no puede ser comprendida en toda su extensión sin precisar lo que no es ocioso recordar: lo óptimo es no sacrificar una esfera por otra. La existencia de la esfera pública para Arendt es lo que garantiza que cada cual, al acceder a ella, pueda de forma individual homologarse con lo humano mediante el derecho a la acción y el derecho al discurso.

24 ARENDT, H. “Sobre la violencia”. En *Crisis de la República*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 1999, p. 159.

25 Ib., p. 166.

26 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 78.

Lo que aparece en público no forma parte del deber ser, del *desiderátum* planteado en la obra de Arendt, si es consecuencia de una obligación, que no respeta la faceta privada –asociada ésta a un espacio, a una propiedad y a la pertenencia a una comunidad. Esta realidad forma parte de la sociedad totalitaria en la que todo se torna público y el ser humano forma parte de una masa indiferenciada. Destacaremos aquí que la crítica feminista a la ausencia de reconocimiento político a las relaciones de poder que se inscriben en el mundo de lo privado, no tiene nada que ver con la práctica totalitaria de convertirlo todo en público, sino con una apertura de este ámbito a la democratización y a una lucha por la justicia. Como Luisa Posada Kubissa sostiene,

Si el ámbito privado-doméstico no puede hacerse visible en el ámbito público-político, la consecuencia será un ocultamiento del primero que impide su transformación y perpetúa sus condiciones de desigualdad y violencia para las mujeres²⁷.

La aparición en público forma parte de lo político, de la libertad, de lo humano por antonomasia. *La pluralidad*, “la condición de toda la vida política”, indisoluble del concepto arendtiano de natalidad, “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”, es una condición de la existencia humana ligada a la acción. Además, la pluralidad implica también el hecho de cómo cada cual accede al mundo de lo común, es decir, en una medida considerable la pluralidad presupone la individualidad²⁸.

4. Influencias en la comprensión de la Política de Género de Judith Butler

En la obra de Judith Butler hay una influencia notable del pensamiento político de Hannah Arendt, que se reconoce en los conceptos –sobre todo en cuanto significantes–, y en el modelo explicativo arendtiano aplicado a las problemáticas de las que se ocupó. El asunto judío enmarcado en una problemática étnica y el racismo como ideología influyeron de forma decisiva, como advierte Berstein, en su concepción de la acción y de la política.

El *derecho a una acción conjunta*, el *derecho a tener derechos* y el *derecho de aparición* constituyen parte de la herencia arendtiana que Butler recoge aportando una coloración propia. Por nuestra parte, queremos enfatizar que la filiación arendtiana de los planteamientos reivindicativos que vamos a tratar son posibles en virtud de que en Arendt la disyuntiva naturaleza-cultura tiene una decisiva apuesta por la cultura, en detrimento

27 POSADA KUBISSA, L. “Sobre Hannah Arendt y la cuestión femenina”. En *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra, 2019, p. 73.

28 V. VALLESPÍN, F. “Hannah Arendt y el republicanismo”. En Cruz, M, *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, ed. Paidós, 2006, pp. 107-138.

de todo elemento de la naturaleza que pueda mostrarse en la vida y en la acción humanas. La adversidad tajante a explicar cualquier asunto humano con el mundo natural como referencia, manifestado por Arendt, como contrapunto a la ideología racista que critica y analiza pormenorizadamente, es la condición de posibilidad de que Butler asuma este legado. La concepción del género en Butler no hace referencia alguna al sexo biológico, ni en su dimensión descriptiva ni en su dimensión desiderativa. La afirmación de que el sexo biológico no existe tiene en Butler el mismo grado de verdad que la afirmación la población negra es humana y no existe ningún elemento de su naturaleza que constituya una verdad suficiente para considerarla no humana. El género en Butler es explicado por analogía con la problemática étnica. De este modo, veremos que los trasplantes analíticos que se adoptan y se adaptan adolecen de una carencia de fundamentación, cuyo resultado hace de Butler una filósofa postarendtiana que, si bien recoge el aparato conceptual de la filósofa alemana, el significado conferido es distinto.

Para fundamentar el *derecho a una acción conjunta*, Butler parte de la crítica a la concepción de la democracia y al principio de la soberanía popular, porque uno de los presupuestos en los que se asienta esta comprensión, que se remonta históricamente al Estado-nación, es problemática: qué es el pueblo. El carácter excluyente del mismo concepto, si bien es considerado como clave de legitimación democrática, lleva a Butler a hacer uso de la terminología arendtiana y habla de los *elegidos* por las esferas del poder como acto de demarcación que se convierte en el límite disputado: quiénes pertenecen al pueblo y quiénes no pertenecen. La crítica a la exclusión propia de la *realpolitik* –*per se* excluyente–, es el punto de partida de la crítica política:

Es cierto que toda versión del “pueblo” que excluya a algunos de sus miembros no es incluyente y, por lo tanto, no es representativa; pero también es verdad que toda definición de lo que es “el pueblo” implica un acto de demarcación respecto al colectivo elegido, generalmente sobre la base de la nacionalidad o del Estado-nación, y que ese marcaje se convierte al instante en un límite disputado²⁹.

Del mismo modo que Butler dilucida el concepto de “pueblo” como concepto clave de legitimación democrática, para lo que señala la importancia de partir de las limitaciones del “pueblo” en el esquema del Estado-nación, cuestiona las restricciones que se han llevado a cabo en la definición de lo que es la esfera pública, obligando a una reconsideración de la misma, “ya que se ha hecho acriticamente por parte de quienes tienen pleno acceso a

29 BUTLER, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Tr. M. J. Viejo. Barcelona: Paidós, 2017, pp. 12-13.

ella, además del derecho a aparecer en cualquiera de sus plataformas”³⁰. Butler estima la importancia de la libertad de reunión y la compara con la libertad de expresión. Más allá de lo que se diga, el hecho de reunirse es significativo en sí mismo porque implica una actuación conjunta de los cuerpos, una forma de *performatividad plural*³¹. En esta sobrevaloración de la libertad de reunión respecto de la libertad de expresión, Butler hereda una problemática no resuelta por Arendt. Como María Luisa Femenías nos recuerda, Arendt distingue entre segregación y discriminación y sostiene que “el derecho a la discriminación se deriva del de libre asociación”³². Femenías se pregunta si esto es todo lo que se puede hacer contra la discriminación, y propone un ejercicio crítico de la misma partiendo del sujeto propuesto por la propia Arendt en el acceso a lo público, donde la palabra y el discernimiento deben tener su espacio más allá de la mera presencia física de los cuerpos:

El sujeto de Arendt es un humano entre humanos; su pensamiento es apertura a un espacio público que solo se consigue si se lo construye entre todos de modo radicalmente crítico³³.

El *derecho a tener derechos* planteado por Arendt para las minorías desnaturalizadas, tanto en el contexto del Estado-nación como en el imperialismo nazi del que ella misma fue víctima, y que abocó a las poblaciones afectadas a no poder acogerse a ninguno de los derechos humanos, es interpretado por Butler como un ejercicio performativo de los derechos. Esta negativa a fundamentar contrasta con otras interpretaciones que analizan la fundamentación de esta reivindicación atendiendo a un contexto en el que las poblaciones afectadas quedaron al margen de cualquier marco societario³⁴, por haber sido expulsadas de su comunidad humana original o de la comunidad a la que estaban asociadas por algún tipo de vínculo. Butler sostiene que cuando Arendt afirma que:

Los desplazados tienen “derecho a tener derechos” lo que en realidad está sosteniendo es una suerte de ejercicio performativo de los derechos (...).

30 *Ib.*, p. 16.

31 *Id.*

32 FEMENÍAS, M. L. *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea, 2019, p. 247.

33 *Ib.*, p. 249.

34 V. BENHABIB, S. “El derecho a tener derechos: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-nación”. En *Los derechos de los otros*. Extranjeros, residentes y ciudadanos. Tr. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 45-59.

Es su propia reivindicación la que da carta de naturaleza al derecho a tener derechos, y fuera de ella no hay fundamento alguno para justificarla³⁵.

La filósofa estadounidense hace extensible el *derecho a la aparición* al *derecho a tener derechos*, tomando como referencia la importancia que Arendt le concede en el análisis de lo público a lo que aparece, en contraposición a lo que no llega a tener un reconocimiento en el espacio de lo político y de lo humano por antonomasia. En esta extensión de un derecho a otro, se detiene en la crítica de los modelos reguladores que el poder establece para incluir a los individuos idóneos en el ejercicio de la aparición, incluso cuando este derecho de aparición se establece con criterios universalistas. Por ello, aboga por establecer alianzas entre los no seleccionados, los no elegidos. Estas alianzas se establecen para una lucha que conlleva un posicionamiento performativo. Pero esta performatividad plural es la expresión de una lucha que critica las formas diferenciadas que el poder establece para acceder a la esfera de aparición, que no es otra que la esfera pública: es el espacio en el que se legitima mediante criterios de seleccionabilidad que excluyen a sectores de la población que forman parte de los precarios³⁶. Butler insiste en que bajo el discurso universalista se incurre en exclusiones.

Los no elegidos como idóneos para la esfera de aparición no se identifican por una identidad sino por la precariedad, que es una condición social y económica y engloba a mujeres, queers y personas transgénero, a los pobres, los discapacitados, los apátridas y a las minorías religiosas y raciales³⁷.

Butler aborda el tema del reconocimiento de lo humano sobre la base del derecho de aparición en el mundo de lo público; o dicho de otro modo, el reconocimiento de lo humano es medido por el derecho de aparición en la esfera pública. La negación de este derecho implica un ejercicio de racismo para los sujetos que viven su género a costa de sufrir “un elevado riesgo de maltrato, de patologización y de violencia”. La violencia de género es interpretada en la obra de Butler en el marco explicativo del racismo. De este modo, se posiciona radicalmente en contra de la postura de feministas universalistas francesas que se oponen al uso del velo islámico en espacios públicos. Butler critica que se apoye a personas transgénero para que puedan aparecer libremente en público, sin el hostigamiento de la policía y, sin embargo, no se permita el código vestimentario de una minoría étnica religiosa como son las mujeres musulmanas.

35 BUTLER, J. Op. cit. p. 54.

36 Ib. p. 56.

37 Ib. p. 63.

Las feministas francesas que se dicen universalistas han apoyado la ley que permite arrestar, detener, multar y deportar a las mujeres que lleven el rostro cubierto con un velo cuando van por la calle. ¿Qué clase de política es esta en la que el Estado se apoya en su aparato policial para controlar y deportar a las mujeres de religiones minoritarias cuando aparecen en la escena pública?³⁸

Butler no incluye en la discusión que plantea con el feminismo universalista que se argumentan razones *sexistas* para oponerse a que sean las mujeres musulmanas las que tengan que respetar el código vestimentario islámico, mientras los varones musulmanes van vestidos a la occidental. Como no reconoce la existencia del sexo biológico, no puede percibir que las mujeres musulmanas en Francia están afectadas por el sexismo de la normativa intraétnica. Sin descartar, evidentemente, que las mujeres musulmanas francesas o de otro país europeo puedan ser objeto de racismo, no debemos obviar que el sexismo patriarcal que les marca previo acceso a lo público es una desigualdad original que el feminismo universalista no pasa por alto.

La visión acrítica butleriana del código vestimentario islámico, diferenciador para cada sexo, consiste en que no ve en este código un ejercicio del poder intraétnico. Esta laguna analítica no es independiente de la carencia de fundamentación de su planteamiento de “el derecho a tener derechos”, legitimado en su filosofía meramente por ser un planteamiento *performativo*, sin necesidad de una fundamentación que explique la finalidad u objetivos de una acción conjunta, o que se plantee la legitimidad moral del mismo. A esta última razón podría corresponder, por ejemplo, si los derechos exigidos entran en colisión con los derechos de otras personas.

5. Conclusiones

La biografía de Hannah Arendt, su condición de judía y de apátrida, influyen de forma decisiva en su comprensión de la acción y de la política. El análisis pormenorizado y conjunto de investigaciones desarrollados en la obra de Hannah Arendt, para explicar cómo se llegó al genocidio perpetrado en la Europa del siglo XX, llevan a esta politóloga a la cumbre de los filósofos y filósofas de primera línea en la historia de la filosofía contemporánea. Conocer las raíces y el desarrollo del racismo como ideología es imprescindible para la comprensión de la Edad Moderna en tanto que génesis de la Edad Contemporánea. Entre las poblaciones afectadas por el ejercicio del racismo se encuentran las personas judías,

38 Ib., p. 55.

a quienes Arendt conceptualiza como pueblo y para quienes reivindica una patria. No obstante, reivindica una patria judía que no repita los errores del Estado-nación y los errores del imperialismo nazi. Por ello, aboga por un Estado binacional en Palestina, en el que se instituyan tantos consejos árabe-judíos como sea posible.

El análisis del racismo y la crítica al naturalismo como arma de dominación de las poblaciones y los pueblos objeto de los distintos genocidios relatados y analizados en su monumental obra, condicionan la definición de ser humano, donde se vislumbran las limitaciones de su grandeza analítica: el dualismo naturaleza-cultura le impide ver que los límites entre ambas realidades son difusos e inter-penetran uno en el otro. Este dualismo limita la concepción de política y de acción, que excluye el ámbito privado de cualquier crítica de las relaciones de poder y de violencia que se ejerzan en este espacio, como se ha puesto de manifiesto en el marco de la teoría feminista.

Sin minimizar lo que hemos señalado como limitaciones de su obra referidas al dualismo naturaleza-cultura, es importante enfatizar un aspecto muy poco reseñado de su pensamiento y que, desde nuestro punto de vista, es una aportación de primer orden en la definición de lo humano: la tenencia de un lugar privado propio para la homologación de un sujeto con la condición de humanidad. Mientras que se ha distinguido el derecho a la acción y al discurso en el ámbito de lo público, no se ha parado mientes en esta importante condición que Arendt pudo hacer en virtud de su conciencia de que bajo el totalitarismo todo se torna público. Arendt nos deja un trabajo pendiente sobre el que tenemos que establecer límites y ejercer un discernimiento necesario en un ámbito cuya importancia reside en que lo óptimo es que coexista con lo público: habilitar mecanismos de detección de las relaciones de poder y de violencia en un espacio oculto a los demás, y preservar el espacio de intimidad que todo sujeto humano necesita para relacionarse consigo mismo y encontrarse con su mismidad.

En cuanto a las influencias de Arendt en la posteridad, el dualismo naturaleza-cultura ha sido la condición de posibilidad de que Judith Butler adopte su modelo explicativo del racismo para su comprensión de la política de género. Es más, esta filiación es posible porque este dualismo impone una desconsideración de la naturaleza como referencia en el orden de lo humano, y es compatible con una premisa incuestionable de Butler: la irrelevancia del sexo natural. Esta herencia que Butler asume sin paliativos es hermenéuticamente legítima pero no plausible, porque trasplanta un análisis étnico a otros órdenes políticos de la realidad que necesitan de otros instrumentos analíticos. Asimismo Butler hereda conscientemente una sobrevaloración del derecho de reunión en la obra de Arendt, en detrimento del derecho de libertad de expresión; como hemos explicado no priorizar lo que el uso del lenguaje hablado proporciona en cuanto a desarrollo de la

capacidad crítica, en virtud de lo cual se enfatiza la sobrevaloración de la presencia de los cuerpos en actos performativos, limita tanto como limita la provisionalidad respecto de la planificación deliberada en la que los sujetos tengan el tiempo y el espacio para exponer las problemáticas que les afectan, y al mismo tiempo se planteen reivindicaciones que no limiten la libertad de otros sujetos bajo condiciones de opresión.

Referencias bibliográficas

ARENDT, H. "Sobre la violencia". En *Crisis de la república*. Tr. G. Solana. Madrid: Taurus, 2001.

ARENDT, H. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Tr. D. Najmías. Barcelona: Lumen, 2000.

ARENDT, H. *La tradición oculta*. Tr. R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2004.

ARENDT, H. "Las enseñanzas de la historia". En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Tr. M. Candel. Barcelona: Paidós, 2005.

ARENDT, H. *Escritos judíos*. Tr. E. Cañas, M. Candel, R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2009.

ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Tr. G. Solana. Madrid: Alianza, 2009.

ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novalés. Barcelona: Paidós, 2012.

BENHABIB, S. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Tr. G. Zadunaisky. Barcelona: Gedisa, 2005.

BERNSTEIN, R. J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

BUTLER, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performative de la asamblea*. Tr. M. J. Viejo. Barcelona: Paidós, 2017.

COLLIN, F. "Hannah Arendt: la acción y lo dado". En BIRULÉS, F. (Comp.) *Filosofía y género. Identidades femeninas*. Barcelona: Pamiela, 1992.

FEMENÍAS, M. L. *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea, 2019.

KOHN, J. "Una vida judía: 1906-1975". Introducción a ARENDT, H. *Escritos judíos*. Tr. E. Cañas, M. Candel, R. Salá Carbó y V. Gómez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2009.

POSADA KUBISSA, L. *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra, 2019.

VALLESPÍN, F. "Hannah Arendt y el republicanismo". En CRUZ, M. (Comp.) *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós, 2017.