

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2022.i08.09

[pp. 139-153]

Recibido: 01/03/2022

Aceptado: 18/03/2022

Derivas contemporáneas del pensamiento político de Hannah Arendt

Contemporary drifts of Hannah Arendt's political thought

Teresa Portas Pérez

Universidad de Vigo

Resumen:

Este artículo estudia la recepción del pensamiento de Hannah Arendt en la teoría feminista. Nos centraremos concretamente en las lecturas acerca del problema de la cuestión social y la corporalidad íntimamente relacionados. Más allá de las lecturas en las que se la consideraba una “nostálgica de la *polis*” y, en consecuencia, su pensamiento era calificado de elitista y continuista respecto a la lógica patriarcal, la complejidad en aumento de los postulados feministas y una lectura más sofisticada de los conceptos arendtianos, permitirán que sea leída como una nueva vía de acceso para repensar la esfera pública y la cuestión de las identidades.

Palabras Clave: Hannah Arendt; Cuestión social; Cuerpo; Feminismo; Política; Acción.

Abstract:

This paper examines the reception of Hannah Arendt's thought in feminist theory. Focusing specifically on readings about the problems of the social question and of the body, which are closely linked. Traditionally, Arendt has been read as a "nostalgic for the polis" and thus criticized as elitist and for providing continuity to patriarchal thought. However, the increasing complexity of feminist currents together with a more sophisticated reading of her concepts has finally allowed a novel reading of Arendt as providing a way to rethink the public sphere and the question of identity.

Keywords: Hannah Arendt; Social question; Body; Feminism; Politics; Action.

1. Introducción

Como es sabido, Hannah Arendt no problematizó específicamente la condición femenina, tratar de desentrañar las motivaciones de este denodado silencio respecto al género ha sido un lugar común entre las teóricas feministas. Las respuestas o explicaciones ofrecidas son múltiples, tanto como los paradigmas de donde provienen estas disquisiciones. Si en un principio las feministas trataban de encontrar en su obra "el lugar que ocupaban las mujeres", "el cuerpo de las mujeres" o su "realización", hoy desde el ámbito feminista se exploran las posibilidades que la teoría arendtiana en tanto marco teórico-conceptual ofrece para pensar nuestra realidad. Resulta paradójico constatar cómo una autora que no abordó la denominada "cuestión de las mujeres", ha dado origen en el seno de la teoría feminista a tan importante número de debates. Un examen detenido de los mismos nos permite profundizar en el pensamiento de Hannah Arendt como un lugar que dibuja un nuevo enfoque de la política y el poder, al tiempo que refleja la evolución de la propia teoría feminista desde la década de los setenta hasta la actualidad.

La teoría política de Hannah Arendt, más específicamente su teoría de la acción, fue muy controvertida y hasta la fecha continúa siendo una fuente inagotable de inspiración de distintos planteamientos teórico políticos. *La condición humana*, obra en la que se centran las primeras reacciones críticas¹, es leída en clave de "nostálgica de la polis griega",

1 Las distintas apropiaciones de su obra como ha señalado Danna R. Villa, se acercan a la teoría de la acción de Arendt valorando la influencia que Aristóteles ejerció sobre ella, sin embargo según este autor una lectura exclusiva desde el prisma aristotélico no haría más que "domesticar" la radicalidad del replanteamiento de la acción llevada a cabo por la alemana. No puede ser comprendida sin la influencia que la lectura heideggeriana de Aristóteles ejerció sobre ella, así como obviar que Arendt se hace cargo muy conscientemente de la crítica nietzscheana a la metafísica tradicional, de modo que establece un uso post-idealista de las categorías aristotélicas. VILLA, D. R. *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

como una visión anclada en una acrítica idealización de la época clásica. La exaltación de la *polis* griega por parte de Arendt, comunidad política profundamente masculinista, supuso una gran decepción para las teóricas feministas durante los años setenta. A partir de los años noventa, esta consideración es reinterpretada en tanto “transformación crítica del ideal griego”. Este giro interpretativo se reproduce paralelamente en el ámbito teórico feminista.

Tres cuestiones íntimamente relacionadas entre sí resultan especialmente problemáticas o de difícil comprensión:

En primer lugar, la férrea distinción entre lo público y lo privado era, y continúa siendo, conflictiva para una teorización, la feminista, que precisamente pivota sobre el desmantelamiento de los límites que tradicionalmente han confinado a las mujeres en el estatus de la subordinación. El apuntalamiento arendtiano de la dicotomía público/privado se erige como diametralmente opuesto al famoso eslogan feminista de los años setenta “lo personal es político” y no parece más que reavivar una imagen del espacio público-político como algo reservado exclusivamente a los varones. El objeto de disputa, por tanto, es la dicotomía público-privado y el punto de partida la creencia en la existencia de una identidad compartida universalmente por todas las mujeres. Las primeras teóricas se aproximan a Arendt, buscando en su obra alguna muestra de ese sentimiento compartido.

En segundo lugar, la conceptualización arendtiana absolutamente negativa de “lo social” que viene a irrumpir y transformar durante la modernidad los dos órdenes hasta aquel momento bien acotados de la existencia de todo ciudadano (lo público y lo privado), que pervivían tal y como habían sido concebidos en el mundo antiguo: el *bios politikós*, espacio de lo común (*koinos*), ámbito de la libertad frente al radicalmente diferenciado ámbito del hogar, la asociación natural (*oikía*), lugar de la necesidad. Arendt atribuye este desarreglo a un profundo error de traducción del *zoon politikón* aristotélico por “*animal socialis*” que indujo una “inconsciente sustitución de lo social por lo político”². La gravedad de esta confusión tiene que ver con la difuminación de una distinción que estructuraba todas las actividades humanas, tanto espacial como simbólicamente, otorgando valor diferenciado a cada actividad y estableciendo con ello una jerarquización de las mismas.

El borrado de esta línea divisoria implica la distorsión de significados y la consecuente indiferenciación entre las “actividades relacionadas con un mundo común” y aquellas “relativas a la conservación de la vida”³, en definitiva, la sustitución de la “acción” por la conducta y la tendencia creciente a subsumir y reducir la política a un sistema funcional,

2 Arendt, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novalés. Barcelona: Paidós, 2005. p. 52.

3 Ib., p. 55.

que se encarga de la mera administración pública, de gestionar la violencia y, en último término, de crear una clase profesionalizada de políticos. De manera que la finalidad de la política, meramente instrumental, encuentra su completitud en ámbitos externos e independientes a la misma.

El problema de cuál es el “contenido de lo político” y el papel otorgado a la “cuestión social” se vuelven conflictivos para el feminismo, en la medida en que Arendt define esta cuestión como prepolítica, expresa de este modo su temor a que los conflictos sociales generados por las desigualdades económicas, la pobreza, la miseria, la uniformización generada por la sociedad de masas, etc., destruyan la posibilidad de establecer un diálogo entre personas libres e iguales, precondition para la libertad y el cultivo de la identidad particular.

Por esta misma razón, y en tercer lugar, la ausencia de un tratamiento explícito en su obra acerca de la corporalidad y el aparente menosprecio de esta dimensión, vinculada al ámbito de la necesidad, de lo natural, de la vida en tanto *zoé*, esto es, al margen de lo político, lleva a las feministas a tener una razón más para rechazar su teorización. Sin embargo, a pesar de continuar siendo un escollo relevante, esta omisión ya no representa hoy únicamente el aspecto silencioso, vinculado a la animalidad, anti-político de la condición humana.

Partiendo de la constatación de estos tres importantes obstáculos para la teorización feminista, el propósito de este artículo es analizar algunas lecturas paradigmáticas del feminismo contemporáneo en las que las rígidas distinciones que propone nuestra autora se flexibilizan al tiempo que la propia teorización feminista se nutre, transforma y subsume para sí algunas de las conceptualizaciones más relevantes de la alemana⁴. Desde esta perspectiva la política arendtiana nos proporciona el andamiaje adecuado para pensar una esfera pública específicamente orientada hacia la libertad como espacio de interacción o acción en concierto entre personas o colectivos diversos. A diferencia de otras teorías políticas, Arendt no nos dice qué hacer o qué pensar sobre tal o cual asunto, nos ofrece ejemplos de cómo involucrarnos en el pensar y en la acción dadas las condiciones de nuestro mundo⁵. La característica que verdaderamente distingue la opción arendtiana, frente a otras escuelas/tendencias del pensamiento político contemporáneo, se cifra en la persecución de una auténtica autonomía para la esfera política respecto a otras dimensiones habitualmente relacionadas, sino confundidas, de lo público.

4 Para un desarrollo mayor de algunas de estas cuestiones remito a mi libro *Hannah Arendt en la Teoría feminista contemporánea* (Madrid: Cátedra, 2022).

5 Hill, M. A. *Introduction a Hannah Arendt And The Recovery Of The Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.

2. El problema de la “cuestión social”

La distinción político-social oscila en función de distintas argumentaciones vertidas a lo largo de su obra. En el capítulo II de *La condición humana*, en la sección dedicada al “auge de lo social”, Arendt analiza las transformaciones operadas durante la modernidad a raíz del ascenso de lo social y las consecuencias para la vida política, esto es, la degeneración de la política en sí.

Lo social y lo político son dos categorías antagónicas pero indisociables. Esta distinción pone en juego el sentido de la política, cómo entendamos la diferencia entre lo social y lo político apunta a la definición de qué es la política y, en último término, se convierte en una cuestión política en sí misma. Arendt describe lo social en tanto espacio híbrido que destruye y desdibuja tanto la esfera pública como la privada. La acción deviene conducta, la política pasa a ser entendida en términos económicos y la pluralidad se ensombrece por la uniformidad de un sujeto colectivo igualado “ya que la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés”⁶.

La argumentación en torno al declive de la esfera pública concomitante al crecimiento de lo social encuentra continuidad en su obra *Sobre la Revolución*, en ella Arendt lleva a cabo un estudio comparativo de las Revoluciones francesa y americana, diagnosticando el fracaso de la primera frente a la consecución exitosa de la segunda. El fracaso de la Revolución francesa dictaminado por Arendt es atribuido a la confusión o sustitución del verdadero fin de la Revolución, la libertad. En su lugar la esfera política absolutamente fagocitada por la “cuestión social”, esto es, por “el hecho de la pobreza”, hizo que la verdadera libertad quedase ensombrecida por la liberación de la necesidad. En definitiva, la preocupación por el proceso vital durante la Revolución francesa impidió que se realizase la *constitutio libertatis*, esto es, la constitución de un espacio público en el cual ejercer la “libertad pública”. En contraste la Revolución americana “se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas”⁷ haciendo pie sobre el “intercambio de opiniones entre iguales”, la atención sobre “la acción y las palabras de los otros” así como “la pasión por la distinción”⁸.

Dos son las principales objeciones a la mencionada distinción que serán relevantes en la literatura crítica feminista sobre Arendt: por un lado, aquellas que ven en la restrictiva concepción de lo político una categoría vacía de contenido, planteándose la cuestión de

6 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 63.

7 ARENDT, H. *Sobre la Revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 2009, p. 122.

8 Ib., p. 124.

¿cuál es, el contenido de lo político, si excluimos de este ámbito la problemática social?⁹ Por otro lado, aquellas teorías que apuntan la imposibilidad real de establecer dicha distinción en las sociedades contemporáneas para las que la reflexión arendtiana resultaría estéril. La falta de conexión entre las esferas política y social imposibilita el análisis crítico de nuestras sociedades contemporáneas en las que estas dos esferas están ineludiblemente interrelacionadas.

En cuanto a las reacciones críticas Hannah Pitkin¹⁰, situada en el contexto de recepción caracterizado por sostener que Arendt era una “nostálgica de la polis griega”, interpreta su pensamiento como contrario a las cuestiones de justicia social y, por tanto, antidemocrática y opuesta a las demandas feministas. Centra su atención en la conceptualización de las esferas pública y privada e impugna la diferencia entre reivindicar la autonomía de lo político, para caracterizar los modos de acción específicamente políticos y limitar el contenido del discurso político, alegando que dicha exclusión vuelve absolutamente ininteligible la política.

En la década de los noventa, se establece una bifurcación interpretativa, mientras Pitkin¹¹ mantiene cierta linealidad respecto a su teorización temprana, esto es, sostiene una imagen absolutamente negativa de lo social, en la misma línea crítica con la conceptualización arendtiana, Seyla Benhabib¹² lleva a cabo una lectura diferente. En primer lugar, desplaza la centralidad de *La condición humana* y abre una nueva vía con el objeto de repensar la esfera pública a la luz del totalitarismo, presta más atención a *Los orígenes del totalitarismo* y a la biografía sobre *Rahel Varnhagen*. La lectura de Benhabib, más exhaustiva y profunda respecto a la categorización arendtiana, se opone a las acusaciones de antimodernista, antifeminista y antidemocrática.

A pesar de considerar que la distinción social/político tiene limitaciones para analizar la complejidad de la sociedad contemporánea, señala el gran acierto de Arendt a la hora

9 Pregunta que le planteaba Mary McCarthy a Arendt en el contexto de una conferencia acerca de su pensamiento en Toronto en 1972. Mary McCarthy se hacía eco a través de esta cuestión de un sentir crítico compartido por la mayor parte de amigos e intérpretes. V. “Arendt sobre Arendt” en ARENDT, H. *De la historia a la acción*. Tr. F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1998, p. 151.

10 PITKIN, H. “Justice: On relating private and public”. En *Political Theory* 9 (3), 1981, pp. 327-352.

11 PITKIN, H. “Conformism, housekeeping, and the attack of the blob: The origins of Hannah Arendt’s concept of the social”. En HONIG, B. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 51-81. PITKIN, H. *The attack of the blob. Hannah Arendt’s concept of the social*. Chicago-London: The University Of Chicago Press, 1998.

12 BENHABIB, S. “Feminist Theory and Hannah Arendt’s Concept of Public Space”. En *History of Human Sciences* 2, 1993, pp. 21-35. BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield, 2003.

de criticar las transformaciones experimentadas en nuestras sociedades contemporáneas (burocratización, tendencia al corporativismo, invasión de los *mass media*, etc.) y cómo esto estrechó de manera preocupante la esfera pública, ampliándose por el contrario la preocupación por lo íntimo. El resultado es que cuestiones relativas al ámbito de los cuidados, a la violencia de género, a la identidad sexual, a los derechos reproductivos, entre otras, al incorporarse a la agenda política son interpretadas en muchas ocasiones en términos de una burocracia disciplinaria, capitalista y patriarcal.

¿En qué sentido la distinción entre lo social y lo político es productiva para el feminismo? Benhabib sostiene que si atendemos exclusivamente al nivel de los contenidos perdemos de vista la madeja de relaciones de poder subyacentes al ámbito económico. El feminismo al igual que el resto de movimientos sociales han carecido de un modelo de espacio público discursivo que nos capacite para articular dos aspectos ineludibles en una democracia: lo social en términos arendtianos y el empoderamiento democrático sobre ellos, nos insta en tanto feministas a asumir la dialéctica inevitable entre burocratización y democratización¹³.

En el horizonte del debate de los feminismos post-identitarios Linda Zerilli¹⁴ ve en la teorización arendtiana la posibilidad de reenfocar las principales problemáticas a las que el feminismo se enfrenta. Específicamente promueve una lectura positiva sobre la cuestión social. No es que Arendt excluya de la política los problemas sociales, sino que nos advierte del peligro inherente a la lógica utilitaria que suele haber tras las reivindicaciones de tipo social. Esta advertencia lleva a Zerilli a examinar las propias reivindicaciones de la teoría feminista, observa que históricamente se articulan sobre dos tipos de argumentaciones lógicas: la igualdad de derechos (justicia social) y la utilidad política (cuestión social). Ambos razonamientos acabaron por convertirse en cuasi sinónimos, transformando la original reivindicación de libertad en un compendio de justificaciones que la atenuaban como práctica política. Lo verdaderamente relevante es ser consciente del precio que supone argumentar en función de la cuestión social para la libertad política.

La cuestión estriba quizá en cómo esquivar la distorsión que estas férreas dicotomías imponen a una realidad extremadamente compleja sin perder de vista los valores que Arendt defendía en ese mismo gesto. Su estricta distinción entre lo social y lo político debe ser comprendida teniendo en cuenta su defensa de la especificidad de lo político, su reivindicación de espacios públicos en los que las distintas personalidades puedan

13 BENHABIB, S. "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space". Op. cit., pp. 21-35.

14 ZERILLI, L. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Tr. T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

discutir y actuar en concierto, más allá de instancias sociales y económicas. Reducir la problemática de las mujeres a una cuestión de justicia social o utilidad política significa olvidar que “no todo dolor es fruto de una desigualdad o de una injusticia y que, la libertad femenina no nos viene dada de forma automática al alcanzar la igualdad”¹⁵

3. ¿Participación o exclusión de la corporalidad del ámbito político?

De nuevo la dicotomía público: privado estructura los planteamientos arendtianos, la conceptualización de la corporalidad, o su omisión, no escapa a esta amplia dicotomía. Arendt no lleva a cabo una tematización sistemática acerca de la corporalidad, a menudo aparece tratada de forma implícita y dispersa, lo que da lugar a un complejo debate entre las intérpretes feministas. Volvemos en este punto a comprobar cómo esta rígida división de lo real se difumina. De nuevo durante las décadas de los setenta y ochenta, algunas teóricas coinciden en señalar que el temor que vertebraba la obra de Arendt a que el proceso de la vida sobrepase los límites asociados a su dicotomía público/privado, la sitúan en contra de las demandas inherentes al movimiento feminista¹⁶. Esta exclusión continuará siendo problemática hasta la actualidad, sin embargo, a partir de los años noventa, lecturas más exhaustivas resitúan el papel de la corporalidad respecto al ámbito público-político¹⁷.

La visión más común sobre el cuerpo es la promovida por la propia autora, recordemos que el punto de partida de la alemana tiene que ver con la cancelación de la política provocada por la lógica totalitaria, orientada a la destrucción de las distintas esferas de expresión y a la reducción de la humanidad a los meros rasgos biológicos o de pertenencia a una comunidad determinada¹⁸. Este hecho determinará su decidida propensión a que el cuerpo y el ámbito de la necesidad permanezcan al margen de la práctica política, relegados a la esfera de lo privado, de lo íntimo. Sin embargo, como ha señalado Zerilli, sus reflexiones acerca de la vulnerabilidad de los cuerpos, que este mismo contexto alentó, y la necesaria protección de los mismos, deja abierta la posibilidad de pensar el cuerpo en

15 BIRULÉS, F. *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Tr. F. González Brizuela. Madrid: Katz., 2015, p. 36.

16 En este sentido destacan desde diferentes paradigmas: Mary O'Brien, Hanna Pitkin y Wendy Brown que vuelven a centrar su atención sobre el capítulo II de *La condición humana*.

17 El foco de atención se desplaza hacia el capítulo V de *La condición humana*, la acción, y hacia otras obras como *La vida del Espíritu* en la que se perfila un posible sentido fenomenológico de la corporalidad.

18 Motivos que llevaron a Arendt a vetar el acceso de la dimensión corporal en el ámbito político. V. HULL, M. B. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London-New York: Routledge Curzon, 2002.

tanto soporte necesario de la singularidad individual y, por tanto, como parte necesaria del sujeto público-político¹⁹. Sobre esta ambivalencia pivotan las distintas lecturas feministas acerca de la corporalidad en la obra arendtiana.

Sin perder de vista el silencio arendtiano frente al género y tomando como punto de partida el carácter existencial y fenomenológico que la dimensión de la acción política adquiere en Arendt, encontramos que su distinción entre lo dado y la acción no resulta tan problemática sino más bien sumamente productiva a la hora de pensar la cuestión de las identidades²⁰. El cuerpo se introduce en el ámbito político a través del discurso y la acción de las individualidades libres y conscientes, constituye el lugar en donde se establece la correlación cuerpo-mundo, la apariencia corpórea está envuelta en lo político en la medida en que el discurso implica la presencia corpórea²¹.

Si es a través de la acción y el discurso que nos diferenciamos, lo corpóreo pertenece al orden de lo general indiferenciado, quedando vinculado de este modo al anonimato de la especie. El “fondo oscuro de lo otorgado”, “nuestra naturaleza intercambiable y única”²², (no determinada), no esencial²³, será uno de los aspectos iluminadores para el feminismo: la ausencia de una base identitaria estable en la que fundamentar la política. El antiesencialismo de la teoría arendtiana constituye uno de los pilares fundamentales de las relecturas feministas, cabe resaltar en este punto la conocida respuesta a Gershom Scholem, uno de los pasajes más discutidos que ha servido de encuentro para un amplio núcleo de intérpretes²⁴:

19 ZERILLI, L. “The Arendtian Body”. En HONIG, B. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995.

20 MASLIN, K. *The experiential ontology of Hannah Arendt*. London: Rowman & Littlefield, 2020.

21 HULL, M. B. *The hidden philosophy of Hannah Arendt*. Op. cit., p. 163.

22 ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 426.

23 En el primer capítulo de *La condición humana*, Arendt refuta la existencia de una naturaleza humana innata; frente a la concepción de “naturaleza humana” que los regímenes totalitarios enarbolan, propone la de “condición humana”, distinción que de nuevo, nos da una idea de la relevancia a la hora de comprender su percepción de lo biológico como un fenómeno pre-político, externo, aquello que compartimos con el resto de seres que habitan la tierra.

24 A raíz de esta declaración una parte del debate feminista se centra en dirimir qué entiende Arendt por lo “hecho” y lo “dado”. Podríamos reformularlo a partir de las siguientes cuestiones: ¿Es esencialista al asociar judeidad/ feminidad con lo natural? (Butler); ¿Por qué no es capaz de ver en lo dado, los cuerpos, las identidades “lugares potenciales de politización”? si su relato performativo de la acción llevado hasta sus últimas consecuencias desemboca en ello (Honig); Arendt no contempla el cuerpo como un “objeto sexuado” sino en tanto “objeto natural genérico”, marcado por su destino mortal más que por su sexo: “locus de ambivalencia política” (Zerilli).

La verdad es que nunca he pretendido ser nada distinto de lo que soy, ni siquiera he sentido la más mínima tentación al respecto. Lo contrario me parecería tan disparatado como pretender que soy un hombre, en vez de una mujer (...) La condición judía es para mí uno de los hechos indudables de mi vida, y nunca he pretendido modificar nada en tales facticidades. Una actitud semejante, de agradecimiento radical hacia aquello que es tal como es, que no ha sido hecho, que es *phýsei* y no *nómo*²⁵.

Según esta declaración la identidad (“judía” o, por extensión añadiríamos la “identidad de género”) es un hecho indiscutible, la discusión que mantiene con Scholem tiene que ver con que los hechos de esta clase se inmiscuyan o no en el ámbito público. Arendt, a diferencia de Scholem, cree que la identidad pertenece al ámbito privado, sin embargo esta sí puede estar sujeta a cambio, depende del contexto, así cree que si es atacada como judía ha de defenderse como tal²⁶. La identidad posee relevancia en función del contexto, uno siempre ha de evaluar la situación y decidir si la identidad posee relevancia en el espacio de la acción o si insiste en su irrelevancia.

Ni la identidad, ni las identidades son estables, ni pueden ser asidas por ninguna persona o grupo de personas. Teniendo en cuenta la influencia que Heidegger ejerció sobre Arendt, la identidad ha de ser comprendida en tanto proyecto, cuando nacemos somos arrojados a un mundo preexistente y esta “situación” o “trama de relaciones” en la que nos insertamos son “dadas”, y son contingentes. Como ha señalado Martine Leibovici, el vocablo griego *physei* no es utilizado por Arendt para referirse a una determinación biológica sino para señalar su carácter de condición, “mi situación social me viene dada como condición, al igual que lo natural (...) Sin embargo, cabe insistir en ello, solo lo dado no confiere singularidad a nadie”²⁷. Leibovici acota en Arendt dos modos diferentes de comprender el género o sexo: por un lado, como “dado, no elegido”, privado, y por otro, en tanto “quién” que entra en la escena pública para ser vista y oída. Entra en juego aquí el descubrimiento de “quién” frente a “qué” es alguien, el desocultamiento de la unicidad personal, marcada por el “quién”, tiene su condición de posibilidad en la *pluralidad* inseparable de la esfera pública, la “cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a

25 ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Tr. M. Abella y J. M. López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010, p. 30.

26 Idea expresada por Arendt en la famosa entrevista de 1964 con Günter Gaus para la televisión alemana: “Si te atacan como judío, debes defenderte como judío; no como alemán ni como ciudadano del mundo ni como defensor de los derechos humanos o lo que sea”. *Ib.*, p. 53.

27 LEIBOVICI, M. “Acción”. En FUSTER, A. L. *Reflexiones para Fina Birulés*. Barcelona: Icaria, 2020, p. 15.

un primer plano cuando las personas están *con* otras”²⁸. De modo que el espacio público de aparición, lugar en el que interpretamos de modo singular aquello dado no elegido no es neutro, el sexo constituye una diferencia más (no esencial) que ponemos en juego²⁹.

Arendt sitúa en la acción política el momento definitorio de la individualidad, como ha señalado Fina Birulés, cuando dice que “tiene que defenderse como judía al haber sido atacada como tal” la persona atacada en esos términos se ve desposeída de su cualidad específicamente humana, su libertad de acción y decisión autónoma, al verse reducida a lo meramente otorgado pasa a ser concebida como “simple miembro de la especie humana”, sus acciones no son fruto de la libertad sino de una determinación natural inevitable, como consecuencia se convierte en intercambiable, prescindible y superflua, y por ello se confirma la pérdida de un lugar en el mundo³⁰. La identidad para Arendt es procesual, performativa, en la medida en que se constituye a través de una serie de elecciones respecto a la autocomprensión y autopresentación que tendrá consecuencias a su vez sobre la autocomprensión, presentación y perspectivas de trascendencia. En este sentido pueden ser leídos los análisis que Arendt lleva a cabo sobre Benjamin Disraeli o de Rahel Varnhagen³¹.

4. Cuerpos en acción

El plano ontológico-existencial en el que Arendt sitúa el hecho político, fundamentado en su categoría de “pluralidad”, *factum* de la condición humana, evidencia de manera rotunda y en un solo gesto la auténtica amplitud del *mundo*³². Hasta tal punto la pluralidad constituye el fundamento de la acción humana que se puede afirmar la individualidad absoluta (irrepetibilidad, singularidad) de cada uno de los sujetos pasados, presentes y futuros: “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”³³. Esta radical diversidad es el rasgo esencial que compartimos como individuos humanos, y el que nos

28 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 209.

29 LEIBOVICI, M. Op. cit., p.16-17.

30 BIRULÉS, F. “Algunas observaciones sobre identidad y diferencias”. En *Cuaderno Gris* 9. Época III, 2007, p. 241.

31 V. MASLIN, K. Op. cit. La autora propone comprender las figuras de “judío excepcional”, “paria” o “advenedizo” como modos de “agencia”. Esta agencia paradójicamente es posible gracias a la persistencia de las condiciones primarias (lo dado), en este sentido el sujeto arendtiano mantendría su agencia a la vez que mostraría sus limitaciones.

32 CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

33 ARENDT, H. *La condición humana*. Op. cit., p. 36.

permite identificarnos intersubjetivamente como iguales. Una igualdad y una diferencia constitutivas que conforman la premisa ontológica en la que Arendt ancla el hecho político.

Tanto Judith Butler como Adriana Cavarero sintonizan con esta premisa ontológica a partir de la cual han reflexionado y entablado un intenso diálogo a lo largo de los últimos años acerca de diversos fenómenos políticos contemporáneos. La cuestión, señala Cavarero, no es permanecer fieles al texto arendtiano sino revisar sus conceptos a la luz de diversas expresiones políticas del presente. El temido colapso de lo político debido al advenimiento de lo social proclamado por Arendt encuentra en acontecimientos como las primaveras árabes, el movimiento *Occupy Wall Street* en Nueva York, incluso podríamos incluir aquí el reciente *Me Too*, contraejemplos y confirmación de la viveza y auténtico potencial que lo político en sí mismo aún conserva. La espontaneidad y autenticidad de estas manifestaciones revolucionarias, la “aparición” pacífica de los cuerpos en las plazas públicas, replantean la significación de la corporalidad en la esfera de lo político, hasta el punto de preguntarse “¿puede el concepto de pluralidad arendtiano sostener una operación que multiplica el número de sus componentes y expande el espacio ‘entre’ que los pone en relación?”³⁴.

Como ha señalado Timothy J. Huzar, podemos hablar de un “humanismo insurreccional” para referirnos a las teorizaciones tanto de Butler como de Cavarero, se trata de un humanismo marcado por los levantamientos, las revueltas y los motines no situados en un plano abstracto sino interviniendo en el conjunto de relaciones de poder y violencia dadas estructuralmente³⁵. Tratan de proporcionar un sentido del mundo centrado en la vulnerabilidad, para constituir una “nueva ontología corporal o social relacional” (Butler) o una “nueva ontología relacional de los vulnerables” (Cavarero).

Específicamente Cavarero, asumiendo el análisis de Butler acerca de estos fenómenos, reflexiona sobre la cualidad de un “sujeto colectivo (plural) irreductible a conceptos como multitud o masa”, conjuga varias tesis arendtianas en este análisis: aquella según la cual “la política nace en el ‘entre’ y se afirma como relación” lo que contribuye a postular que este “sujeto colectivo en escena constituya una pluralidad”. Estas reuniones nos muestran un “*ethos* de la no violencia” en concordancia con la tesis de Arendt conforme a la cual “violencia y poder son conceptos mutuamente excluyentes”. El poder solo es poder si es compartido, requiere de la pluralidad para que se haga efectivo y es un fin en sí

34 A este respecto v. CAVARERO, A. “Piazze Politiche. Corpi Radunati e Pluralità”. En *Filosofía Política* 1, 2021, p. 96.

35 HUZAR, T. J. “Violence, Vulnerability, Ontology. Insurrectionary Humanism in Cavarero and Butler”. HUZAR, T. J.; WOODFORD, C. *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence. Adriana Cavarero, with Judith Butler, Bonnie Honig, and Other Voices*. New York: Fordham University Press, 2021, pp. 151-160.

mismo. Se pone de manifiesto la horizontalidad del mismo y son además, una afirmación de emociones políticas positivas, generativas y participativas semejante a lo que Arendt describía en *Sobre la Revolución* como “felicidad pública” o “gusto por la libertad”.

Si confrontamos los diferentes paisajes que los conceptos de “pluralidad” y “masa” dibujan de lo político comprobamos de manera especialmente gráfica, atendiendo a la sonoridad que emana de estos fenómenos, dos emociones políticas absolutamente diversas: el tono de alegría pública, empapado de un carácter lúdico, festivo, irónico frente al tono amenazante, que el “unísono” de la masa provoca.

Efectuar una revisión apropiada de Arendt nos permite, según Cavarero, reconocer en este tipo de reuniones “epifanías de lo político”, casi siempre imprevistas e incapaces de continuidad y desarrollo. Más allá del tradicional imaginario de la masa en revolución que parecen evocar, vemos en ellas “la figura relacional y no violenta de la pluralidad”. Una pluralidad que hoy va más allá de la materialidad del “espacio físico de aparición” para abarcar la “inmensidad e ubicuidad de la arena virtual generada por los medios y redes sociales”, que Arendt no hubo de enfrentar, “hiperconexión” en tanto elemento que añade turbulencia, y que problematiza la categoría de relación en sí misma.

5. Conclusión

Como se ha esbozado a lo largo de estas páginas, la problemática rigidez de sus distinciones entre los espacios “público”, “privado”, “social” y la exclusión del cuerpo del ámbito político provocaron en un principio el rechazo de su pensamiento desde el ámbito feminista, posteriormente lecturas más exhaustivas de la obra arendtiana descartan esa severidad y revelan una maleabilidad de su pensamiento que lo transforma en un importante apoyo para repensar y resituar los fines del movimiento feminista y, en definitiva, los modos en que pensamos y comprendemos el “hecho político” en la actualidad.

La política adquiere un carácter eminentemente existencial, cimentada en el *factum* de la pluralidad humana contribuye a postular un marco ontológico plural (en tanto condición de posibilidad) para la teorización feminista, y repensar una esfera pública entendida como la recuperación del “estar entre” (*In Between*) que conforma en última instancia el *mundo*. El espacio político trasciende la lógica utilitaria y no se identifica con ningún lugar concreto, se trata de un espacio de visibilización y reconocimiento entre unos y otros, sin llegar a eliminar las diferencias que los separan, permite adquirir identidad propia ineludiblemente ligada a la corporalidad en tanto soporte del discurso y la acción, así como albergar nuevas manifestaciones de lo político.

La ilegitimidad del recurso a un “yo originario”, con una esencia propia previa a la incursión en el espacio compartido, revoca la clásica pretensión metafísica de la capitalidad del sujeto. Es el esfuerzo conjunto y continuado por evitar la disolución del mundo, el “estar juntos” en lo público, el único fundamento abierto que no busca un cumplimiento determinado, sino “estar en común” por sí mismo. Su concepción de la política en tanto “espacio de interacción”, espacio relacional, permite al feminismo postular “un sujeto estructuralmente plural”, mutable, permanentemente abierto, que, aún con carácter efímero, puede llevar a cabo acciones concretas para mejorar la vida de personas “reales”.

Referencias bibliográficas

- ARENDT, H. *De la historia a la acción*. Tr. F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1998.
- ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, H. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Tr. M. Abella y J. M. López de Lizaga. Madrid: Trotta, 2010.
- ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2010.
- ARENDT, H. *Sobre la Revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 2009.
- BENHABIB, S. “Feminist Theory and Hannah Arendt’s Concept of Public Space”. En *History of Human Sciences* 2, 1993, pp. 21-35.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield, 2003.
- BIRULÉS, F. “Algunas observaciones sobre identidad y diferencias”. En *Cuaderno Gris* 9. Época III. 2007, pp. 239-242.
- BIRULÉS, F. *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Tr. F. González Brizuela. Madrid: Katz, 2015.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CAVARERO, A. “Piazze Politiche. Corpi Radunati e Pluralità”. En *Filosofía Política* 1, 2021, pp. 89-102.
- HILL, M. A. *Introduction a Hannah Arendt And The Recovery Of The Public World*. New York: St. Martin’s Press, 1979.

HULL, M. B. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London-New York: Routledge Curzon, 2002.

HUZAR T. J. "Violence, Vulnerability, Ontology. Insurrectionary Humanism in Cavarero and Butler" en HUZAR, T. J.; WOODFORD, C. *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence. Adriana Cavarero, with Judith Butler, Bonnie Honig, and Other Voices*. New York: Fordham University Press, 2021, pp. 151-160.

LEIBOVICI, M. "Acción". En FUSTER, A. L. *Reflexiones para Fina Birulés*. Barcelona: Icaria, 2020.

MASLIN, K. *The experiential ontology of Hannah Arendt*. London: Rowman & Littlefield, 2020.

PITKIN, H. "Conformism, housekeeping, and the attack of the blob: The origins of Hannah Arendt's concept of the social". En HONIG, B. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press. 1995, pp. 51-81

PITKIN, H. "Justice: On relating private and public". En *Political Theory* 9, (3), 1981, pp. 327-352.

PITKIN, H. *The attack of the blob. Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago-London: The University Of Chicago Press, 1998.

PORTAS, T. *Hannah Arendt y la Teoría feminista contemporánea*. Madrid: Cátedra 2022.

VILLA, D. R. *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

ZERILLI, L. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Tr. T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

ZERILLI, L. "The Arendtian Body". En HONIG, B. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995.