

El desafío actual del derecho a tener derechos: Hannah Arendt y la deconstrucción de la ciudadanía

The Current Challenge of the Right to Have Rights:
Hannah Arendt and the Deconstruction of Citizenship

Nicolás Di Natale

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: nicolasdinatale@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1852-9215>



Resumen:

El presente trabajo tiene por objetivo hallar en el pensamiento de Hannah Arendt indicios para pensar la deconstrucción de la ciudadanía. Teniendo en cuenta que dicho desafío implica quebrar la aceptación originaria de la ciudadanía con el Estado-Nación, nos proponemos un camino interpretativo que se enriquece desde la crítica. Es por ello que comenzamos haciendo lugar a las observaciones vertidas por Judith Butler respecto al postulado del derecho a tener derechos y la aparente tajante división arendtiana del espacio privado y el espacio público. Luego, recorreremos las disonancias marcadas por Ana Paula Penchaszadeh, quien, a través de la obra de Jacques Derrida, exhibe claves para reflexionar sobre la hospitalidad en la política y la imposibilidad de encontrar en Arendt argumentos plausibles de ser adheridos a la deconstrucción de la ciudadanía. No obstante, nuestra conclusión se distancia de las consideraciones de la pensadora argentina y esgrime que la vitalidad de la política implica la visibilidad como único camino posible para pugnar en el espacio público por el principio del derecho a tener derechos, garantizado por el evento de la natalidad.

Palabras clave: Ciudadanía, Estado, nación, deconstrucción, hospitalidad, natalidad.

Abstract:

The aim of this paper is to find in Hannah Arendt's thought indications to think about the deconstruction of citizenship. Bearing in mind that this challenge implies breaking the original acceptance of citizenship with the Nation-State, we propose an interpretative path that is enriched by critique. That is why we begin by making room for the observations made by Judith Butler regarding the postulate of the right to have rights, and the apparent sharp Arendtian division of private and public space. Then, we will go through the dissonances highlighted by Ana Paula Penchaszadeh, who, through the work of Jacques Derrida, exhibits keys to reflect on hospitality in politics and the impossibility of finding in Arendt plausible arguments to be adhered to the deconstruction of citizenship. Nevertheless, our conclusion distances itself from the Argentine thinker's considerations and argues that the vitality of politics implies visibility, as the only possible way to fight in the public space for the principle of the right to have rights, guaranteed by the birth event.

Keywords: Citizenship, State, Nation, Deconstruction, Hospitality, Natality.

Fecha de recepción del artículo: 15/08/2022 **Fecha de aceptación del artículo:** 13/12/2022

Para citación de este artículo: Di Natale, Nicolás (2023). El desafío actual del derecho a tener derechos: Hannah Arendt y la deconstrucción de la ciudadanía. *Anacronismo e Irrupción*, 13 (24), 195-227.

1. Introducción

La relación de los seres humanos con la técnica, las formas de participación política, la inserción del mercado en la vida de los individuos y la concientización de la crisis climática son claros ejemplos de la mutación experimentada en el siglo XXI en la interacción humana. Sin embargo, aunque el mundo nos parezca más próximo y cercano, las fronteras del Estado-Nación continúan delimitando el espacio de lo habitable. Esta situación nos invita a pensar en la antinomia del concepto de ciudadanía, la cual se debate entre, por un lado, la ciudadanía universal de la sociedad de mercado y, por el otro lado, la ciudadanía del Estado-Nación que segrega al ostracismo a todo miembro externo de la comunidad política. Esta interpretación sigue siendo un campo de batalla en pos de la lucha por el reconocimiento y el respeto por la dignidad humana, es decir, que el “derecho a tener derechos” (Arendt, 2010, p. 420) continúa siendo un principio asintótico, por momentos lejano de consumarse en el ordenamiento legal y político de nuestra actualidad.

El presente trabajo busca indagar las condiciones de posibilidad de pensar, a través de la obra de Hannah Arendt, un tipo de ciudadanía deconstruida. Dado que el ya clásico principio del “derecho a tener derechos”, esbozado en *The Origins of Totalitarianism* (1951), ha sido sometido a incontables reflexiones, algunas de las cuales nos servirán de referencia (Balibar, 2017; Birmingham, 2017; Benhabib, 2005; Howard, 2017) y otras que por razón de espacio no podremos dedicarle ninguna mención (Ranciere, 2019), nos interesa partir del debate planteado por Judith Butler, tanto en *Who Sings the Nation-State?* (2007) como en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), obras que dialogan constantemente en función de la constelación analítica arendtiana y que reportan una crítica hacia la forma en que la pensadora alemana delimita el espacio público. En un segundo momento, nos dedicaremos a esbozar las principales ideas soslayadas por Arendt en torno al Estado-Nación, la ciudadanía y el espacio público, en vistas de responder a las diferentes objeciones impartidas

por la filósofa norteamericana. Luego, en un tercer momento, apoyados por la lectura crítica de Ana Penchaszadeh en torno a la política y a la hospitalidad, buscaremos reponer los principales argumentos que asientan de forma positiva el objetivo del presente trabajo, es decir, que Arendt se proponía resolver los atolladeros identitarios del Estado-Nación, a través de una comunidad política abierta al otro.

2. El Estado-Nación en disputa

1. 1. El Estado-Nación expone a los seres humanos a un doble movimiento de vinculación y desvinculación, es decir, que, en nombre de la nación, se delimita la estructura legal e institucional dentro del territorio. Por lo tanto, quienes son nativos tienen derecho a ser reconocidos como ciudadanos y quienes no nacieron en dicho territorio se encuentran por fuera de la ley. En el decir de Judith Butler, estamos, al mismo tiempo, contenidos y privados por el Estado, complejidad que se hace carne en los refugiados: aquellos que se encuentran espacialmente dentro de los límites del Estado, pero fuera del conjunto de derechos y obligaciones que hacen a un ciudadano (Butler y Spivak, 2009, p. 46). Butler utiliza la categoría de los sin-Estado para denominar a aquellos que han quedado ajenos a la composición jurídica, territorial y política de un Estado-Nación, teniendo en cuenta que el Estado-Nación es una operación de poder donde se alinea “por la fuerza la nación con el estado”, indicando con el guión “el eslabón de una cadena” (Butler y Spivak, 2009, p. 51). En suma, ese espacio de exclusión es la consecuencia de la imbricación existente entre el Estado y la Nación que, en la escenificación de un matrimonio forzoso, aúnan fuerzas para excluir del cuerpo social a todo agente no reconocido por las normas establecidas de antemano. La nacionalidad es progresivamente naturalizada y el estatus del ciudadano está restringido sólo a quienes pueden certificar su identidad de pertenencia al territorio habitado. Siguiendo a Verena Stolcke, la pertenencia al Estado nacional abre tres dimensiones analíticas: en primer lugar, se establece una relación

jurídica, donde el Estado le asegura al individuo particular el goce pleno de sus derechos civiles, políticos y sociales; en segundo lugar, esa condición política descrita se sostiene por una relación jurídica previa entre el individuo y el Estado; por último, la pertenencia al Estado está arraigada en un sentimiento compartido y comunitario de identidad nacional (Stolcke, 2000, p. 135). Las consideraciones de la antropóloga alemana nos sirven para atender a la problemática de los sin-Estado en los términos que lo hace Butler. Al reconocer la filósofa norteamericana su relación ambivalente con la obra de Hannah Arendt, nos dispondremos a exponer las tres críticas principales y su definición del “derecho a tener derechos”, a partir de dicho legado.

En primer lugar, Butler dice sentir incomodidad ante la tajante división establecida entre la vida en la esfera pública y la esfera privada¹. La distinción mencionada en *The Human Condition* (1958) deja fuera del ámbito público, por no tener capacidad de actuar y de pronunciar un discurso, a los esclavos, niños y privados de derecho. De modo que los actores sin acceso a la esfera pública están excluidos de la política, puesto que el estatuto de lo político en Arendt, según Butler, se estructura a partir de la prerrogativa de quienes son capaces de actuar y quienes no lo son. Ante esta situación, emerge la humanidad espectral reconocida como desconocida por el estatuto jurídico del Estado-Nación, dado que no pasaron “las pruebas de inteligibilidad requeridas” para ser parte (Butler y Spivak, 2000, p. 53). En suma, la existencia de una esfera pública constituye la exclusión de una parte de la población, es decir, levanta una barrera impermeable entre el ámbito de la política y el ámbito de los privados de derecho. Esta discrepancia en la obra de Arendt se hace notoria, para Butler, en *The Human Condition*. Allí, la venida a la presencia de los seres humanos capaces de actuar solamente se podía producir en la esfera pública, tal como se desarrolló en la Atenas clásica (Butler y Spivak, 2009, p. 59). Por lo tanto, si la acción política

¹ Esta tematización de dos cuerpos que exigen la presencia ha sido abordada por Butler en *Cuerpos aliados y lucha política*, obra que nos servirá para seguir ahondando en el debate en ciernes.

queda comprendida dentro del campo público y por su carácter independiente (ajeno a toda ligazón que pudiere influenciar su recorrido), entonces, argumenta Butler, la actividad política niega todo tipo de relación intersubjetiva (Butler, 2019, p. 50). De este modo, la actividad política supone agencia que niega presencia al cuerpo, y relega a la esfera privada a todos aquellos desposeídos del logos.

1.2. La segunda crítica de Butler radica en la categorización dada por la pensadora alemana al “estado de naturaleza” en el cual estaban arrojados quienes solo poseían los derechos del hombre (Butler y Spivak, 2009, p. 74). No obstante, debemos tener en cuenta que Arendt –y así también lo comprendió Butler–, rechaza el estado de naturaleza como hipótesis que “implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que le sigue como por un abismo insalvable” (Arendt, 2012, p. 23). Por lo tanto, cuando Butler asevera que Arendt entiende demasiado al pie de la letra la concepción del estado de naturaleza descrita por autores como Rousseau, está asumiendo un supuesto estado prepolítico en el cual estarían siendo ubicados quienes no están cobijados normativamente por la *Declaración de los derechos del hombre* (1789) (Butler y Spivak, 2009, p. 74). De modo que, si el Estado-Nación instituye la esfera política, entonces estar fuera de ella implica el absoluto desamparo, y es aquí donde Butler se separa de Arendt, al comprender este “estado de naturaleza” como una ficción que, como tal, permite ser un sustento desde donde se combate a la sociedad instituida. La filósofa norteamericana (junto con Spivak) detecta en Arendt el deseo de desvincular la nación del Estado de derecho: “un Estado-nación tendría que anularse como tal” (Butler y Spivak, 2009, p. 78). De allí es que se pregunta: ¿Cómo sería un modo de pertenencia no-nacionalista? En primer lugar, dice Butler, habría que establecer las pautas para entender el “nosotros”, es decir, quienes son parte de ese sujeto colectivo, y si es que allí están, también, los actores sin voz que pugnan por tener derechos. El reclamo llevado adelante por inmigrantes cantando “en castellano (y no en español, lengua inexistente

como tal)” (Grüner, 2009, p. 27) el himno nacional de los Estados Unidos cuestiona el estatuto de pertenencia al Estado-Nación, dado que, si el himno es propiedad de quienes se arrojan el título de ciudadanía, la nación queda restringida para una mayoría lingüística. En segundo lugar, esta noción de “nosotros” se constituye por fuera de la esfera pública, camina las calles exigiendo igualdad, ejerciendo en dicho acto la libertad de reunión que tiene vedada. Esta acción política performativa desafía la ilegalidad del estatus político de exclusión de quienes, exigiendo ser reconocidos, incumplen la ley sobre la cual quieren estar contemplados (Butler y Spivak, 2009, p. 86-87). Es aquí donde la pensadora norteamericana destaca la performatividad de la acción arendtiana como un indispensable aporte a la actividad política. De esa forma, al ejercer derechos que no se poseen, los seres humanos desplazados ponen nuevamente en cuestión la vitalidad del “derecho a tener derechos” que, según Butler, sólo es alcanzable en torno a una política de cambio social, esto es, por medio de la contradicción performativa. Ejercer la libertad y defender la igualdad política, en contra de “una autoridad que excluye a ambas”, demuestra que “la libertad y la igualdad pueden y deben ir más allá de sus articulaciones existentes” (Butler y Spivak, 2009, p. 89). Al reclamar el ejercicio de la libertad, que solo le corresponde a los ciudadanos, se ejerce la libertad en forma incipiente, es decir, se toma aquello que se exige para sí (Butler y Spivak, 2009, p. 90). De ese modo, se puede encontrar problemático que para Arendt la libertad sea válida sólo en el ejercicio plural de la misma, echando por tierra “la idea de una libertad como estado natural” (Butler y Spivak, 2000, p. 57). En otras palabras, el rechazo arendtiano a la idea moderna de igualdad y libertad, como características inherentes a la condición humana, llevan a Butler a oponerse acérrimamente a la concepción de ser humano carente de derechos por fuera de la comunidad política.

1.3. La tercera crítica apunta a la poca importancia que Arendt le dio a la cuestión social, siendo que la justicia económica carece de sentido en su corpus

argumentativo. En consecuencia, Butler define y distingue la precariedad de la precariedad; puesto que, la primera alude a la condición políticamente impuesta sobre un determinado grupo de la población que se encuentra arrojada a la máxima vulnerabilidad y exposición (Butler, 2019, p. 40), y la segunda noción refiere a una situación compartida por miembros de diferentes minorías (apátridas, discapacitados, indocumentados, pobres, transgéneros, etc) que están a merced de “la violencia estatal [y] de otras formas de violencias no aprobadas por los Estados frente a las cuales sus instrumentos judiciales no ofrecen una suficiente protección o restitución” (Butler, 2019, p. 40). Es así como la filósofa norteamericana, en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, trae a la teoría política contemporánea el concepto de precariedad para centrarse en las prácticas performativas de quienes habitan “en los límites de la reconocibilidad” (Butler, 2019, p. 46). Al centrarse en las vidas precarias como núcleo constitutivo de la performatividad de la acción política pone en cuestión la vitalidad de comprender al cuerpo y sus necesidades vitales, como asunto de la política. Y es que la precariedad es la condición, desde la perspectiva de Butler, de que todos, de algún modo, habitamos en forma desigual, lo cual signa a la vida política (Butler, 2019, p. 99) al exponer los deseos fallidos y las exigencias propias de los seres humanos afectados por la distribución inequitativa de alimentos, la fallida repartición de la vivienda y la imposibilidad de acceder a un trabajo digno. Sin embargo, para Arendt, estas cuestiones circunscritas al ámbito de las necesidades biológicas y de existencia material están apegadas a la esfera privada y no constituyen, tal como lo entiende Butler, las condiciones de posibilidad de gestar una acción política (Butler, 2019, p. 120). Para Arendt, la lucha política empañada por el impulso de la necesidad biológica queda atrapada en el designio de la liberación en contraposición de la libertad. La liberación es la consumación de los objetivos pergeñados por quienes se movilizan ante la necesidad. En ese sentido, Butler halla peligrosa la descalificación de Arendt de quienes actúan motivados por la necesidad y que, al poner en escena su corporalidad, están imposibilitados

de luchar por la libertad (Butler, 2019, p. 53). Así, la acción, en términos arendtianos, solo se ocuparía de sobrepasar la muerte y, en tanto cometido imposible, niega la condición precaria de la vida humana. Básicamente, Butler interpreta que, para Arendt, sólo están capacitados para la actividad política quienes se encuentran ajenos a toda necesidad material.

Lo que pretende alegar Butler es que el derecho de aparición no puede desplegarse sobre un modelo de exclusión, es decir, que de ningún modo esta arena se encuentra abierta a la totalidad de los individuos pues, desde el momento que se selecciona quiénes pueden tener voz, se quiebra la pretendida universalidad. De modo que “no puede haber acceso a la esfera de aparición si no hay una crítica a las formas diferenciadas que el poder imprime en ella”; ahora bien, esta acción concertada requiere de “una alianza entre los descartados, los que no son elegidos (los precarios), para establecer formas nuevas de aparición con las cuales se pueda superar esa operación del poder” (Butler, 2019, p. 56). Es decir que el levantamiento de los excluidos forma, para Butler, la multitud que vuelve indiferenciada la esfera pública de la esfera privada, puesto que la política está presente en la totalidad de las actividades vitales de los seres humanos. Por consiguiente, la libertad de reunión, precondition de la política misma, gesta el espacio de aparición sin regulaciones previas donde los cuerpos pueden moverse y juntarse para que, a través de sus demandas, constituyan el espacio público (Butler, 2019, p. 163).

Cuando se alza la prerrogativa del “derecho a tener derechos”, dice Butler, se regenera la legitimidad del reconocimiento intersubjetivo sin dependencia de una organización política particular. Es por ello que este principio no remite a ningún tipo de ley natural y cobra vitalidad cuando se ejerce conjuntamente. La disposición de los cuerpos que actúan en la resistencia socavan la legitimidad estatal y habilitan “un nuevo intersticio entre los cuerpos” que, en el despliegue de la fuerza de su unión, recuperan el espacio existente para “darle un nuevo sentido” (Butler, 2019, p. 89). Ese sentido surge de “aquellas necesidades que en

teoría debían seguir siendo privadas” y pasaron al espacio público como resultado de la acción humana (Butler, 2019, p. 101). Y es que, “pese a que la esfera pública ha sido definida por medio de su exclusión, ellos actúan” (Butler, 2019, p. 85), formando un espacio de sociabilidad que pugnan por una vida digna de ser vivida.

El espacio de aparición butleriano dista de ser un efecto del vitalismo de la resistencia y elude dar una idea acabada de lo que implica una vida digna. Sin embargo, la autora norteamericana cree establecer las coordenadas sobre la idea de que la cohabitación es indispensable para la humanidad. Butler le reconoce a Arendt, indirectamente, haber bosquejado el concepto de cohabitación en *Eichmann in Jerusalem* (1964): allí afirmaba que ningún ser humano puede elegir con quienes habitar el mundo, puesto que “cualquier elección acerca de quienes pueden vivir y quienes no es siempre una práctica genocida” (Butler, 2019, p. 114). Tácitamente, el habitar este mundo y conformar una comunidad política dentro de él, estipula vivir con aquellos que no hemos elegido en el cuidado mutuo de nuestras vidas. A partir de la mencionada obra de Arendt, Butler comprende a la coexistencia no elegida a través de las ideas de universalidad e igualdad que, como principios políticos, incentivan a la fundación de un entramado institucional comprometido con la vida humana sin importar la raza, etnia o religión.

2. La comunidad política contra el Estado-Nación

2.1. En *The Human Condition* Arendt delimita el campo de acción de la política, dado que la conformación de una comunidad solo se puede observar en oposición al orden natural familiar, puesto que en el ámbito del *oikos* se distribuyen las tareas jerárquicamente con el fin de realizar las actividades inherentes a la subsistencia. En cambio, en la esfera de la *polis*, propia del ámbito del *koinon*, no existe jerarquización alguna y todos sus integrantes se reconocen como iguales entre sí: “ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo

el mando de alguien y no mandar sobre alguien” (Arendt, 2013a, p. 44). No obstante, esta igualdad hacía alusión a la convergencia de pares en un mismo escenario, siendo que se mantenía la diferencia que, por lo general, se debía a la pertenencia social de cada individuo.

Por ello, ante la primera crítica de Butler, debemos recuperar, en el decir de Arendt, que tanto la esfera social como la esfera política en el mundo moderno “fluyen de manera constante una sobre la otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida” (Arendt, 2013a, p. 45). Esta indistinción también se traslada a la esfera privada y la esfera pública como efecto del auge de lo social (Arendt, 2013a, p. 49). Es decir que la franja restrictiva y estanca, tal como alude Butler, responde a una división apenas analítica de la existencia humana y, por tanto, no debería ser materia de objeción. La autora alemana sí pone reparos al advenimiento de la sociedad de masas, fenómeno que creció al calor de la interpretación de la igualdad, como también al mero reconocimiento legal y político de los seres humanos (lo que dejó a la distinción y la diferencia de la individualidad –indispensables para la constitución de la esfera pública– restringida al ámbito privado). Este conformismo hilvanado por la igualdad legal se construyó sobre la conducta, es decir, haciendo del devenir humano un espacio de previsibilidad. Por lo tanto, la política es la actividad que requiere del espacio de aparición –en el cual los seres humanos son iguales desde la distinción que le otorga el discurso y la acción– no encuentra lugar en el tipo de sociedad “que apunta a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta” (Arendt, 2013a, p. 55).

Por lo tanto, creemos que difícilmente Arendt pueda relegar al espacio privado a aquellos que, por medio de la acción y el discurso, hacen su aparición y se revelan como un quién en el mundo humano. Ser un “quién” implica que todas nuestras cualidades, dotes o defectos son perceptibles para otro ser humano, es decir, hace de la interacción humana un hecho posible. Dada la cualidad reveladora del discurso y la acción, las personas cobran notoriedad cuando están

con otras, esto es, en pura contigüidad humana. De modo tal que, “sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras” (Arendt, 2013a, p. 204). La acción sin un quién carece de significado, pasando a ser una mera actividad con un objetivo determinado y preestablecido de antemano. Y aunque el contexto descrito por Butler haga mención a seres humanos desplazados forzosamente al ámbito privado, su irrupción es propia de la característica primordial de la acción, esta es, la capacidad de empezar de nuevo, que, tal como lo recupera Martín Plot, “puede darse incluso en condiciones poco favorables para la libertad” (2018, p. 20). Teniendo en cuenta que la política nace del poder combinado de lo plural y mantiene la existencia de la esfera pública (Arendt, 2013a, p. 223), los sin voz de Butler, constituyen un quién para Arendt.

2. 2. El propósito de este apartado es dar cuenta sobre la opacidad del análisis butleriano de la condición del ser humano frente a la igualdad y la libertad. Por empezar, Arendt señala que la situación de los apátridas –diagnóstico de Butler– encerraba una paradójica situación ante la ley: privados de todo derecho, era más factible que fuesen reconocidos por el marco normativo, que los eludía como sujetos de derecho, si corrompían la ley, que si buscaban ser admitidos por canales legales. Es así como el “Teorema de Arendt”, tal como lo denomina Étienne Balibar, pone en evidencia la endeble hermenéutica de los *Derechos del Hombre*. La derogación de los derechos del ciudadano hacen obsoletos a los derechos del hombre, dado que “en realidad los segundos descansan en los primeros y no a la inversa” (Balibar, 2017, p. 89). De este modo, “el derecho a tener derechos”, en la pluma de Arendt, hace alusión a “un derecho sin fundamento a priori, un compromiso voluntario de los individuos en la acción política común” (Balibar, 2017, p. 289). Por lo tanto, la advertencia arendtiana no se dirige hacia la institucionalización de los derechos del hombre, sino que, por el contrario, busca recordarle a la humanidad que, fuera del marco normativo, los derechos del hombre carecen de sentido. Tener velada la capacidad de ser

ciudadano empuja a todo ser humano a “un estado de absoluta existencia fuera de la ley” (Arendt, 2010, p. 418). Encontrarse privado de derechos en el siglo XX representaba estar fuera de toda comunidad política, en otras palabras, implicaba la extrema condición de no existir para la ley (Arendt, 2010, p. 419). En efecto, el despojo cruento de la dignidad humana hace ver al derecho como una institución formal incapaz de traspasar los límites de lo prescrito. Ese individuo desnudo y despojado de todo lo que lo hace humano se asemeja bastante a lo que más tarde Giorgio Agamben (2013) definirá como *homo sacer*²; cuestión que cobró realidad empírica cuando los judíos, privados de su estatus legal, fueron asesinados tan pronto como los nazis habían “descubierto con agrado que ningún país reclamaría” por ellos (Arendt, 2010, p. 419). Despojar del derecho a la dignidad humana a una persona implica transformarla en un ser humano general, es decir, carente de profesión, nacionalidad, sin posibilidad de identificarse con nada y, a la vez, diferente de la universalidad, puesto que al estar representado solamente por su propia individualidad (que es única pero privada de toda expresión y acción en un mundo común) carece de todo significado la existencia de su ser. Tal como alude Slavoj Žižek, esta inversión de la dialéctica hegeliana surge en el momento en que a un ser humano se le arrebatara su identidad sociopolítica particular y pasa a ser reconocido como un humano a secas, es decir, un “ser humano en general” (Žižek, 2011, p. 124). Resulta menester clarificar que “la privación fundamental de los derechos humanos” comienza con la exclusión de la comunidad política, es decir, cuando los seres humanos son “privados del derecho a la acción y del derecho a la opinión” (Arendt, 2010, p. 420), lo que implica afirmar que están fuera de todo alcance del espacio de aparición.

Este retroceso vivido en los albores del siglo XX implicó la degradación de la dignidad humana como nunca antes acaeció en la historia. De hecho, los

² Agamben recurre a una figura del derecho romano arcaico para soslayar la presencia de una vida humana “que se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión” (Agamben, 2013, p. 18), es decir, “que es aquel a quien se puede matar sin que reporte reproche jurídico alguno y, además, es sobre quien cae la prohibición del sacrificio” (Taccetta, 2011, p. 87).

esclavos en el ejercicio de su trabajo forzoso estaban comprendidos dentro de la comunidad y, aunque despojados de acción y discurso, conservaban cierto rango de humanidad. En cambio, el Holocausto fue una clara muestra de cómo la perversidad humana pudo recalar hasta el punto tal de deshumanizar al otro. Es desde ese contexto trágico que Arendt nos invita a reflexionar sobre la posibilidad de que el “derecho a tener derechos” implique el derecho universal a pertenecer a una comunidad política por encima de la territorialidad nacional. Sin embargo, la pregunta ineludible que surge de este principio –y que a esta altura del presente no podemos no responder– es: ¿Quién puede asegurar el pleno ejercicio del derecho universal a tener derechos? Si la respuesta es la propia humanidad, la “amarga confirmación de la crítica de Burke”³ (Balibar, 2017, p. 287) sobre los derechos del hombre resuena victoriosa ante la devastadora experiencia mencionada. En efecto, el cumplimiento de los derechos del hombre deviene en abstracto o, mejor dicho, seguirá dependiendo de acuerdos y tratados internacionales sujetos a la aprobación y reglamentación del Estado-Nación.

Por lo tanto, Butler hace caso omiso a que la igualdad, tal como la aborda Arendt, “no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de justicia”, es decir, “nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización” (Arendt, 2010, p. 426). Es que para Arendt el principio de igualdad no estaba garantizado por el hecho de

que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros (Arendt, 2013b, p. 70).

³ Según Burke, “los derechos humanos eran una «abstracción» y resultaba mucho más práctico apoyarse en la «herencia vinculante» de los derechos que uno transmite a sus propios hijos como la misma vida y reclamar los derechos propios como «derechos de un inglés» más que como derechos inalienables del hombre”. Por ende, “los derechos de que disfrutamos proceden «de dentro de la nación», de forma tal que no se necesitan como fuente de la ley ni la ley natural, ni los mandamientos divinos, ni ningún concepto de la Humanidad, tal como el de la «raza humana» de Robespierre” (Arendt, 2010, pp. 423-424).

Por lo tanto, esta idea de igualdad propia de la Antigua Grecia se articula sobre dos principios: por un lado, el principio de la *isonomía* asegura que, a través de la libertad de la palabra, los seres humanos puedan actuar en el espacio público y expresar sus opiniones (*doxai*) y, por el otro lado, el principio de la *isegoría* estipula la posibilidad de que cualquiera, sin importar su estatus social, pueda tomar la palabra, cuyo valor es igual a la de sus semejantes en la asamblea (Córdova Molina, 2015). En cambio, la idea moderna de igualdad, consagrada en la *Declaración de los Derechos del Hombre*, estipula que los hombres nacen libres e iguales por naturaleza. En otras palabras, esta igualdad en derechos traspasa la mera igualdad ante la ley y estipula un disfrute igualitario de los derechos fundamentales que son inherentes a la naturaleza humana (Bobbio, 2020, p. 77). La crítica arendtiana a la igualdad, en el sentido moderno, está centrada en el conformismo que asentó el auge de lo social. En otras palabras, el impulso de la sociedad por igualar y anular la distinción de todo ser humano (Arendt, 2013b, p. 52) fue lo que hizo reemplazar a la acción por la conducta, para hacer de la política una actividad del ámbito de la calculabilidad. Arendt entiende que nacemos en la desigualdad y sólo la pluralidad humana, condición básica tanto de la acción como el discurso, exhibe el doble carácter de igualdad y distinción, indispensables para que exista el espacio público libre para el despliegue de lo político (Arendt, 2013a, p. 200). En el decir de Arendt, esta “libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política” (Arendt, 2016, p. 231). De allí la renuncia a cualquier interpretación de la libertad asociada a la facultad de la conciencia, porque el ser humano “no sabrá nada de la libertad interior, si antes no tiene [...] la experiencia de su condición de ente libre” (Arendt, 2016, p. 234). En efecto, “la acción, para ser libre, ha de estar libre de motivaciones, por un parte, y de presunta finalidad como efecto predecible, por otra parte”, es decir, “los hombres son libres [...] mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa” (Arendt, 2016, pp. 239-241).

2.3. El objetivo del presente apartado es dilucidar, a través de los aportes arendtianos, la reticencia de dicha autora a subsumir en la esfera pública los asuntos propios de la cuestión social. La precariedad, en los términos butlerianos, es desarrollada por Arendt *in extenso* en el capítulo 2 de *On Revolution* (1965). Allí comienza por definir a la pobreza “como algo más que la carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema, cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante”, la cual ubica a “los hombres bajo el dominio absoluto de sus cuerpos”, es decir, a merced del imperio “absoluto de la necesidad” (Arendt, 2012, p. 79). No obstante, la necesidad, en la interpretación de Arendt, es la semilla que creció en los albores de la Revolución Francesa y cosechó el fracaso de la misma, puesto que su designio “no apuntaba a la libertad; [sino que su objetivo final] era la felicidad del pueblo” (Arendt, 2012, p. 80). Por lo tanto, los derechos del hombre se transformaron en el derecho de los *sans-culottes* a ser felices, siendo la cuestión social la causa final –y fatal– de la Revolución Francesa.

Del otro lado del Atlántico, la Revolución Americana no tuvo que hacer frente a la pobreza e indigencia de su población. La lucha se dio en torno a la forma de gobierno por medio de la acción plural y política, sin inmiscuirse en el orden de lo social (Arendt, 2012, p. 91). O, mejor dicho, no estaban movilizados por la necesidad de quienes no tenían acceso al pan: si bien era un país pobre, la población no se encontraba expuesta a la obscenidad de la riqueza de la realeza. Tampoco existía una sed de revancha para con sus conquistadores. Por ello, la revolución en América “fue en realidad una restauración” (Mayer, 2014, p. 44). Siguiendo a Arno Mayer, el levantamiento de los colonos surge contra el Gobierno británico por haber violado sus propios principios políticos. Signados por la tradición, los rebeldes americanos no buscaron de ningún modo establecer “cambios en los valores o instituciones morales, sociales o económicos de las colonias” (Mayer, 2014, p. 44). Además, las libertades políticas y civiles reclamadas no eran factibles de ser extendidas a los negros y nativos que componían “la quinta parte del total de la población” (Mayer, 2014, p. 44).

Aunque no podamos seguir ahondando en las diferencias entre ambas revoluciones⁴, ya que no es el objeto del presente trabajo, debemos tener en cuenta que el contexto político y social de ambas naciones era distinto, y ello se vuelve un factor condicionante en los actores inmiscuidos sobre el designio de la acción revolucionaria.

El avance de la cuestión social sobre la esfera política, reflexiona Arendt, trae aparejada la consagración de representantes usurpadores del poder soberano que, como autodenominados representantes del pueblo, se colocan “en independencia absoluta respecto a la nación” (Arendt, 2012, p. 98). Esa desavenencia, en principio, fue salvada por el llamado de Robespierre a obrar con virtud, a la que definía como “la preocupación por el bienestar del pueblo” (Arendt, 2012, p. 99), de *le peuple* (el pueblo bajo). De ahí que el abandono del consenso en favor de la voluntad rousseauiana excluía toda posibilidad de opiniones divergentes y de disenso en el espacio público: la voluntad requería ser presentada como única e indivisible. De modo tal que la sustitución de la República por la voluntad popular restringía las condiciones de posibilidad para generar una institucionalidad duradera en el tiempo, puesto que solo la voluntad del pueblo garantiza el destino del mismo (Arendt, 2012, p. 101). La voluntad general de Rousseau, en la perspectiva arendtiana, era presa de la inmanencia de las circunstancias epocales y debía –pretenciosamente– congregarse en una sola voz al pueblo en su conjunto. De hecho, utiliza una regla de tres simple para resolver la contraposición de intereses, es decir, si había una confrontación irresoluble entre dos posiciones, la existencia de una tercera posición contraria a las precedentes se constituía en la solución del conflicto.

⁴ Si bien Arendt destaca que la Revolución Americana, a diferencia de la Revolución Francesa, fundó un cuerpo político sobre las bases de la acción concertada y las promesas mutuas, también fracasó porque “no pudo preservar el espíritu revolucionario una vez que la revolución había concluido” (Arendt, 2012, p. 330). Tal como lo menciona Anabella Di Pego, el fracaso “se produjo cuando los padres fundadores no lograron que las asambleas municipales, que habían sido los verdaderos órganos de deliberación de donde brotaba el poder, fuesen contempladas en la constitución como una instancia de participación a ser preservada. Así la revolución americana disolvió luego de la fundación las bases del poder que la habían originado” (2016, p. 90).

El punto central de la crítica arendtiana a Rousseau estaba dirigida contra la manera en que el pensador ginebrino veía saludable la unión del pueblo, siendo que dicha unión remite al poder unificador del enemigo nacional. Por lo tanto, la unidad nacional sólo podría afirmarse ante la irrupción de los asuntos externos (Arendt, 2012, p. 103). Además, el autor de *Du contrat social* (1762) aseguraba que el verdadero enemigo de la voluntad general estaba afincado en el interior de cada ciudadano. Por lo tanto, la suma total de los intereses particulares constituía el principal enemigo del interés nacional que debía ser combatido por el bien de la salud pública. Aunado esto, el verdadero ciudadano, para Rousseau, es aquel que se levanta en armas contra su propio interés particular para someterse a la voluntad general. De ahí que el Estado moderno, tal como lo estipula Arendt, construye, por un lado, la idea de una ciudadanía como límite ante el extranjero (Arendt, 2012, pp. 103-105) y, por el otro, la idea de la disuasión como límite a la proliferación del egoísmo en el pueblo. La unión del pueblo, tal como lo expresaba Robespierre, solamente podía estar guiada por el férreo sentimiento de compasión hacia los más desfavorecidos, es decir, invocaba una disposición afectiva de apertura hacia el sufrimiento del otro. A esta “capacidad de padecer con los demás” (Arendt, 2012, p. 108) se oponía la razón como el principio sobre el cual debían gestionarse los asuntos públicos. La razón, en el decir de Rousseau, hace del hombre un ser egoísta que busca separarse de los otros para sumergirse en sí mismo.

La naturaleza de la compasión representa un peligro sobre la esfera pública, puesto que, al quedar encerrada en el padecimiento de otro ser humano y al depender de “la fuerza de la propia pasión [...], sólo puede comprender lo particular, sin noción alguna de lo general ni capacidad alguna para la generalización” (Arendt, 2012, p. 113). Este sentimiento anula la distancia indispensable para que se gesten los asuntos humanos, dado que, al quebrarse el espacio que separa a los seres humanos, se niega la venida del otro. En efecto, si se le obtura al extranjero toda posibilidad de mostrarse en su total otredad, sin

perjuicio del esfuerzo por diferenciarse, será asimilado al cuerpo social desde la desigualdad y, por lo tanto, nunca podrá ser reconocido como un ciudadano pleno. En el decir de Arendt, la compasión es un atajo al torbellino de la contingencia humana y, aunque busque transformar el mundo para aliviar el dolor, e incluso si lo lograra, transformará a la acción en una *poiesis*, para finalmente conceder a la esfera de los asuntos humanos la robustez y previsibilidad propia del *homo faber* (Arendt, 2013a, p. 242).

No es menor destacar que, según Arendt, los líderes de la Revolución Francesa querían emancipar al ser humano de su propia naturaleza, es decir, deseaban aniquilar a la persona⁵. Por empezar, echaron por tierra la apariencia del ser humano en la esfera pública y, en el mismo movimiento, declararon a los derechos del hombre como el principio de igualdad universal de todos los individuos entre sí, esto es, que, desde ese momento, no se requeriría de ningún cuerpo político para validar el reconocimiento, y los seres humanos, de ese modo, podían despojarse “de la máscara protectora de la personalidad legal” (Arendt, 2012, p. 143). Para los hombres de la Revolución Francesa, la *Declaración de los Derechos del Hombre* constituía “el contenido y el fin último del gobierno y el poder” (Arendt, 2012, p. 144): no solo era el principio legítimo que brindaba resguardo a la dignidad humana, sino que además tenía el designio de satisfacer las necesidades básicas de la vida de todo ciudadano. Sin embargo, la historia de la humanidad ha demostrado que ninguna revolución supo resolver, de una vez y para siempre, la cuestión social, como tampoco pudo liberar al hombre de las exigencias de la necesidad. Los diferentes intentos de obturar la política, entendida en los términos arendtianos, condujeron irremediabilmente al terror y acabaron con los nobles principios sobre los cuales se estableció el

⁵ Entiéndase que el concepto de persona estaba referido a “la máscara que utilizaban los antiguos actores en escena”, la cual ocultaba la cara del actor, y al mismo tiempo, hacía “posible la resonancia de su voz”. De allí, que los romanos, partiendo de esa consideración, distinguieron entre individuo y ciudadano, siendo este último una persona que tenía personería legal y, en consecuencia, estaba dotado de la facultad de hacerse oír para desempeñar un papel en la escena pública (Arendt, 2012, p. 141).

acontecimiento de la revolución. Todas las búsquedas de satisfacer el deseo humano de liberarse de las necesidades vitales fueron por medios violentos y, como consecuencia, obligaron a otros seres humanos a “soportar las cargas que impone la vida”, porque solo “la violencia y el gobierno sobre otros hombres podría liberar a unos cuantos” (Arendt, 2012, p. 151). La necesidad, en el campo político, ata a la acción humana y esclaviza al individuo a una existencia signada por la condición del *animal laborans*.

3. La posible deconstrucción de la ciudadanía

3.1. Antes de exponer los argumentos en favor de hallar, en la obra de Arendt, principios para una ciudadanía deconstruida, nos interesa hacer un breve recorrido por la problemática relación entre la ciudadanía, el Estado-Nación y la democracia. Dilema latente en los escritos tempranos de la autora alemana y reflejado en *The Seeds of a Fascist International* (1945), donde se narra que la principal estrategia utilizada por los antisemitas, en vistas de lograr consenso sobre su causa, era calificar a los judíos de antinacionales y acusarlos de ser “un pueblo sin Estado” cuyo objetivo era hacerse con “el gobierno de todo el mundo” (Arendt, 2018a, p. 225). Además, gran parte del “éxito” del nazismo radicó en que se pudo camuflar, exitosamente, como el heredero legítimo de los movimientos de resistencia europeos de los cuales tomó, para sí, la idea de construir una federación europea. De manera premonitoria, la autora alemana advierte que, aunque “el fascismo ha sido derrotado una vez”, nos encontramos lejos erradicarlo para siempre: “no en vano sus raíces son fuertes y se llaman: antisemitismo, racismo e imperialismo” (Arendt, 2018a, p. 236). Algo similar sostiene Isaiah Berlin cuando dice que “el nacionalismo es sin duda la más poderosa y quizás la más destructiva fuerza de nuestro tiempo”, puesto que “es una fe secular generada por la necesidad de llenar el vacío creado por el declive de la religión” (Berlin, 2020, p. 13). En ese sentido, en el capítulo “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man” de *The Origins of*

Totalitarianism, Arendt señaló que la desnacionalización fue un arma poderosa de la política totalitaria y surgió ante la incapacidad constitucional de los Estados-Nación europeos de garantizar los derechos humanos de aquellos individuos apátridas. También, producto del clima de la época, influenció a los Estados-Nación oponentes a subsumir la norma de valores dispuesta para establecer los patrones de reconocibilidad legal (Arendt, 2010, pp. 387-388). Como consecuencia, quienes, forzados a abandonar su tierra natal como escoria, fueron recibidos con el mismo rechazo por el país receptor, evidenciando que no existía “nada tal como los derechos humanos inalienables” (Arendt, 2010, p. 388). El devenir de aquellas minorías situadas en un nuevo Estado-nación europeo reticente a considerarlos como ciudadanos plenos hizo que los excluidos se agruparan para luchar por sus derechos. Si aún quedaban dudas, el fracaso de la Sociedad de Naciones por establecer acuerdos transnacionales sobre pautas de reconocimiento universal de los seres humanos ratificó el rechazo de facto sobre la asimilación de las minorías por fuera del redil normativo del Estado-nación y consolidó la idea de que “solo los nacionales podían ser ciudadanos” (Arendt, 2010, p. 395). Al no contar con el reconocimiento del país que les brindaba asilo, comenzaron a requerir protección institucional-nacional y a depender “de acuerdos internacionales para la salvaguardia de su estatus legal” (Arendt, 2010, p. 399). Los apátridas, abandonados a la indecibilidad del reconocimiento, sufrían un doble rechazo: por un lado, expulsados de su país de origen, eran echados de su tierra y, por el otro lado, como presencia extranjera en el país receptor, eran merecedores de hostilidades injustificadas. Por lo tanto, paradójicamente la patria de los apátridas no era más que un campo de concentración (Arendt, 2010, p. 405).

La primera gran dificultad que debían atravesar los Derechos del hombre, desde la óptica arendtiana, era la inexistente autoridad competente que hiciese valer dichos principios, en caso de una denuncia o reclamo de violación. De modo tal que, si el hombre era la fuente del derecho en sí mismo, ese hombre abstracto

al cual se refería la ley era inhallable en la realidad material. En tanto que inalienables, los Derechos del hombre fueron proclamados para ser independientes de todos los gobiernos nacionales, pero ello resultó, a lo largo de la historia, problemático, dado que, si carecían de un marco legal de encuadramiento, ninguna autoridad como institución se comprometería a garantizarlos (Arendt, 2010, p. 414).

En una conferencia titulada *Nation-State and Democracy* (1963), Arendt reconoce la novedad del Estado-Nación creada por la Revolución Francesa como una forma legítima de organizar al Estado. Tal es así que la comprensión de este tipo de ordenamiento político, desde sus inicios, estuvo emparentada con la democracia, la cual se entiende como “la participación activa de las personas en las decisiones sobre los asuntos públicos; es decir, se trata de algo más que la mera protección de ciertos derechos fundamentales” (Arendt, 2019, p. 380). En tanto, la nación en sí misma existe cuando un pueblo determinado “tiene un espacio público que le pertenece en común, y en un territorio que solo es suyo” (Arendt, 2019, p. 380). Sin embargo, este armonioso vínculo establecido entre el ordenamiento institucional -Estado-nación- y el régimen político -democracia- se quebró por la irrupción de la soberanía popular. La historia ha demostrado, sostiene Arendt, que la soberanía popular -la cual reemplazó a la soberanía del monarca- suele ser frágil y es susceptible de ser tentada a ceder su prerrogativa al beneplácito de dictadores y caudillos, promotores de un mundo humano libre de contingencia. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial demostró que el pueblo, en numerosas ocasiones y circunstancias, es capaz de tolerar vivir bajo una dictadura, siempre y cuando sus intereses estén protegidos (Arendt, 2019, p. 380). En efecto, es el pueblo, entendido como masa uniforme, quien ha priorizado la seguridad que le otorga la permanencia en el territorio habitado en desmedro de ejercer el pleno derecho de aparición en la esfera pública con plena capacidad para actuar como ciudadano -ser visto y ser escuchado por los otros-.

El Estado-Nación europeo reposa sobre la sagrada trinidad constituida por el pueblo, el territorio y el Estado. A partir de estos elementos compositivos del Estado-Nación se centran dos requisitos fundamentales: el primero hace mención a la necesidad de “la preexistencia histórica de un territorio asociado a un pueblo en concreto”, es decir, la “afinidad entre las personas y la tierra” (Arendt, 2019, p. 381) resulta inseparable; el segundo requisito estipula que solo los miembros del mismo pueblo del Estado-Nación pueden vivir en el territorio nacional y, por ende, las personas no originarias deberán ser asimiladas o expulsadas (Arendt, 2019, p. 381). Ahora bien, para determinar quién pertenece al pueblo se establecen dos niveles de evaluación: si el pueblo es culto y civilizado, el carácter filiatorio dependerá de lo lingüístico; en cambio, si estamos frente a una civilización bárbara, el requisito dependerá de la pureza étnica (*Völkisch*). A saber, el Estado-Nación transita entre dos imposibilidades: no poder traspasar los límites de su territorio y no poder asegurar protección jurídica a aquellos “residentes que no son ciudadanos o no pertenecen al principal grupo étnico” (Arendt, 2019, p. 382). De esta manera, queda claro que la nación es preexistente al Estado-Nación, y nace en el momento en que “se apodera del Estado y el aparato de gobierno” (Arendt, 2019, p. 382).

Los apátridas, situados por fuera de los márgenes legales del Estado-nación, tienen vedada la capacidad de asumir tanto el derecho a la residencia y como el derecho a trabajar. Esta deshonrosa situación pone blanco sobre negro el despliegue institucional y legal del propio Estado-Nación, puesto que solo aquellos que pertenecen a la organización nacional son reconocidos como ciudadanos. Dentro de este marco, la presencia de los apátridas –al igual que los inmigrantes en Butler– cuestionan con su presencia la vigencia del ordenamiento legal, político y social del Estado-Nación. En conclusión, estas reflexiones hacen a la pensadora alemana lanzar un dardo al blanco cuando se pregunta si el Estado-nación sigue siendo un elemento constitutivo de la democracia (Arendt, 2019, p. 386). Arendt propone dos respuestas con sus debidos supuestos. Por un lado, si

consideramos a la democracia en la actualidad como “la protección de los derechos básicos de ciudadanía” y como un modelo de participación delegada sobre la “toma de decisiones políticas”, entonces sí podemos afirmar la sólida relación entre el Estado-Nación y la democracia. Pero, por otro lado, si la democracia requiere de un gobierno donde todo el pueblo tiene derecho a participar “en los asuntos públicos y a aparecer en la esfera política”, dotados de acción y discurso, entonces, indudablemente “hemos de decir que dicha democracia nunca se ha encontrado en buena forma dentro del Estado-nación” (Arendt, 2019, p. 386). Por esa razón, Arendt dice que el advenimiento de movimientos totalitarios quebró dos espejismos del sistema democrático: el primero de ellos sostenía la idea de que el pueblo había tomado un sitio activo en el gobierno y se veía representado por algún partido político en particular, mientras que el segundo estaba afincado en la creencia de que las masas indiferentes se comportaban como actores neutrales y no eran indispensables para sostener la legitimidad de la democracia. Este fallido develó que la democracia se apoya tanto en “la tolerancia de secciones indiferentes e indiferenciadas del pueblo como en las instituciones y organizaciones diferenciadas y visibles del país” (Arendt, 2010, pp. 439-440). Enfáticamente, luego de la Segunda Guerra Mundial y la catástrofe humanitaria ocasionada por el régimen nazi, el Estado-Nación ha demostrado ser inocuo para la vida en el mundo moderno.

Por último, el concepto de soberanía que proviene del Estado-Nación representa una peligrosa megalomanía propicia para conductas xenófobas. Ya en 1940, Arendt alertaba sobre el fracaso de establecer acciones políticas “fundadas sobre el hecho efectivo y vinculante de la soberanía estatal”, respaldadas por la extinta Sociedad de Naciones, la cual resultaba ser “un club del que uno se podía desvincular en cuanto quisiese” (Arendt, 2009, p. 202). La única solución, por ese entonces, a la cuestión judía y de las minorías en general no podía encontrarse en una mejora de los derechos sobre su condición, sino en la implementación de un

sistema federal europeo. Arendt abogaba por la llegada del tiempo de que la idea de pertenecer a un territorio pudiese ser reemplazada por “la idea de pertenecer a una comunidad de naciones cuya política está determinada solamente por la comunidad como un todo” (Arendt, 2009, p. 204). De ese modo, todas las minorías podían ser reconocidas y, en consecuencia, tener representación en un parlamento europeo y salvaguardar jurídicamente su estatus político como comunidad, puesto que “la nacionalidad no desaparece cuando se la separa de la tierra” (Arendt, 2009, p. 204). En conclusión, el refugio para el resurgir de la verdadera democracia está en la dispersión consensuada del poder, propio del sistema federal (Arendt, 2019, p. 287).

3.2. Tomamos de referencia el trabajo de Ana Paula Penchaszadeh (2014), dado que el mismo aborda, desde una perspectiva derridiana, la hospitalidad y la ciudadanía como conceptos operativos de la política. Este campo abierto por la autora nos lleva a pensar sobre las condiciones de posibilidad de hallar en la obra de Arendt indicios que nos permitan acercarnos a lo que definimos como la deconstrucción de la ciudadanía. A saber, cuando nos referimos a la deconstrucción lo hacemos en los términos de Jacques Derrida. Por lo tanto, definimos a la deconstrucción como una lectura de doble registro que requiere dos movimientos: el primero de ellos practica una inversión (*renversement*) en los fundamentos para determinar en el interior de lo analizado la violencia jerárquica de lo instituido y, en el segundo movimiento, se realiza un dislocamiento sobre la posibilidad de hallar un fundamento originario, es “la abolición de un significado trascendental” (Santiago, 2015, p. 39), para demostrar que ni los textos, ni las instituciones, ni las tradiciones, ni las sociedades, ni tampoco las creencias y las prácticas de cualquier tipo y tamaño “tienen significados definibles y misiones determinables”, es decir, siempre “exceden las fronteras que ocupan en la actualidad” (Caputo, 2005, p. 44). No obstante, ello no implica oponerse a las instituciones como tales, sino que se refiere a romper en cierta medida con el pasado o, mejor dicho, “conservar la memoria del pasado

mientras se inaugura algo absolutamente nuevo” (Derrida, 2005, p. 16). Cuando hacemos mención a la deconstrucción de la ciudadanía es porque nos interesa descentrar el estatuto de la ciudadanía como tal: despojarse de la artificiosa naturalización que sufrió por parte de la apropiación del Estado-Nación, sin perjuicio de tener que deshacernos de ella *per se*. Y aunque Penchaszadeh tiene una mirada negativa sobre los alcances de Arendt en dicha materia, nos deja claves indispensables para emprender nuestro camino en la búsqueda de indicios que nos ayuden a pensar por fuera del triángulo de la soberanía (Gobierno, territorio y pueblo). La autora argentina esgrime que Arendt sitúa a la política en el ámbito de la visibilidad, es decir, que lo público invita a la participación de todos aquellos que vienen a la presencia. Por lo tanto, todo lo que queda por fuera del “resplandor de la vida comunicable a través de la acción y de la palabra debe ser rigurosamente separado de la esfera pública por ser considerado inapropiado” (Penchaszadeh, 2014, p. 216). De este modo, la extranjería sólo es bienvenida si se presenta en el ámbito público.

El nacimiento es un dar a luz, traer a la presencia de lo público -lugar donde los rayos del sol alcanzan a todos los hombres que lo conforman- al ser humano, por ello, el espacio de lo calculable, circunscripto a un territorio, reconoce dos tipos de filiaciones ciudadanas: *Ius soli* e *Ius sanguinis*. De modo que el nacimiento debe ser comprendido como “un hecho apropiable por los Estados y, en principio, posible de ser convertido en una nacionalidad” (Penchaszadeh, 2014, p. 128). En términos arendtianos, “el nacimiento determina el ‘derecho a tener derechos’”, principio que advierte un difícil cumplimiento por fuera de ordenamientos estatales. A su vez, en tanto el ser humano estuviese abandonado a la buena de Dios, “representaba un peligro para la propia humanidad” (Penchaszadeh, 2014, p. 128), motivo por el cual la hospitalidad quedaba, de ese modo, nuevamente dentro de la frontera de lo público. El pensamiento de Arendt se desenvuelve en una ambivalente relación entre la acción y la hospitalidad. Por un lado, la acción se despliega sin limitaciones en el marco de la contingencia de

los asuntos humanos y la hospitalidad, por su parte, sólo puede remitirse al plano de lo visible, siempre dentro del orden de lo calculable.

Si bien el concepto arendtiano de la libertad está disociado de la idea de soberanía, no por ello renuncia al concepto de autonomía, dado que los seres humanos gestan su propio andamiaje y poseen el poder de comenzar nuevamente. En cambio, tal como lo expone Penchaszadeh, Derrida prefigura a la libertad no-soberana como heterónoma, cuestionando “la capacidad del yo para asir el mundo y reducir su extranjería en él” (Penchaszadeh, 2014, p. 132). De ello se desprende que la hospitalidad es la apertura al otro en su total otredad y se asienta en la remisión a una justicia que no está atada al principio equivalente del derecho. En efecto, sólo bajo esas condiciones puede existir “una comunidad de los que no tienen comunidad” (Penchaszadeh, 2014, p. 133). Es necesario aclarar que, para Derrida, lo político remite a un diálogo imposible, a un intento por hacer calculable lo incalculable. De modo tal que, para el filósofo franco-argelino, lo político supone la distancia con el otro y, como actividad imposible, está abierta a la contingencia de lo radicalmente otro. Es desde esta lejanía inasequible de jerarquizar como se quiebra el orden de la presencia y, al mismo tiempo, se cuestiona la posibilidad de estipular una división entre la esfera pública y la esfera privada. Por consiguiente, la renuencia del pensamiento occidental a aceptar la otredad sin disponer su homogeneización asoció a lo político con lo consanguíneo y, por lo tanto, “la nación, como fundamento moderno de la ciudadanía, responde solo por aquel que nace y muere por la patria” (Penchaszadeh, 2014, p. 146). Debido a esto, la propuesta derridiana de una *política-por-venir* cuestiona la asimilación del otro y se abre a la hospitalidad en el sendero de la justicia, en oposición al derecho, dado que, para Derrida, el derecho hace de la justicia una disposición normativa regida por el ámbito de la calculabilidad. Por lo tanto, la hospitalidad incondicional se instituye como el “hiato que anuncia cada vez el arribo y la irrupción del otro” (Penchaszadeh, 2014, p. 148). En definitiva, concluye Penchaszadeh, la diferencia entre ambos

autores estriba en que, para Arendt, la hospitalidad tiene lugar en el espacio público y en el despliegue de la acción y el discurso: por ello, como condición de la originariedad de la vida en común, debe partir de la política. En cambio, para Derrida, es el momento propio de la hospitalidad, oscilante entre la presencia y la ausencia, el acontecimiento que establece la venida de lo radicalmente otro (Penchaszadeh, 2014, pp. 156-157).

Sin embargo, las limitaciones indicadas por Penchaszadeh no logran, a nuestro entender, impugnar la posibilidad de constituir, desde el legado arendtiano, la ciudadanía de manera deconstruida. Tal como lo estipula la pensadora de Hannover, el ser humano aislado no tiene en sí ninguna esencia propiamente política, dicho de otra forma, la política solo “nace en el *entre-los-hombres*” (Arendt, 2013b, p. 46) y es en el espacio público, abierto a la visibilidad de todos y cada uno (Esposito, 1999), donde se encuentra la libertad. Arendt dice que si bien todos nacemos mudos aprendemos a hablar por el solo hecho de que todo lo no dicho se queda sin realidad. En definitiva, el espacio público debe ser visible para romper la falsa identificación entre ocultarse y estar a resguardo, porque los acontecimientos de la experiencia vivida han demostrado que “solo podemos ponernos a cobijo mostrándonos” (Arendt, 2018b, p. 129), luchando por nuestro “derecho a tener derechos”. Ser y aparecer son una y la misma condición para la política; los seres humanos gozan de plena humanidad, “porque no solo son (como son en el ámbito privado doméstico), sino que también aparecen” (Arendt, 1997, p. 35). Ahora bien, si la política nace del poder combinado de lo plural y mantiene la existencia de la esfera pública (Arendt, 2013a, p. 223), entonces la misión de la política, dice Arendt, es organizar “a los absolutamente diversos en consideración de una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos” (Arendt, 2013b, p. 47), mientras que el deber de dicha pluralidad radica en cuidar de la existencia de los otros para “asegurar la vida en el sentido más amplio” (Arendt, 2013b, p. 67). En suma, requerir del otro para salvaguardar la existencia de uno revela que la ontología de la pluralidad reside

“en el hecho de que todos vemos y oímos desde una posición diferente” y que este mundo común creado por los seres humanos “solo puede cobrar presencia mediante el juego de perspectivas” (Villa, 2021, p. 159) propio de la divergencia de opiniones. El espacio público, tal como lo describe Arendt en *Philosophy and Politics* (1954), exhibe un mundo que

se muestra de modo diferente a cada ser humano, de acuerdo con la posición de éste en él; y que, al mismo tiempo, la “mismidad” del mundo, su carácter común [...], reside en el hecho de que es el mismo el que se muestra a todos y de que, a pesar de todas las diferencias entre hombres y sus posiciones en el mundo, y consecuentemente de sus *doxai* u opiniones, “tanto tú como yo somos humanos” (Arendt, 1997, p. 23).

La política es el diálogo que hace posible lo imposible y rompe todo tipo de calculabilidad en los asuntos humanos, porque su esencia es la acción, cuyo proceso, una vez comenzado, se torna ilimitado e impredecible, removiendo los límites provisorios del propio espacio público.

3. 3. La garantía del “derecho a tener derechos” está asentada en la pluralidad humana y tal como lo afirma Peg Birmingham, es la propia humanidad la que “debe asumir el rol que anteriormente cumplía la naturaleza, la historia o Dios” (2017, p. 28). Y ello porque el acontecimiento de la natalidad tomó el lugar del *arché* en su doble significado: como comienzo y principio⁶. A saber, la natalidad como evento ontológico forja la condición para la existencia humana e irrumpe promoviendo el *principium* de los derechos humanos. El ser humano es ciudadano e individuo abstracto a la vez y tiene dos características que lo hacen ser omnicomprendido ante el principio de la natalidad: por un lado, se dispone ante la dimensión afectiva que orienta a la acción respecto de las emociones humanas y, por el otro lado, ese mismo principio afectivo es el que provee “la unidad entre el individuo y el ciudadano” (Birmingham, 2017, p. 35). Sin embargo, no debemos confundir orientación con prescripción, ya que los principios inspiran y hacen

⁶ Sobre las diferentes acepciones de *arché* como origen, principio y comienzo, véase Schürmann (2017).

actuar en favor de ellos, pero la acción, fiel a su esencia ontológica, mantiene el carácter impredecible e irrevocable de su despliegue. De ese modo, se hace patente la imposibilidad de hallar una ontología política en Arendt, dado que la acción transita en el mundo humano sin barandilla.

Cuando Arendt hace alusión al evento de la natalidad, dice Birmingham, se refiere al nacimiento lingüístico que convierte a los seres humanos en *zoon logon ekhon* (Birmingham, 2017, p. 46). Dejando en evidencia una vez más la herencia heideggeriana (Villa, 2021; Wolin, 2013), puesto que “en la recuperación de la mención de *augenblick*” se revela “cómo el lenguaje y la temporalidad operan en el evento de la natalidad” (Birmingham, 2017, pp. 50-51). Y, en los términos de Martin Heidegger, como el *Dasein* existe en el tránsito hacia la muerte, la natalidad está ligada permanentemente a la fatalidad. En palabras del gran filósofo de Messkirch,

El *Dasein* práctico existe nativamente (*gebürtig*), y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte. Nacimiento y muerte, al igual que su “entre”, sólo son mientras el *Dasein* existe fácticamente, y son de la manera como ello es posible: en base al ser del *Dasein* como cuidado⁷ (Heidegger, 2020, p. 388).

Esta lectura heideggeriana, propuesta por Birmingham, posiciona al evento de la natalidad como el desenvolvimiento del ser en tanto cuidado (*Sorge*), siendo, como anticipamos, el modo del ser del *Dasein* determinado. Esta modalidad del *Dasein* no se da con el ente como el modo de ser útil a la mano, sino que, al ser con otro *Dasein*, se relaciona a través de la solicitud (*Fürsorge*)⁸. De este modo, echa luz Heidegger, cuando precisa que esta solicitud en el coestar con otros, se resuelve

⁷ El cuidado (*Sorge*) es la existencialidad, en tanto fáctica, de la caída en el mundo del *Dasein*. Es por ello que, como totalidad estructural y originaria, se da existencialmente antes, esto es, desde siempre fácticamente y en situación del *Dasein*. Puesto que, como ser fáctico, “el proyectarse comprensor del *Dasein* ya está siempre en medio de un mundo descubierto” (Heidegger, 2020, p. 212).

⁸ Jorge Eduardo Rivera, traductor de la edición utilizada de *Sein und Zeit*, explicita que traduce “*Fürsorge*” al español como “solicitud”, esto es, para remarcar la preocupación por los demás y para referirse a una institución social fáctica, la cual comprende, en el estar con el otro, diferentes modalidades deficientes (prescindir de los otros, no interesarse por los otros) que son características del convivir cotidiano.

auténtica si se establece en el compromiso común de una misma cosa. Esta solidaridad deja al otro ente la posibilidad de ser libre para sí mismo (Heidegger, 2020, p. 142), lo que, en palabras de Arendt, implica la coexistencia que se posibilita por la presencia de otros cuya compañía deseamos. Por lo tanto, ese estar entre los seres humanos se gesta por la posibilidad de comenzar “algo nuevo por nuestra propia iniciativa” (Arendt, 2013a, p. 201). Por medio del discurso inicial de bienvenida, la apertura al extranjero es posible dado que el “yo, liberado por discurso de un otro, se vuelve un yo capaz de recibir a otros” (Birmingham, 2017, p. 52). Esta receptividad alumbrada por el ser-naciendo heideggeriano complementa la noción de natalidad arendtiana. El impulso al *Fürsorge* de los vivientes pone en cuestión, la estricta “distinción entre *zoé* y *bios politikos* [...] entre lo social y lo político” (Birmingham, 2017, p. 56), demostrando que el primer nacimiento acontece simultáneamente con el segundo por medio de la acción y el discurso.

Arendt, a lo largo de su obra, batalló por desagregar los derechos del hombre de la soberanía del pueblo y lo hizo criticando la conceptualización moderna de libertad y voluntad. Lo que precede a todo ejercicio sobre el modo en que los seres humanos gozan plenamente sus derechos es el derecho a actuar y opinar: el derecho a pertenecer a una comunidad política donde la distinción sea en la igualdad. Coincidimos con las apreciaciones de Katherine Howard (2017), en especial cuando interpreta el “derecho a tener derechos” como a un derecho prepolítico a tener lugar en el mundo: “por tanto, un derecho prepolítico a la política entendida como un modo de pertenencia” (2017, p. 92). En otras palabras, el “derecho a tener derecho” es la afirmación de la pertenencia de los seres humanos al mundo por fuera del Estado-Nación (Howard, 2017, p. 98). Por lo contrario, radicar la pertenencia de los derechos del hombre al Estado-Nación evidencia una doble problemática: en primer lugar, los derechos humanos no pueden diferenciarse de la soberanía popular del Estado, quedando excluidos todos aquellos que no son reconocidos como iguales y, en segundo lugar, como

corolario del anterior, solo tienen derechos los ciudadanos de la nación. En consecuencia, toda comunidad debe construirse sobre la base de que la noción de isonomía se erija como el corazón del poder constituyente y, de ese modo, se le puede asegurar a los individuos la garantía del goce pleno de derechos dentro de “la esfera pública” (Balibar, 2017, p. 292). En definitiva, esta institucionalización posfundacional de lo político es lo que Balibar describe como el principio de *an-arquía* en el poder constituyente de Arendt, en tanto “ella se aparta de todo positivismo al incluir, en el origen de la institución política [...] un momento de anarquía imprescriptible, que debe ser constantemente reactivo para que la institución sea precisamente política” (Balibar, 2017, p. 296)

Si bien Arendt pondera como pertinente institucionalizar los derechos humanos, dicha institucionalización debe “establecerse sobre la base de un principio universal de humanidad” (Birmingham, 2017, p. 72) y ese principio tiene lugar en el evento de la natalidad, el único acontecimiento que implica la aparición del ser humano, en tanto único y singular. Arendt nunca abdicó su lucha por institucionalizar el derecho de todo ser humano a ser reconocido en igualdad y distinción. Y si bien el “derecho a tener derechos” sobrepasa, a su entender, la soberanía nacional, requiere que cada comunidad política le dé carta de ciudadanía “porque los hombres no pueden convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus respectivos países” (Arendt, 2013a, p. 285). En tal sentido, Arendt sintió un profundo pesar por haberse perdido la oportunidad de que el juicio a Adolf Eichmann –llevado adelante por un tribunal en Jerusalén– no estuviese bajo el designio de un tribunal internacional constituido por la Organización de las Naciones Unidas, puesto que, de ese modo, el mismo podría haber sentado un precedente inigualable para la lucha por los derechos humanos, donde la justicia estaría más allá de las fronteras establecidas por el Estado-Nación (Benhabib, 2005, p. 56). La aparición del sentido de “crimen contra la humanidad” era un hecho novedoso en la historia que “exigía que fuera un tribunal internacional el que asumiera la función de hacer justicia” e hiciese “comprender a la opinión pública mundial la necesidad de crear un permanente tribunal internacional de lo penal” (Arendt, 2015, pp. 392-393).

4. Conclusión

De esta manera, afirmamos que la obra de Arendt nos permite establecer las coordenadas para pensar en la contemporaneidad la posibilidad de una ciudadanía deconstruida, esto es, el evento de asir el mundo humano en uno que pueda mantener las diferencias entre los seres humanos en la igualdad de la potestad de la acción y el discurso. Solamente la comprensión de la política como el acontecimiento de la pluralidad de los hombres congregados, permite tener la convicción que donde quiera que vayan estará presente la posibilidad de la comunidad humana, ya que el sentido de la política sigue siendo la libertad y es en ese espacio abierto a la humanidad “donde [aún] tenemos el derecho a esperar milagros”. Porque en la medida en que los seres humanos pueden actuar, seguirán siendo capaces de llevar a cabo lo improbable e impredecible una y otra vez (Arendt, 2013b, p. 66) hasta que la existencia humana claudique sobre cenizas.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2013). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Arendt, Hannah (1997). Filosofía y política. *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo* (pp. 11-64). Besatari.
- Arendt, Hannah (2009). La cuestión de las minorías. *Escritos judíos* (pp. 199-207). Paidós.
- Arendt, Hannah (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Arendt, Hannah (2012). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Arendt, Hannah (2013a). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, Hannah (2013b). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, Hannah (2015). *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo.
- Arendt, Hannah (2016). *¿Qué es la libertad?. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión sobre política* (pp. 227-268). Paidós.
- Arendt, Hannah (2018^a). Las semillas de una internacional fascista. *Ensayos de comprensión (1930-1954): Formación, exilio y totalitarismo* (pp. 223-236). Página Indómita.
- Arendt, Hannah (2018^b). *Diario filosófico 1950-1973*. Herder.
- Arendt, Hannah (2019). El Estado-Nación y la democracia. *Pensar sin asideros: ensayos de comprensión 1953-1975. Volumen 1* (pp. 379-388). Página indómita.

- Balibar, Étienne (2017). *La igualdad*. Herder.
- Benhabib, Seyla (2005). “El derecho a tener derechos”: Hannah Arendt y las contradicciones del Estado-nación. *Los derechos de los otros* (pp. 45-59). Gedisa.
- Berlin, Isaiah (2020). *Sobre el nacionalismo. Textos escogidos*. Página Indómita.
- Birmingham, Peg (2017). *Hannah Arendt y los derechos humanos: el dilema de la responsabilidad*. Prometeo.
- Bobbio, Norberto (2020). *Igualdad y libertad*. Página Indómita.
- Butler, Judith y Spivak, Gayatri (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación?* Paidós.
- Butler, Judith (2019). *Cuerpos aliados y lucha política*. Paidós.
- Caputo, John (2009). Un comentario: la deconstrucción de una cáscara de nuez. En Derrida, Jacques y Caputo, John. *La deconstrucción de una cáscara de nuez* (pp. 43-63). Prometeo.
- Córdova Molina, Diego (2015). Repensar la igualdad democrática: isonomía, isegoría, isotimia. *Colección*, 20 (25), pp. 11-39.
- Derrida, Jacques (2009). La mesa redonda de Villanova. Una conversación con Jacques Derrida. En Derrida, Jacques y Caputo, John. *La deconstrucción de una cáscara de nuez* (pp. 15-39). Prometeo.
- Di Pego, Anabella (2016). La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un punto de vista posfundacional. *Cadernos de Filosofía Alemã: Crítica e Modernidade*, 21 (3), pp.79-92.
- Espósito, Roberto (1999). *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós.
- Grüner, Eduardo (2009). Prólogo. Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes. En Butler, Judith y Spivak, Gayatri. *¿Quién le canta al Estado-Nación?* (pp. 13-42). Paidós.
- Heidegger, Martin (2020). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Howard, Katherine (2017). The “Right to Have Rights” 65 Years Later: Justice Beyond Humanitarianism, Politics Beyond Sovereignty. *Global Justice: Theory Practice Rhetoric*, 10 (1), pp. 79-98.
- Mayer, Arno (2014). *Las furias: violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Plot, Martin (2018). Igual libertad: cuerpo y espacio de aparición en Hannah Arendt y Judith Butler. *Anacronismo e irrupción*, 8 (15), pp.12-32.
- Rancière, Jacques (2019). ¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?. *Disenso. Ensayos sobre estética y política* (pp. 91-107). Fondo de Cultura Económica.
- Schürmann, Reinhard (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Arena.
- Santiago, Silvano (2015). *Glosario: Derrida*. Hilo Rojo.
- Stolcke, Verena (2000). La “naturaleza” de la nacionalidad. *Desarrollo Económico*, 40 (157), pp. 23-43.
- Taccetta, Natalia (2011). *Agamben y lo político*. Prometeo.
- Villa, Dana (2021). *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*. Paidós.
- Wolin, Richard (2013). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Cátedra.
- Žižek, Slavoj (2011). En contra de los derechos humanos. *Suma negocios*, 2 (2), pp. 115-127.