

Entre Judith Butler y Hannah Arendt. Apuntes en torno al concepto de cohabitación

Between Judith Butler and Hannah Arendt. Notes on the concept of cohabitation

Sasha Hilas

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Correo electrónico: sashahilas@gmail.com

 ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7889-5866>



Resumen:

El siguiente artículo aborda la recepción del concepto de pluralidad de Hannah Arendt por la teórica norteamericana Judith Butler, en sus trabajos dedicados a la noción de cohabitación, elemento central de su pensamiento ético, político y ontológico de los últimos 10 años. Trazando un puente entre la ética y la política, el concepto butleriano de cohabitación se adentra al interior de la vieja pregunta por cómo vivir juntos, en una reflexión sobre los modos en los que se reconoce diferencialmente el valor de la vida humana. Este horizonte de pensamiento lleva a Butler a esgrimir una crítica de la violencia tanto normativa como estatal, para la cual el concepto de pluralidad arendtiano es indispensable, en tanto indica nuestra condición humana ineludible de habitar un mundo con otros no-elegidos, y la necesidad de preservar el carácter heterogéneo de la población.

Palabras clave: cohabitación, pluralidad, vulnerabilidad, violencia

Abstract:

The following article deals with the reception of Hannah Arendt's concept of plurality by the American theorist Judith Butler, in their works dedicated to the notion of cohabitation, a core of their ethical, political and ontological thought of the last ten years. Drawing a bridge between ethics and politics, Butler's concept of cohabitation goes deep into the old question of how to live together, in a reflection on the ways in which differential acknowledgement of the value of human life operates. This horizon of thought leads Butler to wield a critique of both normative and state violence, for which the Arendtian concept of plurality is indispensable, insofar as it indicates our inescapable human condition of inhabiting a world with non-chosen others, and the need to preserve the heterogeneous character of the population.

Keywords: Cohabitation, Plurality, Vulnerability, Violence

Fecha de recepción del artículo: 29/09/2022 **Fecha de aceptación del artículo:** 08/08/2023

Para citación de este artículo: Hilas, Sasha (2023). Entre Judith Butler y Hannah Arendt. Apuntes en torno al concepto de cohabitación. *Anacronismo e Irrupción*, 14 (25), 204-233.

¿Quién o qué volvería a hacer de mí aquello que siempre
quise ser: un ser humano entre otros seres humanos?
Theodor Kallifatides, *Otra vida por vivir*

Él [también] solía decir: Si no soy para mí, ¿quién es para
mí? Pero si soy para mí mismo [sólo], ¿qué soy? Y si no es
ahora, ¿cuándo?
Pirkei Avot 1:14

Las siguientes páginas reconstruyen la influencia de la pensadora política Hannah Arendt sobre el concepto butleriano de cohabitación, que ha tenido especial relevancia en la producción de lx teóricx norteamericanx Judith Butler en la última década, en la cual vincula su postura ética con la ontología social-corporal. La articulación entre ambas está en la cuestión de quién cuenta como humano y respecto a qué criterios de humanidad. Como consecuencia, Butler ha recorrido el problema ético-político sobre las normas de reconocimiento que distribuyen diferencialmente el valor de la vida, de modo que mientras ciertas vidas son consideradas dignas de ser vividas, otras sufren diversos modos de invisibilización, olvido y violencia. Su postura lx lleva a cuestionar tanto la violencia belicista de Estados Unidos, en lo relativo a sus incursiones militares en Medio Oriente, como sus políticas de estado al interior de su territorio. Se ha mostrado críticx de diversas formas de violencia estatal en países occidentales principalmente, y de la violencia cometida por el Estado de Israel. Su mirada sobre los criterios que distribuyen la categoría de lo humano, permite pensar horizontes de resistencia política y ética frente a la violencia, una insurrección ontológica frente a los marcos que habilitan un reconocimiento diferencial del valor de la vida.

El concepto butleriano de cohabitación es deudor de un conjunto de lecturas que contribuyeron a dar forma a una *ética de la cohabitación*¹, posición ética que, al menos en su origen, intentaba brindar una ética judía alternativa al

¹Se pueden consignar, sobre todo, a autores tales como Walter Benjamin, Emmanuel Levinas, Theodor Adorno, Hannah Arendt, Edward Said, y Franz Kafka, entre otrxs.

sionismo del Estado de Israel. Se destaca su lectura de Arendt, con quien sostiene un diálogo anacrónico que tiene tanto acercamientos como distanciamientos, y de quien toma el concepto arendtiano de *pluralidad*. Nos detendremos principalmente en “Vida precaria y ética de la cohabitación”, de *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2015; 2017) –el cual es uno de los más relevantes en español– y “Quandaries of the Plural. Cohabitation and Sovereignty in Arendt” de la obra inédita al español *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012). Estas piezas son centrales a la hora de revisar cómo dialoga el concepto arendtiano de pluralidad con la noción ética de cohabitación. Mientras que el primer texto de Butler relaciona a dos de sus fuentes más importantes, Hannah Arendt y Emmanuel Levinas a propósito de qué significa que cohabitamos el mundo y las responsabilidades que se derivan de esa condición, en “Quandaries of the Plural”, Butler reflexiona sobre los alcances éticos del concepto de pluralidad. La fuente arendtiana de ambos es el epílogo de *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal* [1963], en donde Butler encuentra el puntapié para vincular pluralidad y cohabitación. Vamos a recorrer principalmente *Eichmann en Jerusalén* y *Los orígenes del totalitarismo* [1951], que Butler ha trabajado más insistentemente. Sin embargo, también nos detendremos en *La condición humana* [1958], a la cual Butler se ha referido para distanciarse críticamente de la distinción entre esfera pública y esfera privada. Con esta última posta bibliográfica, nuestra intención será reconsiderar el concepto de pluralidad en su origen político, para ponerlo en sintonía con las reflexiones de *Eichmann en Jerusalén* y de *Los orígenes del totalitarismo*. Marcar los acercamientos, pero también las distancias de lxs autorxs permitirá mostrar la riqueza al interior del concepto de cohabitación.

Dado que el pensamiento butleriano estriba sobre la pregunta por *quién cuenta como humano y bajo qué criterios*, Butler aborda cuestiones tales como el reconocimiento diferencial de lo humano, nuestra precariedad ontológica y su

contraparte política la precaridad²; también se pregunta por nuestra capacidad de ser afectados por los demás y los lazos de responsabilidad que se siguen de esta capacidad. Como la ontología butleriana se basa en el cuerpo, la precariedad es una condición que nos define ontológicamente. Al ser precarixs nuestra vida siempre está en manos de lxs demás, de modo que nos constituimos en un entorno social y ambiental, no en el vacío. Con el concepto de cohabitación, Butler le da un tenor ético a la ontología social-corporal, reflexionando sobre nuestros vínculos de responsabilidad con la preservación de la pluralidad humana y del medio ambiente. Como sugieren algunos de sus textos, Butler extrae el concepto de cohabitación del concepto arendtiano de pluralidad. Pensando con *Eichmann en Jerusalén*, Butler reconoce el señalamiento arendtiano, en donde el genocidio es de la negación de la pluralidad humana. Pero atendiendo al concepto de cohabitación, Butler remarca que el genocidio es el resultado de la negación de la precariedad, tanto de su carácter ontológico como político.

Siguiendo las derivas arendtianas en la obra de Butler, podemos reconocer *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política y pertenencia* (2009) como una de las más relevantes. Allí Butler y Gayatri Spivak, en diálogo, se dedican al tópico arendtiano de la separación entre la esfera pública y privada, y otra cuestión a la que Butler volverá en reiteradas oportunidades: el derecho a tener derechos. Puede señalarse además *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (2006), y su libro no traducido al español *Parting ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012). También sus textos “¿Puede uno llevar una vida buena en medio de una vida mala?” (2012a) –con motivo de recibir el Premio Adorno–, y “‘Soy sólo parte de ellos’. Hannah Arendt, *The Jewish Writings*” (2009a), y sus conversaciones con

²Precaridad, en el original inglés 'precarity', es el término utilizado por Butler para referirse a aquella precariedad ontológica ('precariousness') maximizada diferencialmente por condiciones políticas. La traducción del término 'precarity' por precariedad, es la que ofreció la edición de 2010 del libro *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* de Butler, por la editorial Paidós.

Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político* (2013), y con Adriana Cavarero, “Condição humana contra ‘natureza’” (2007a).

En esta cartografía bibliográfica, “Vida precaria y ética de la cohabitación” y “Quandaries of the Plural” son obras especialmente relevantes, dado que exponen el esfuerzo butleriano por acercar el pensamiento político al pensamiento ético. Nuestra intención es, en primer lugar, revisar cómo la ética de la cohabitación aparece en el pensamiento butleriano, a partir de estas piezas fundamentales. En segundo lugar, y sorteando la crítica de Butler a ciertos lugares del pensamiento arendtiano, queremos explorar el concepto de pluralidad reconectando obras arendtianas menos trabajadas por Butler con aquellas que lx autorx visita con mayor frecuencia. Pretendemos también poner de relieve la importancia que tiene la reflexión arendtiana sobre lxs refugiadxs, tanto para la noción de pluralidad como para la de cohabitación. Y como la cohabitación revela una cercanía y una responsabilidad que excede la voluntad y decisión, también es relevante conectar estos asuntos con el pensamiento de Walter Benjamin, en donde las historias de sufrimiento propias y ajenas pueden encontrarse. Este acercamiento propiciado por Butler intenta ver en la historia de los oprimidos de Benjamin una relación posible con las personas refugiadas de Arendt. En ambos casos nuestrx autorx encuentra un esfuerzo por luchar contra la fuerza homogeneizadora de la historia (Benjamin) y del Estado-Nación (Arendt). Por último, recuperamos el diálogo entre Butler y Spivak sobre el pensamiento arendtiano en *¿Quién le canta al Estado-Nación?*, a propósito aquellos cuerpos en la calle que carecen de ciudadanía o de plenos derechos ciudadanos, en una reflexión sobre qué significa el derecho a pertenecer a una comunidad y el derecho a tener derechos.

I. Interdependencia y cohabitación: la mirada ética en Judith Butler

A distancia del concepto de individuo como entidad independiente y autónoma, Butler quiere visibilizar nuestras redes de mutua dependencia. Para ello, centra

su reflexión en el cuerpo y la vulnerabilidad, ya que “[el]l cuerpo es un buen punto de partida, porque como cuerpos somos vulnerables y dependientes. *Esta es nuestra condición*” (Butler, 2011, p. 59; las cursivas son propias). Dado que afectamos y somos afectadxs por el mundo y por lxs demás, la interdependencia es una condición *ontológicamente anterior* a cualquier decisión que podamos tomar, e implica pensarnos en relación con una serie de tramas y apoyos institucionales, humanos, y no humanos que sostienen nuestra vida. También implica ser arrebatado por la pasión sexual y la ira, y sufrir diversos tipos de violencia y desposesión política. Antes que ser individuos maduros que se mueven autónomamente en el mundo social, somos seres vulnerables a un sinnfín de contactos y afectos, dependientes de un medio durante toda nuestra vida. Vivir socialmente supone una exposición e interdependencia ontológica que nos pone en relación con otrxs no conocidxs y no elegidxs. Estas redes no siempre giran en torno al cuidado, pero siguiendo la lectura butleriana de Levinas cimentan nuestras obligaciones para con lxs demás. Cualquier intento de reconocimiento y delimitación de un “nosotrxs” estará siempre interrumpido por otrxs, con quienes formamos lazos de dependencia que son ontológicamente anteriores a nuestra voluntad. Desde luego, que la interdependencia sea una condición ontológica no quiere decir que esta sea reconocida en el campo político. De modo que “la manera cómo se reconoce (o no) esta interdependencia y cómo se instituye (o no) tiene unas implicaciones concretas para quien sobrevive y prospera, así como para quien no logra salir adelante, es eliminado o dejado morir” (Butler, 2010, p. 70). La interdependencia, que nos pone de cara a la proximidad no elegida con otrxs, traza puentes con la ética, al ser un concepto que aborda aquel mundo relacional más amplio del que teníamos presente, acercándonos y poniéndonos en contacto con otrxs desconocidxs y no elegidxs, con quienes posiblemente no compartamos rasgos comunitarios, lingüísticos, religiosos y culturales. La condición ontológica de mutua dependencia nos enfrenta a la cohabitación.

“Vida precaria y ética de la cohabitación” presenta algunos dilemas éticos concernientes a la proximidad, mediados por el diálogo anacrónico entre Butler y Arendt que tiende puentes entre la ética y la política³. Para abordar este vínculo, Butler presenta dos cuestiones que están íntimamente unidas. La primera es saber si toda persona tiene la capacidad de ser interpelado por el sufrimiento ajeno, incluso si se trata de alguien con quien no comparte lazos comunitarios; la segunda refiere a qué consecuencias tiene para nuestras obligaciones éticas el hecho de estar siempre unidxs a aquellxs que no elegimos, y ser solicitadxs por quienes son diferentes en términos culturales, lingüísticos y religiosos. En efecto, surgen protestas por lo que ocurre en otra parte, y esta indignación no parece depender de semejanzas o lazos comunitarios, emergiendo gestos de solidaridad en diferentes tiempos y espacios. Dado que el mundo actual está definido por la globalización, imágenes del dolor y el sufrimiento lejano nos llegan *incluso contra nuestra voluntad*, actuando como requerimiento ético, y habilitando la pregunta por la reversibilidad de las distancias entre quienes reciben esas imágenes y quienes sufren.

Las dos cuestiones parecen rastrear las “modalidades políticas en preguntas éticas fundamentales” (Butler y Athanasiou, 2013, p. 96), centradas en la relacionalidad. Ambas se preguntan por los lazos de responsabilidad que nos unen más allá de la pertenencia a una comunidad nacional, cultural, étnica o religiosa determinada. La reflexión sobre la cohabitación tiene un primer momento de consideración de la mano de la noción de responsabilidad, que en Butler tiene tanto ecos levinasianos como arendtianos. Mencionando la posibilidad de estar abrumadxs sensorial y éticamente por la afluencia de imágenes y relatos de dolor de lxs demás –de modo que ya nada pueda conmovernos–, Butler insiste en el carácter *no elegido* de las interpelaciones éticas, háganse ellas presentes ya sea en forma de un relato, una voz, una imagen,

³Butler dedica parte del capítulo a establecer puntos de cercanía con algunos argumentos éticos de Emmanuel Levinas, autor que no podremos reponer aquí, dedicándonos a revisar el diálogo Butler-Arendt. Para una lectura butleriana de Levinas, véase Canseco (2017).

o un cuerpo que persiste. En este sentido, el consentimiento y la elección no son un fundamento suficiente para determinar las obligaciones y responsabilidades éticas de carácter global.

Para abordar esta cuestión Butler se pregunta:

¿podemos entonces volver a algunas corrientes de la filosofía ética con el fin de reformular lo que significa en nuestra época registrar una exigencia ética que no puede reducirse al consentimiento ni al acuerdo y que se plantea fuera de los vínculos comunitarios reconocidos?” (2017, p. 108).

La responsabilidad por los demás, la lleva a retomar tanto a Levinas como a Arendt, aunque pertenezcan a tradiciones diferentes, el primero arraigado en la filosofía fenomenológica y a la ética, con fuertes resonancias religiosas y la segunda profundamente laica y vinculada a la tradición del pensamiento político⁴. Para Butler, la noción de cohabitación, implica no solo la convivencia “vecinal”, sino un modo de sentir como propia la historia de sufrimiento de lxs demás, que parece implicar la recepción de la vulnerabilidad de otrxs y la dependencia ontológicamente compartida. Como veremos a lo largo de estas páginas, la cohabitación aparecerá no solo como condición de nuestra existencia corporal y humana, sino también como elemento ontológico y ético desde el cual criticar tanto las políticas genocidas como cierta violencia “intrínseca” de los Estados-Nación, que basa la ciudadanía en una identidad nacional única.

Esta reflexión nos lleva a *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* [1963] (2003), obra dedicada al juicio a Adolf Eichmann, un ex funcionario nazi encargado de la deportación y exterminio de ciertas poblaciones en los campos de concentración. La particularidad con la que Arendt se encontró en el juicio fue que no se trataba de la personificación del mal radical sino de un burócrata; él afirmaba haber actuado conforme a la ley y cumplir con su trabajo de la manera más eficiente posible. Arrastrado por los acontecimientos, se limitaba a la pertenencia de grupo y al acatamiento de órdenes, teniendo como

⁴La pregunta refiere a la posibilidad de captar una demanda ética al registrar la vulnerabilidad de lxs demás. Ser requerido, según la lectura butleriana de Levinas, se puede traducir como responsabilizarse por otrx, en términos que nos llevan a comprender este tipo de vínculo bajo la exigencia implicada en una demanda ética.

móvil la aspiración a subir escalones en su carrera. Al no ser capaz de reflexionar moralmente carecía de la capacidad de ponerse en el lugar de sus interlocutores judíxs. En una formulación que permite intuir por detrás el concepto de pluralidad, Arendt señala que el programa nazi consistía en “eliminar para siempre a ciertas ‘razas’ de la faz de la tierra” (Arendt, 2003, p. 165), asunto que compete tanto a esas poblaciones en particular como a la humanidad entera. Tal como consigna Arendt, el Tercer Reich dio origen a un nuevo tipo de crimen:

La expulsión y el genocidio, ambos delitos internacionales, deben considerarse aparte. La primera es un delito contra las otras naciones, y el segundo es un ataque a la diversidad humana como tal, es decir, a una de las características de la «condición humana», sin la cual los términos «humanidad» y «género humano» carecerían de sentido (Arendt, 2003, p. 160).

El crimen no consistía en uno cometido contra el pueblo judío en particular, sino contra la humanidad toda, contra la condición de cohabitación según la cual habitamos un mundo con otrxs que no hemos elegido y sobre lo que en ningún caso podemos decidir.

Arendt se distancia del foco del juicio para hablarle directamente a Eichmann, desde una voz conjetural. En efecto, la autora criticaba el tono de espectáculo del juicio (Arendt, 2003, p. 159), centrado en el carácter antisemita de los crímenes y vinculado con el interés de Israel de “utilizar el juicio para establecer y legitimar su propia autoridad moral y sus aspiraciones nacionales” (Butler, 2012, p. 154). A distancia de aquel posicionamiento, esta voz arendtiana que habla directamente al acusado pretende señalar el carácter genocida del crimen y un nuevo tipo de criminal capaz de realizar asesinatos en masa sin intenciones explícitas. Aunque hay aquí un problema histórico, Arendt advierte un problema estrictamente filosófico. Este nuevo tipo de criminal puede implementar políticas genocidas no por maldad sino por falta de juicio. Aunque Eichmann afirmaba haber actuado conforme a la razón práctica kantiana –para horror de Arendt–, al traducir su crimen en términos filosóficos Arendt tuvo frente a sí la consecuencia más atroz del fracaso de pensar y de juzgar. La voz

conjetural de Arendt se abre paso para señalar un tipo de anomalía que ha pasado inadvertida.

Antes de dirigirse a Eichmann, Arendt se refiere al tribunal por elevación, señalando –en continuidad con Yosal Rogat– que “no solo es necesario hacer justicia, sino también mostrar públicamente que se hace justicia” y concluye: “deberemos admitir que la justicia hecha en Israel hubiera sido públicamente mostrada a todos, si los juzgadores se hubieran atrevido a dirigir al acusado las siguientes, o parecidas palabras” (2003, p. 166). Esta voz da la sentencia al acusado brindando nuevos motivos, acorde a la justicia que pretendía *mostrar*:

[D]el mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación —como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo—, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado (Arendt, 2003, p. 166).

Arendt ofrece un argumento que expone el carácter del crimen: el genocidio es inaceptable porque atenta contra la pluralidad de la humanidad toda. Emerge un principio ético y político que debería invocarse frente al crimen: no hay derecho a elegir con quién cohabitar la Tierra. La cohabitación es la característica no elegida que permanece como una condición humana (Arendt, 2003: 160). Si seguimos la lectura que Butler propone de Arendt en “Quandaries of the plural”, el crimen que comete esta clase de política es “el crimen de no compartir” el mundo⁵(Butler, 2012, p. 162).

Butler entiende que la pluralidad, como la cohabitación de seres singulares y diferentes pero iguales, implica que no sólo vivimos con aquellxs que nunca elegimos, sino que también estamos obligados a preservar esa heterogeneidad, como un compromiso con el resto de lxs habitantes de la Tierra y con la sustentabilidad del planeta. Piensa con Arendt que todo habitante de una

⁵No está clara la posición de Arendt respecto a la pena de muerte como sentencia. A pesar de ello, quizá podamos seguir a Butler cuando insinúa que la distinción entre asesinato y genocidio sostenida en el epílogo puede ser comprendida como un intento por alinearla con una tipología moral que permita justificar la pena de muerte (2012, pp. 166-167).

comunidad es primero habitante de la Tierra, por lo tanto los compromisos éticos y políticos para con la preservación del carácter plural de la población mundial son anteriores a cualquier pertenencia social o cultural. La voz conjetural invoca un “nosotros” que rompe con cualquier enmarque que lo circunscriba a las leyes de un Estado-Nación, y a la pertenencia nacional (Butler, 2012, p. 168). Hace del juicio un proyecto plural al desvincularlo de las leyes existentes y vincularlo con principios morales, extraídos de razonamientos que implican la capacidad de juzgar. Arendt se mueve en un terreno prelegal dando un giro que parece vincular a la política con la ética: la responsabilidad no tiene que ver con el cumplimiento de la ley, sino con principios anteriores, que se corresponden con nuestra condición humana de pluralidad y cohabitación en libertad e igualdad. Como si esta reflexión arendtiana se hiciera eco de algunas formulaciones de Benjamin sobre la violencia, el razonamiento ético brinda un principio capaz de invocarse contra la violencia legal, en nombre de lo que la justicia deba ser. Una responsabilidad de este tipo sin duda puede enfrentarnos con la ley o con el Estado. En casos donde el exterminio se ha vuelto la regla, Arendt y Butler señalan que es justamente la desobediencia la forma que toma esta clase de responsabilidad.

La cohabitación implica que “la población de nuestro planeta es irreversiblemente plural y heterogénea” al mismo tiempo que obliga a “salvaguardar esta pluralidad y a hacer que se respete su derecho a habitar la Tierra y, por tanto, su igualdad” (Butler, 2017, pp. 116-117). Según la lectura butleriana tanto de *Eichmann en Jerusalén* como de *Los orígenes del totalitarismo*, de la cohabitación se derivan ciertos criterios normativos de los cuales se desprenden nuestras obligaciones éticas. Por un lado, ningún sector de la población mundial, sea una comunidad, Estado-Nación, o raza, puede exigir la Tierra para sí mismo. Dado que nadie se constituye en un vacío social, la cohabitación trae aparejada una proximidad no elegida, como condición previa a nuestra pertenencia política y social. Esto quiere decir que no tenemos la libertad

de decidir con quienes cohabitar, límite que habilita tanto la igualdad para toda la población como la libertad política. Por esa razón, Butler señala que existe la obligación permanente de encontrar una forma de vida conjunta: “quienquiera que seamos ‘nosotros’, somos también esos a los que nunca se escoge, que aparecen en la Tierra sin consentimiento unánime, y que desde el principio pertenecen a una población más amplia y a un planeta sostenible” (Butler, 2017, p. 118). Parfraseando a Butler, todxs somos no elegidxs, pero somos no elegidxs juntxs. La cohabitación, entonces, implica una reflexión fronteriza entre la ontología, la política y la ética. Si nos oponemos a formas de muerte y exterminio, estamos obligadxs a tener presente las condiciones de vida del cuerpo, en donde necesariamente estarán involucrados los demás seres humanos, las instituciones que deben darnos un soporte y el medio ambiente del que formamos parte. La postura de Butler insiste en una idea de obligación ética que esté fundada en esa interdependencia y precariedad corporal compartida, perspectiva que parece entrar en cierta tensión con el pensamiento arendtiano.

Frente a esto, surge la pregunta: ¿por qué Butler elude tomar el concepto de pluralidad de *La condición humana*? ¿Por qué recurre a otras obras de la autora? En textos dedicados a la noción de agencia, Butler se detiene críticamente en la división entre el espacio público y el privado presente en *La condición humana*. El teórico feminista Eduardo Mattio ha trabajado esta tensión crítica señalando que a pesar de que la teorización de Arendt sobre la política supone un cuerpo presente en el espacio de aparición, en la lectura butleriana “la autora alemana no parecería deseosa de afirmar políticas que luchen por superar las inequidades en la distribución de alimentos, en el acceso a la vivienda o en el reconocimiento de las tareas reproductivas” (2022, p. 14). Apoyada en una reflexión sobre el carácter performativo de la acción, sobre la agencia y sobre una política del cuerpo, Butler entiende que toda acción política está apoyada sobre soportes materiales, y que son estos los que muchas veces están en juego y sobre los que se reclama públicamente. De modo que “no sólo salimos a la calle para demandar

‘derechos civiles’; ‘tomar la calle’ supone reivindicar todo ese conjunto de bienes materiales y simbólicos que aseguran nuestra persistencia corporal” (Mattio, 2022, p. 14). Tal como Mattio destaca, la cohabitación presupone “el compromiso por preservar la vida de lxs otrxs”, un compromiso que “involucra necesariamente el resguardo de las condiciones de vida del cuerpo”, lo que implica “un compromiso que atañe a la permanencia del cuerpo de lxs otrxs y de las condiciones estructurales y medioambientales que la hacen posible” (Mattio, 2022, p. 15). Su perspectiva de la agencia y la política del cuerpo, pone a Butler a distancia de la conceptualización arendtiana del reino de la necesidad como espacio prepolítico. Por este motivo, Butler ha querido pensar el concepto de cohabitación desde *Eichmann en Jerusalén*, dado que la acusación de Arendt se hace en nombre de una pluralidad, y en pos de reconocer la cohabitación como base de la humanidad (2012, p. 151).

En “Quandaries of the Plural”, Butler parece abordar una vez más el criticado tópico arendtiano, proponiendo una versión de la pluralidad que exponga su propio punto de vista. Al tomar la voz conjetural de Arendt, cuyo lugar de enunciación que no es del todo singular ni plural, Butler pregunta: “¿Qué sucedería si, en lugar de recurrir a una voz soberana como forma de oponerse a la violencia legal, hubiera repensado *lo social*, ese campo de pluralidad, no solamente como un lugar de pertenencia, sino como un *lugar de lucha*?” (2012, p. 174; énfasis de mi autoría). Dado que nos enfrentamos a la realidad de poblaciones empujadas a diversas formas de muerte y precaridad, no solo existen quienes deciden quién puede habitar el mundo; se pone en evidencia que eso es posible justamente porque existe una vulnerabilidad constitutiva de la cual se siguen las formas de dependencia social y política. La vulnerabilidad es tanto una condición ontológica como la materia sobre la cual se basan muchas de las demandas políticas.

⁶Para más detalle, véase “Cuerpos en alianza y la política de la calle” (Butler, 2017).

Pese a que la reflexión arendtiana no haya tomado la forma social y corporal que Butler señala como necesaria, la autora María Mercedes Miralpeix (2021), explicita en “Libertad, poder y cuerpo. La crítica de Judith Butler a Hannah Arendt” el carácter heurístico del recurso arendtiano de las dos esferas – pública y privada–, para poner de relieve la especificidad de la política, como espacio que surge entre los hombres, y muestran además cómo las fronteras entre lo público y privado se desdibujan. También se puede rescatar el prólogo de *La condición humana*, donde Arendt muestra su preocupación por la vida humana en la Tierra, inserta en un mundo de redes y condiciones que hacen que sea tal y como la conocemos. Cuando anticipa los motivos del libro, señala el interés en dar cuenta de aquellas condiciones humanas que son parte irremediable de nuestra existencia. Y en una disputa con las fuerzas que intentan desarticularlas, propone rastrear la alienación del mundo contemporáneo, “su doble huida de la Tierra al Universo y del mundo al yo” (Arendt, 2015, p. 18). Tal como expone Anabella Di Pego en “La cuestión judía y la carencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt”, la dirección de la reflexión arendtiana se encamina a poner de relieve la política en un mundo posttotalitario que la reduce progresivamente. Nuestra autora expone que “en este libro, la pérdida del mundo [*loss of world*] y la carencia del mundo [*wordlessness*] constituyen uno de los problemas estructurales de la época moderna [*modern age*] y del mundo contemporáneo [*modern world*]” (2020, p. 8). La dirección de sus pesquisas se orienta a pensar la vida humana en un mundo que, sin dejar de ser humano, integra un campo material más amplio. Actividades como la labor y el trabajo están asociadas a las condiciones humanas de la natalidad y la mundanidad, las cuales enlazan al ser humano a un mundo más amplio, con hilos tan invisibles como poderosos. La huida del yo parece implicar por un lado, una separación del yo de un entorno que lo constituye como ser humano; y por otro lado, una pérdida del otro. Tal vez la dirección trazada en el prólogo pueda ponerse en sintonía con la reflexión butleriana en torno a la vulnerabilidad.

La lectura butleriana de Arendt revela tanto la necesidad como la posibilidad de involucrar el concepto de pluralidad con reflexiones éticas, que acaso muestren las resonancias éticas al interior del concepto. Proponemos zambullirnos brevemente en *La condición humana* y otros textos políticos, con el fin de poner en sintonía el concepto de pluralidad, desde su origen político, con las reflexiones de orden ético, tanto en la Arendt de 1963 como en el pensamiento de Butler. Acaso permitan que ajustemos la vista⁷, más allá de la controversia, sobre el camino de Arendt alrededor del concepto de pluralidad.

II. Hannah Arendt y la pluralidad: entre el pensamiento político y el pensamiento ético

Como vimos, Butler realiza una suerte de rodeo, tomando el concepto de pluralidad de otras obras de Arendt, tales como *Eichmann en Jerusalén* y *Los orígenes del totalitarismo*, evitando *La condición humana*. En esta obra Arendt realiza una crítica a la modernidad y a la filosofía política, desde una fenomenología de la vida activa (*vita activa*) y una historia de sus usos, motivada por una preocupación por el presente, donde está la Tierra y el mundo humano están nuevamente en peligro. La reflexión sobre la vida activa, desde una perspectiva que le haga justicia a su especificidad, la lleva a considerar tres actividades básicas de la vida humana en la Tierra, con un fuerte carácter terrenal: la labor, el trabajo y la acción.

La actividad de la *labor* “corresponde al proceso biológico del cuerpo humano” (Arendt, 2015, p. 21), a la conservación del cuerpo y de la vida, al reino de la necesidad, y al mundo cíclico de la naturaleza, del trabajo sobre la tierra, los procesos del cuerpo, la creación y la destrucción. La condición humana de la labor alude a la reproducción de la misma vida. La actividad del *trabajo* “corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en

⁷La teórica feminista Ianina Moretti Basso ha desarrollado la idea de ajustar la vista en el texto “En los umbrales de la luz. Archivos para moldear la mirada” (2023).

el constantemente repetido ciclo vital de la especie” (Arendt, 2015, p. 21). Se trata de aquella actividad que crea un mundo de cosas artificiales, la cultura, que nos antecede y nos precede. Es un mundo creado para habitar de un modo humano la naturaleza, y en gran medida está inspirado en el deseo de trascender el ciclo vital, un deseo de perduración que excede la actividad de la labor. Por ello, la condición humana del trabajo es la mundanidad. Queda por último la actividad de la *acción*, que es la “única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia” (Arendt, 2015, p. 22). La condición humana de la acción es la pluralidad, “del hecho de que los hombres, y no el Hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo” (Arendt, 2015, p. 22). Siendo condición para la acción, y para toda vida política. Estas tres actividades están relacionadas con otras tres condiciones, más generales: la terrenalidad como horizonte de la vida política; la mortalidad, que es al mismo tiempo un límite y una posibilidad; y la natalidad, el inicio en todos los niveles de la vida activa, la aparición de algo y de alguien nuevo, el origen de la actividad política y de sus preocupaciones.

En el apartado 24 de *La condición humana*, Arendt define a la pluralidad como la paradójica pluralidad de los seres únicos, a través de su doble carácter: la igualdad y la distinción. Dice que “si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos [...] no necesitarían del discurso y la acción para entenderse” (2015, p. 200). Discurso y acción son los dos modos en los que los seres humanos aparecen ante lxs otrxs, se presentan y se distinguen “*qua* hombres” (Arendt, 2015, p. 200). Por lo tanto, están necesariamente vinculados a la pluralidad humana, y a la vida común en el mundo. Sin acción y discurso, la vida humana en su específica distinción no podría existir, ya que son esenciales para la inserción en el mundo humano. Esta inserción es entendida como un segundo nacimiento, al que no estamos forzados por la necesidad ni por la utilidad, como así tampoco nos determina la compañía de otrxs: “su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que

respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa” (Arendt, 2015, p. 201). Actuar [*archein*] quiere decir poner algo nuevo en el mundo que no puede esperarse, que implica también el comienzo de alguien en particular, siempre en un hacer concertado con otros. Este carácter inesperado e impredecible de la acción se comprende si recordamos que cada persona es un ser único e irreplicable, de modo que con cada nacimiento algo singularmente nuevo ingresa en el mundo. Por ello Arendt afirma que la acción como comienzo y nacimiento de *algo nuevo* y de *alguien* corresponde a la realización humana de la natalidad. Y añade que el discurso como distinción, implica “la realización de la condición humana de la pluralidad. [...] vivir como ser distinto y único entre iguales” (2015, p. 202). Acción y discurso están íntimamente relacionadas a través de contener la respuesta a la pregunta “¿quién eres?”, formulada a todo recién llegado que aparece ante los demás en pura contigüidad. El discurso como acompañante de la acción es fundamental. Sin él, la acción perdería tanto su carácter revelador como su sujeto. En este sentido, las acciones están ligadas de manera íntima con quien las realiza.

Acción y discurso revelan al quién sin que medie la voluntad y la decisión del sujeto, y sin que este posea un conocimiento acabado de quién es. Al contrario, se presenta claro y distinto a los demás, dando la marca de la pluralidad: su cualidad reveladora solo toma relieve *cuando unx está junto a otros*, nunca en aislamiento. Ocurre dentro del espacio público, aquella trama de relaciones humanas que Arendt toma especialmente la experiencia de la polis griega. El espacio público era el lugar por excelencia de la política, aquello que junta y separa al mismo tiempo, donde estamos junto a otros pero sin que las fronteras entre unx y los demás se borren. En ella se podía estar junto a otros en contigüidad, sin jerarquías mediante, sin interés de dominación y sin estar sometidos a las exigencias y necesidades de la vida corpórea, que estaban relegadas al espacio privado, el interior de la casa y la trama de relaciones familiares. La política surge en el espacio *entre* las personas, estableciéndose

como relación. Estar junto a otrxs contiguamente es lo mismo que decir estar entre iguales, allí donde la igualdad no debe ser identificada con la justicia. Como la otra cara de la moneda, la igualdad está vinculada a la libertad de realizar algo y poner algo nuevo en el mundo junto a otrxs, alejándose de concepciones como la libertad de elección o el libre albedrío. Sin lxs demás, que son nuestros iguales, no hay libertad posible. Esta es una de las razones por las cuales formula su acusación a Eichmann, quien se adjudica a sí mismo el derecho de decidir quiénes pueden habitar un mundo común con otrxs, y quiénes deben ser expulsadxs y exterminadxs. Este horroroso ejercicio de la libertad, paradójicamente, destruye la posibilidad misma de la libertad, su sustrato más especial. Quedar por fuera de la compañía de otrxs iguales, con lxs cuales actuar concertadamente, se pierde el único espacio en el cual se puede ser libre. Tal como Arendt advierte en “¿Qué es la política?” la libertad “es un atributo para una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más” (2015a, p. 198). Desde esta perspectiva, la pluralidad humana tiene este doble carácter de igualdad y distinción, que encuentra su dignidad en la política como forma de organización que surge en el *entre*, a través de la acción y la libertad.

Acción y discurso, igualdad y distinción, política y esfera pública, componen el telar arendtiano sobre el que se podrá distinguir el concepto de pluralidad. Arendt encuentra en la experiencia histórica de la polis griega un espacio que toma en valor la pluralidad. En su texto “La tradición del pensamiento político” comenta:

Existen, por supuesto, razones por las cuales la tradición de pensamiento político (...) perdió de vista al hombre como ser que actúa. Las dos definiciones filosóficas prevaletes del hombre como animal rationale y como homo faber se caracterizan por esta omisión. En ambas se ve al hombre como si existiese en lo singular (...). El interés de la tradición del pensamiento político por la pluralidad humana parece no referirse más que a la suma total de seres racionales, quienes, debido a algún defecto decisivo, son forzados a vivir juntos y a formar un cuerpo político (Arendt, 2015a, pp. 96-97).

Fuera de esta tradición se encuentran la experiencia de la polis griega, la experiencia de la fundación de Roma, y la experiencia cristiana del perdón vinculado a la acción. La pluralidad humana en contraste a la unidad de Dios señala que los seres humanos no existimos nunca en singular, sino siempre en compañía, y sin esta pluralidad la acción y el discurso perderían toda significación política. Arendt tenía la intención de explorar otras experiencias relativas a la política por fuera de cierta tradición hegemónica del pensamiento filosófico-político, de la cual ella quiso separarse. Si esa tradición más dominante perdió de vista “al hombre como ser que actúa”, también le restó importancia al concepto de pluralidad que le está fuertemente asociado. Como los seres humanos no existimos nunca en singular, la pluralidad debe comprenderse no como la multiplicidad de objetos fabricados a partir de un mismo modelo, ni como las variaciones dentro de una especie. Se trata, más bien, de seres que son iguales en su absoluta distinción. Dice Arendt que así como “la acción y el discurso son las dos actividades políticas más sobresalientes, la distinción y la igualdad son los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos” (2015a, p. 98). Si la política se trata de estar juntxs en tanto seres diversos pero iguales la ruina de la política estriba en fundarla sobre la familia, donde prima la jerarquía y el parentesco; y que en la medida en la que se torna destructiva y socava el mundo común, se extingue a sí misma. Así, podemos decir que la política se desarrolla *entre* las personas que actúan juntas en condiciones de distinción y de igualdad, “y se establece como una relación” (Arendt, 2015a, p. 133).

Del mismo modo que articulamos la pluralidad con el razonamiento práctico y una deriva ética, podemos ponerla en sintonía con el espíritu crítico presente en su consideración del Estado-Nación, en el capítulo IX de *Los orígenes del totalitarismo*, dedicado a las minorías, a lxs sin-estado y a lxs refugiadxs. Hay allí una formulación interesante en torno a la pluralidad, aunque el concepto no esté explicitado, en donde la política aparece enlazada a una preocupación por el mundo de la necesidad. En este extenso y complejo capítulo Arendt se ocupa del

problema de las minorías dentro de los Estado-Nación, formulando una acertada crítica a los derechos humanos, cuanto que carecen de peso y no proveen de protección alguna una vez que las personas perdieron el marco legal que brindaba la ciudadanía.

Desde este marco, ser ciudadano implica coincidir con la homogeneidad nacional. Quienes no puedan sostener o entrar en la identidad nacional homogénea quedarán así mismo expulsados de la ciudadanía. Hacia el final Arendt argumenta que la desgracia de lxs sin-estado estriba en que “ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos” (1998, p. 246). De modo tal que las personas privadas del marco legal de la ciudadanía y de los derechos humanos se hallan privados, “no del derecho a la libertad sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión” (Arendt, 1998, p. 247). Privadas de la acción y el discurso, las personas sin-estado pierden la posibilidad de participar del mundo humano en su más específico sentido. Incluso los derechos humanos, aquella base legal fundamentada en la existencia de un ser humano como tal, se vino abajo cuando quienes “afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano.” (1998, p. 250). Ya no pueden habitar el mundo con otrxs en contigüidad, igualdad y libertad, porque se los pone al margen de la trama de los asuntos humanos. La pérdida de una comunidad organizada nos arroja por fuera de la humanidad. Por supuesto, no quiere decir que nos arroje a un estado de naturaleza prepolítico, algo así como el sustrato metafísico desde el cual articular una reflexión política posterior. Quedar al margen de la ley no nos “libera” del estado de derecho, nos deja necesitadxs de él. El estado sin ley de lxs refugiadxs es, al contrario, una forma específicamente política de privación y de desposesión.

En su texto “Flashing up. Benjamin's Messianic Politics” (2012), Butler acerca el pensamiento mesiánico de Benjamin a la consideración arendtiana de la pluralidad. Pone en sintonía la historia de los oprimidos de Benjamin con el sin-estado de Arendt, el primero en las tesis “Sobre el concepto de historia” [1942] (2009), y el segundo en la obra *Los orígenes del totalitarismo*. En dicho texto, Butler rescata la remembranza benjaminiana en favor de una comunicación y traducción de las diferentes historias de sufrimiento, como medio de resistencia a la narración predominante que intenta invisibilizar las historias de desposesión. Para Benjamin, “[l]a remembranza atiende a la manera en que la historia actúa ahora, así como a lo que se abre dentro de esa historia reiterada para recuperar la historia de los oprimidos” (Butler, 2012, p. 113). Mientras Benjamin buscó reconocer aquellos “momentos en los que la historia de los oprimidos emerge en un instante, (...) rompiendo o interrumpiendo el continuo de la historia que marcha bajo el nombre de progreso” (Butler, 2012, p. 100), Arendt se opuso a la homogeneidad que suponía el Estado-Nación, basado en una unidad y homogeneidad nacional que ella rechaza como fundamento del Estado. Como señala Butler, Arendt opinaba por un lado que “todo Estado fundado en una idea de nación homogénea está obligado a expulsar a los que no pertenecen a la nación y reproducir así la relación estructural entre el Estado-Nación y la producción de sin-estado” (Butler, 2012, p. 100); y por otro que “para que cualquier Estado tenga legitimidad debe aceptar y proteger la heterogeneidad de su población, lo que ella llamó su pluralidad” (Butler, 2012, p. 100). Es sobre esta posición política que Butler encuentra una dimensión ontológica de la pluralidad. Nos dice que la pluralidad de toda población “constituye la condición previa de la vida política, y cualquier Estado, política o decisión que pretenda erradicar o limitar esa pluralidad es racista, si no genocida” (Butler, 2012, p. 100). Aunque Benjamin no se ocupó de los fundamentos del Estado y de la ciudadanía, atendía a las formas en las cuales ciertas versiones de la historia imponían como norma la

expulsión y marginación de otras versiones minoritarias, que quedaban como “despojos” o “escombros” humanos.

Pensar desde el despojo hace posible enlazar el pensamiento de Arendt con el de Benjamin: “¿los regímenes de poder narrativo tratan a lxs sin-estado como formas de escombros, extrañamente animados, denotando una historia de desposesión rechazada?” y continúa “¿hay todavía alguna forma de historia allí, comprimida en ese objeto animado, en esa ruina parcialmente humanizada?” (Butler, 2012, p. 101). Butler atiende a la forma en la que se produce esa negación y rechazo, señalando que no ocurre una única vez, sino reiteradamente. Contra el rechazo y la negación, la remembranza benjaminiana aparece para interrumpir y desordenar esas operaciones: “[l]a memoria de alguien está interrumpiendo la marcha hacia adelante de otra persona, y quizás esto sucede precisamente porque algo de ese sufrimiento de allá resuena con el de aquí, y todo se detiene” (Butler, 2012, p. 113). La remembranza entonces, puede ser entendida como una lucha contra el olvido, en pos de conectar diferentes historias, haciéndolas coexistir.

Puesta a luchar contra la homogeneidad que avanza sobre la pluralidad, Arendt argumenta en una dirección similar en la década del ‘40, en textos como “El sionismo. Una retrospectiva” o “El Estado judío: cincuenta años después” (2009). Esboza una preocupación por el modo en que el sionismo político daba a luz un Estado israelí, provocando tanto la formación de una nueva minoría árabe como los eventos que en 1948 ocasionaron el Nakba, con el desplazamiento de 750.000 palestinos. No se trató de un solo evento sino de una acción reiterada, una expulsión que continúa, coexistente con el modelo de Estado-Nación. Así “a medida que la nación homogénea avanza, no sólo cubre la historia pasada, sino que sigue escupiendo y amontonando a los que ya no se apoyan en una historia que los instituya como sujetos” (Butler, 2012, p. 102). El recuerdo es un insumo que actúa contra la historia, deshaciendo su continuidad sin grietas aparentes, de modo que la remembranza del sufrimiento olvidado es la fuerza redentora dentro

de la historia. En este contexto, la “homogeneidad de la historia de Benjamin parece estar internamente relacionada con la homogeneidad del Estado-Nación en Arendt” (Butler, 2012, p. 101). Ambos autores “abordan la cuestión de cómo se diferencian las poblaciones, algunas de las cuales son impulsadas hacia adelante, y otras expulsadas y deformadas en el reparto, al menos desde la perspectiva de los vencedores” (Butler, 2012, p. 101). Reconocer las historias de sufrimiento de quienes portan el estatus de refugiadxs y sin-estado, puede ser un modo de interrumpir el olvido y la invisibilización sobre los cuales se apoya la historia de violencia tanto actual como pasada, en pos de que la pluralidad y las múltiples historias puedan comunicarse y coexistir.

Volvemos a encontrar ese espíritu no nacionalista en los textos compendiados en el volumen *Escritos judíos* (2007, 2009). Dirá en 1944 que “[l]os apátridas son el último fenómeno de la historia reciente. (...) Voluntaria o involuntariamente se han desgajado de la vieja trinidad pueblo-Estado-territorio, que constituía el fundamento sólido del Estado-Nación” (Arendt, 2009, p. 460). Efectivamente, todo el aparato legal, concerniente a los derechos de asilo y de naturalización, estaba pensado para individuos, no para grupos étnicos perseguidos por ser miembros de un pueblo despojado de la protección de un Estado. Este vacío legal estaba fundamentado, para Arendt, en el mismo Estado-Nación y en la homogeneidad nacional y étnica que presupone. En contraposición, su esperanza política en aquellos años era una Europa federada, una gran patria para muchos pueblos y nacionalidades. Lo mismo imaginaba para el nuevo hogar de los judíos en la Palestina histórica, esperando una salida pacífica al conflicto árabe-judío fundada en el entendimiento entre los dos pueblos cohabitantes de un mismo territorio. Esto requería salir de los esquemas clásicos del Estado-Nación, comenzando a formar una federación de Estados, similar a la experiencia política estadounidense. Mientras que Europa no se reordenó bajo la premisa de la federación, en Palestina se impuso el ala más nacionalista del sionismo, expuesta en la resolución de 1948 en el Atlantic City,

que reclamaba la totalidad de Palestina para una comunidad judía y el abandono del Programa Biltmore (1942) (Arendt, 2009, p. 632). Cuatro años después, miles de palestinos debieron dejar sus hogares, exiliarse, o convertirse en una minoría dentro del nuevo Estado de Israel.

Las reflexiones arendtianas sobre la política sionista estaban orientadas a pensar la cuestión de la pluralidad como “la convivencia no elegida en relación con una Palestina federada”, y como “un rechazo a aceptar los motivos nacionales o religiosos para la ciudadanía” (Butler, 2012, pp. 100-101). Si Arendt “tiene presente a los apátridas, como lo hace cuando considera las deportaciones masivas de Europa en la Segunda Guerra Mundial (...), sigue teniéndolo en mente cuando se opone a la forma de sionismo político anunciada por Ben-Gurion” (Butler, 2012, p. 101) que abandonó una propuesta binacional federada en Palestina. A pesar de este desarrollo de los acontecimientos, Butler retoma a Arendt en la medida en la que habilita la reflexión sobre las “obligaciones globales de nuestra época en lo que respecta a la oposición y resistencia al genocidio, a la creación de poblaciones apátridas y a la necesidad de luchar por una concepción abierta de la pluralidad” (Butler, 2017, p. 119). Una reflexión sobre la pluralidad y la cohabitación exige no solo considerar las condiciones por las cuales aparecemos en un mundo común, sino también tener presente cómo lo que es expulsado y dejado al margen del reconocimiento político, estatal e histórico puede ser la perspectiva desde el cual pensar una impugnación a los modos de violencia y desposesión pasados y contemporáneos. Este es el lugar en donde Butler señala un punto de encuentro entre el pensamiento arendtiano y el benjaminiano. El concepto de pluralidad en Arendt no sólo pone de relieve una condición de nuestra vida humana, sino también permite una crítica tanto de violencia llevada a cabo por las políticas genocidas, como de elementos constitutivos del Estado-Nación, que dan como resultado la existencia permanente de quienes tendrán el estatus de minorías, refugiadx y sin-estado.

III. Dejar una pequeña puerta abierta

La noción de pluralidad reviste una enorme importancia para el planteo ético presente en el pensamiento reciente de Judith Butler. Trazando puentes entre la política y la ética, el concepto arendtiano es una puesta en relieve del carácter irreversiblemente común del mundo humano. En lugar de enfatizar el lugar del individuo, Arendt pone el foco sobre la relación, en el intersticio entre unx y lxs demás. Pertenecemos primero al mundo humano en su heterogeneidad, y luego a una comunidad o nación en particular. Arendt habla de aquellas minorías, lxs apátridas, lxs refugiadxs, aquellxs que eran expulsadxs y señaladxs como no merecedores de habitar la Tierra. Su lugar de enunciación fue el de una persona constituida por múltiples experiencias del exilio y de la diáspora. Reconociéndose como parte de lxs refugiadxs y apátridas, lejos de orientar esa pertenencia hacia la idea de un pueblo elegido, se mantiene siempre del lado de los no elegidxs, lxs desposeídxs de todos los tiempos⁸. Esto la lleva a formular una acusación y sentencia contra Eichmann que es, a su vez, una crítica al tribunal israelí por no comprender que el crimen cometido significa un crimen contra la humanidad en su conjunto y contra las condiciones de la existencia humana. La voz conjetural que sentencia a Eichmann se asocia y aleja de Arendt. Irrumpe en el juicio para exponer un tipo de razonamiento ético que atañe a las condiciones de nuestra existencia, y a sus consecuencias políticas. Y a pesar de que su “recurso de la soberanía al interior del juicio, parezca estar en tensión con la ontología social que ella [Arendt] nos ha presentado” bien podría ser que “la pluralidad interrumpa a la soberanía una y otra vez, federando sus restos, dispersando la soberanía en formas federales” (Butler, 2012, p. 174). En una curiosa semejanza con lo anterior, pudimos observar que Arendt encamina su crítica a las consecuencias contenidas dentro del Estado-Nación, en lo que hemos explorado

⁸Por curioso que pueda parecer, fue el estatus de refugiada el que se utilizó contra Arendt, “cuando los sionistas no estaban de acuerdo con los reportes que publicaba desde Jerusalén, sobre las tácticas de construcción de la nación durante el juicio” (Butler, 2012, p. 151).

como el problema de lxs refugiadxs y sin-estado. Su lugar de habla es la pluralidad humana y su reivindicación es el carácter no elegido de esta condición.

La recuperación butleriana de Arendt a la luz de su propia filosofía, revela que nuestra corporalidad conlleva ciertas exigencias éticas en relación con la cohabitación, en la medida en la que el cuerpo es vulnerable y depende siempre de algo más que de la vida individual. Preservar la propia vida y la de los demás debe considerar por lo tanto la vida del cuerpo y las condiciones que son necesarias para que esta vida corporal pueda desarrollarse. Las políticas que exponen a una parte de la población al exterminio o a la muerte lenta por negligencia maximizan la vulnerabilidad existencial común a todxs. La cohabitación no refiere sencillamente a una vecindad espacial, sino a un vínculo en el que diversas temporalidades se encuentran en el tiempo presente; en donde las diversas historias de sufrimiento no aparecen negando a otras, sino “como un momento en el que sigue siendo posible que una historia de sufrimiento proporcione las condiciones para la sintonía con otra historia semejante, y que cualquier conexión que se establezca avance a través de la dificultad de la traducción” (Butler, 2012, p. 130). Esto nos enfrenta a la condición de encontrar nuestra vida en la vida de otrx, en lazos de proximidad, dependencia, diferenciación y violencia. Como afirma Mattio se trata de una “consciencia de la desposesión sufrida que se solidariza con la desposesión que otrxs puedan padecer” (Mattio, 2022, p. 17). Tal como sugiere el vínculo que traza Butler entre Benjamin y Arendt, quizá ese modo de volver visibles los lazos complejos de cohabitación y encontrar puntos de encuentro, sea adoptar el punto de vista de quienes han sido marginados y continúan siéndolo en la actualidad. Implicaría asumirse siempre del lado de lxs no elegidxs. Butler insiste en que la práctica de la memoria benjaminiana podría conducir a un nuevo concepto de ciudadanía, resistiendo a la fuerza homogeneizadora del Estado-Nación. Una política que emerja en nombre de la memoria, “tanto desde como en contra de la desposesión,

y en la dirección de lo que aún puede llamarse justicia” (Butler, 2012, p. 131). La práctica de rememoración, atenta a las experiencias contemporáneas y pasadas de la desposesión, puede reorientar “los vínculos éticos y políticos que seamos capaces de construir” (Mattio, 2022, p. 17).

Insistiendo en aquellos puentes entre la ética y la política podemos preguntarnos qué forma política podría tener una obligación ética para con la pluralidad. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt esboza dos derechos básicos anteriores al derecho nacional e internacional: el derecho a “pertenecer a algún tipo de comunidad organizada” y “el derecho a tener derechos” (Arendt, 1998, p. 247)⁹. La última fórmula refiere al ejercicio de un derecho anterior a la ley positiva, sin ser por ello un derecho natural. Se trata de la articulación de derechos que todavía no se tienen –y no hay garantía de que se obtengan– pero que se ejercen de todas formas. En *¿Quién le canta al Estado Nación?*, la conversación entre Butler y Spivak gira en torno a las manifestaciones de inmigrantes ilegales latinxs en California en el año 2006, en las cuales exigían una ciudadanía plena y reconocimiento como parte de una sociedad heterogénea y plural. Al cantar el himno estadounidense en español, llevaron a cabo un ejercicio de traducción que supuso discutir los límites de la identidad nacional –monolingüística y cultural–. Lxs manifestantes ejercían los derechos a la igualdad y libertad de reunión aunque carecían de ellos, y al reclamar de manera plural y colectiva por la libertad y la igualdad, ejercieron la libertad y la igualdad. Para Butler y Spivak, el derecho a la igualdad existe surge y se ejerce en la medida en la que las personas se reúnen y hacen algo en el mundo de manera plural e igualitaria para cambiar las condiciones de vida existentes, en busca de formas políticas más democráticas. En otros términos, los derechos tienen una doble existencia. Fuera de su existencia legal, el derecho “pertenece a la naturaleza de

⁹En detalle, Arendt desarrolla: “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 en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria (...). Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos.” (1998, p. 247).

la igualdad en tanto condición social” (Butler y Spivak, 2009, p. 88). Como consecuencia, “[e]jercer la libertad y afirmar una igualdad en relación con una autoridad que excluye ambas es mostrar cómo la libertad y la igualdad pueden y deben ir más allá de sus articulaciones existentes” (Butler y Spivak, 2009, p. 89). Libertad e igualdad empiezan al apropiarse de ambas antes de que sean otorgadas, y ese mismo ejercicio performativo del derecho anula “la brecha que hay entre su ejercicio y su realización” (Butler y Spivak, 2009, p. 90). Así es como se ve la unión entre la vida del cuerpo y la política.

Por supuesto, la traducción entre el planteo arendtiano y el butleriano está lejos de ser literal; la misma concepción de performatividad política y de agencia en Butler muestra los distanciamientos y críticas al planteo original de Arendt, en el que no nos detendremos¹⁰. Pero lo que sí permanece es la idea de que el carácter político de los seres humanos es el resultado de la acción colectiva, la cual nos vuelve a traer la noción de pluralidad. Pensando con Arendt, Butler entiende que la tentativa del genocidio detrás de decidir con quienes habitar el planeta, es la negación de la cohabitación y la vulnerabilidad como hechos ontológicos y políticos. Ambas son condiciones inherentes a nuestro mundo social.

El diálogo anacrónico entre Butler y Arendt nos permitió realizar algunas aproximaciones a la noción de cohabitación, como condición ontológica que impone sobre nosotrxs obligaciones éticas de preservación del carácter heterogéneo de la población mundial y su igualdad, y el compromiso de velar por los sostenes institucionales y ambientales que permiten a una vida vivir dignamente. El ejercicio político de maximizar la vulnerabilidad de una parte de la población, sometiéndola a formas de violencia y desposesión, supone por tanto un ataque a nuestra interdependencia y a nuestra condición de cohabitación. La proximidad inesperada a la que estamos sujetadx, hace aparecer al otrx en el

¹⁰Para revisar esta lectura butleriana de Arendt, es indispensable revisar de Eduardo Mattio “No se nace igual; se llega a serlo... Arendt, Butler y el ‘derecho a tener derechos’” (2012); y de Ianina Moretti Basso “Juego de heraldos. La pregunta por la agencia” (2017).

centro de la propia vida, por el cual unx puede ser afectadx y requeridx. Tal como sugiere Butler en “Vida precaria y ética de la cohabitación” y como pudimos reponer al comienzo, las representaciones que nos llegan de lxs demás y de su sufrimiento como cercano o lejano pueden ser la oportunidad para cuestionar la gestión que se hace sobre esa lejanía o proximidad, sobre nuestra forma de percibir la cohabitación en el planeta. Esto hace que en los puentes entre la ética y la política, donde el concepto de cohabitación parece pertenecer, aparezcan múltiples elementos que enriquecen el intercambio entre Butler y Arendt. Vulnerabilidad e interdependencia son aquellos conceptos que fueron sugeridos de modo más insistente, pero también hemos propuesto vinculaciones con nociones tales como nación, ciudadanía, diáspora y memoria, que sin duda nos acercan al pensamiento Walter Benjamin.

Lo que motiva esta recapitulación de su diálogo anacrónico, es insistir con aquella vieja pregunta, situada *entre* la política y la ética, por cómo vivir juntxs, en proximidad con otrxs que no conocemos, de modo tal que muchas veces vivir un mundo común suponga la apertura a un sinfín de problemas y de disputas sobre cómo compartir un mundo común. Sin embargo, la motivación de esta tarea está en cuestionar los límites de lo que podemos percibir y por lo que podemos sentirnos interpeladx, como trabajo que muchas veces implica, recordando a Foucault, la propia puesta en cuestión. Los aportes de Butler y Arendt revitalizan la pregunta por lo común y lo plural. Trazan puentes entre el pensamiento político y el pensamiento ético, en el límite de las pertenencias y las identidades comunitarias y nacionales; y después del límite, insisten allí donde esos sentidos comienzan a dispersarse.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arendt, Hannah (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Lumen.

- Arendt, Hannah (2009). *Escritos judíos*. Paidós.
- Arendt, Hannah (2015). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, Hannah (2015a). *La promesa de la política*. Paidós.
- Benjamin, Walter (2009). "Sobre el concepto de historia". En *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Ediciones Lom.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Paidós
- Butler, Judith (2009). "Soy sólo parte de ellos". Hannah Arendt, *The Jewish Writings*. En *Lectora*, 15, 31-41.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, Judith (2012). *Parting ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. Columbia University Press.
- Butler, Judith (2012a). "¿Puede uno llevar una vida Buena en medio de una vida mala?". En *European Graduate School*. Disponible en <https://ficcionalarazon.org/2014/11/25/judith-butler-puede-uno-llevar-una-vida-buena-en-una-mala/>
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Butler, Judith y Spivak, Gayatri. (2009a). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith y Athanasiou, Athena. (2013). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Eterna cadencia.
- Canseco, Alberto Beto (2017). *Eroticidades Precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Editorial Asentamiento Fernseh.
- Cavarero, Adriana y Butler, Judith (2007a). "Condição humana contra 'natureza'" *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15 (3), 647-662.
- Di Pego, Anabella. (2020). "La cuestión judía y la carencia de mundo en la modernidad desde la perspectiva de Hannah Arendt". En *Kriterion*, 61 (145), 7-30.
- Mattio, Eduardo (2012). "No se nace igual; se llega a serlo... Arendt, Butler y el "derecho a tener derechos"". En Smola, Julia, Bacci, Claudia y Hunziker, Paula (eds.) *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Editorial Brujas
- Mattio, Eduardo (2022). "La precariedad de la cohabitación Algunos motivos arendtianos en la ética butleriana". Capítulo de libro en prensa.
- Miralpeix, Mercedes (2021). "Libertad, poder y cuerpo. La crítica de Judith Butler a Hannah Arendt". *Anacronismo e Irrupción*, 11 (20), 46-64.
- Moretti Basso, Ianina (2017). "Juego de heraldos. La pregunta por la agencia" en Canseco, Alberto, Dahbar, María Victoria, Song, Emma (eds.) *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Sexualidades Doctas.
- Moretti Basso, Ianina (2023). "En los umbrales de la luz. Archivos para moldear la mirada", *Cuadernos de Filosofía*. Artículo en prensa, pronto disponible en <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF>.