

El feminismo y Hannah Arendt: una navegación de cabotaje¹

Feminism and Hannah Arendt: A Costal Navigation

Fina Birulés

Seminario Filosofía i Gènere-ADHUC (Universidad de Barcelona)

Cómo citar este artículo:

Birulés, F. (2024). El feminismo y Hannah Arendt: una navegación de cabotaje. *Pescadora de perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, n° 3, 21-36. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

A partir de la experiencia del trabajo del Seminario “Filosofía i Gènere” de la Universidad de Barcelona para llevar a cabo la investigación sobre la obra de las filósofas, este artículo muestra cómo la lectura de Arendt proporciona herramientas heurísticas útiles para abordar la historia del pensamiento femenino, así como ilumina el camino que la teoría feminista ha realizado para resignificar la libertad política y la subjetividad femenina. El artículo está dividido en cuatro partes. En la primera, “¿Una tradición oculta?”, se recurre a esta noción arendtiana como vía para tratar las relaciones entre las filósofas nacidas en el umbral del siglo XX. La segunda y la tercera, “A corta distancia de la obra de Arendt” y “Natalidad, mundo y pluralidad”, trenzan las palabras heredadas de Arendt junto con el legado del “feminismo insurreccional” de la década de 1970 y del último cuarto del siglo XX, y proporcionan una red conceptual útil para ubicar la libertad política de las mujeres y para distinguir entre liberación y libertad, y entre igualdad y homogeneidad. Por último, “Arendt y las ambigüedades de la emancipación femenina” se acerca brevemente a la relación de Arendt con el movimiento feminista de su época y subraya cómo el feminismo posterior ha sido paradójicamente uno de los impulsores de la relectura de su teoría política.

PALABRAS CLAVE: tradición oculta, pensamiento filosófico femenino, teoría feminista, libertad política.

¹ Este artículo está vinculado al trabajo realizado en el marco del Proyecto MUVAN “Mujeres a la vanguardia del activismo entre siglos (XIX y XX): influencias en la filosofía femenina” (PID2020-113980GA-I00 financiado/a por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033).

ABSTRACT

Based on the experience of the work of the Seminari "Filosofia i Gènere" of the University of Barcelona to carry out research on the works of women philosophers, this article shows how the reading of Arendt provides useful heuristic tools to approach the history of female thought, as well as illuminates the path that feminist theory has taken to re-signify political freedom and feminine subjectivity.

The article is divided into four parts. In the first, "A hidden tradition?", this Arendtian notion is used as a way to deal with the relations between women philosophers born on the threshold of the twentieth century. The second and third parts, "A Short Distance from Arendt's Work" and "Nativity, World and Plurality" braid Arendt's inherited words together with the legacy of the "insurreccional feminism" of the 1970s and of the last quarter of the 20th century and provide a conceptual network useful for locating women's political freedom and for distinguishing between liberation and freedom and between equality and homogeneity. Finally, "Arendt and the Ambiguities of Female Emancipation" briefly approaches Arendt's relationship to the feminist movement of her time and highlights how later feminism has paradoxically been one of the driving forces behind the rereading of her political theory.

KEYWORDS: hidden tradition, women's philosophical thought, feminist theory, political freedom.

¿Una tradición oculta?

Empecé a leer a Hannah Arendt en los primeros años 1990, cuando en la Facultad de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona habíamos creado el Seminario *Filosofía i Gènere* con el objetivo de encontrar y recuperar los textos de las filósofas a lo largo de la historia y apenas habíamos dado los primeros pasos. No estábamos buscando un "pasado hecho a medida", puesto que considerábamos que había que rescatar también obras que difícilmente podían ser calificadas de feministas o reducibles a las tesis del feminismo moderno y contemporáneo. De manera que, para orientar la investigación, nos formulábamos la pregunta: ¿cómo hacer una lectura de las filósofas que no se limitara a homogeneizarlas?, es decir: ¿cómo hacer una interpretación que evitara convertir su palabra en simple fruto de su condición de excluidas? El proyecto no había emergido solamente como una cuestión de justicia histórica, sino como un intento de indagar la especificidad de su obra y al mismo tiempo de poner de manifiesto la

heterogeneidad de su mirada con respecto a la nuestra. Ciertamente, como cualquier investigación histórica, nuestro trabajo nacía también de preguntas que pertenecían al presente, pero en la medida en que no pretendíamos hacer hablar a las filósofas del pasado con nuestras voces y categorías, era importante resistir a la facilidad, atender a la complejidad y distanciarse de las fórmulas preconcebidas. En sintonía con la afirmación de la filósofa feminista Françoise Collin, según la cual “la ausencia de mujeres en la historia significa más bien su evicción del poder que su falta de actividad, lo que ellas producen y realizan, en el marco general de la dominación, no les reporta reconocimiento alguno” (2014, pp. 113-114), el compromiso pasaba por examinar a fondo los remanentes y fragmentos de la escritura y del pensamiento femeninos que habían sido directamente ocultados o no transmitidos.

Se trataba de un compromiso político derivado de la consciencia de que no hay mundo común sin transmisión. De hecho, la transmisión responde a la necesidad humana de liberarse del peso de tener que empezar cada vez de nuevo. Como sugiere una de las autoras en aquel momento objeto de estudio, Hannah Arendt, sin pasado ni futuro el presente se convierte en opaco, siempre idéntico a sí mismo, sin posibilidad de saber qué significa innovar ni conservar. Lo que abre paso al cambio y a la acción no son sólo el presente o el futuro, importa también el pasado, incluido aquel que rechazamos, porque nos habita de alguna manera.

Al aproximarnos a los textos de las filósofas, nos encontrábamos ante un *corpus* disperso, constituido en muchos casos prácticamente por textos no transmitidos, no releídos y nos hizo falta buscar recursos metodológicos para darle forma. Los hallamos en la teoría feminista de la mano de, por ejemplo, Joan W. Scott, de Françoise Collin, del pensamiento italiano de la diferencia, y de otras autoras que, como todas ellas, tematizaban y cuestionaban pormenorizadamente los usos de la categoría de “mujer excepcional” (Riot-Sarcey y Varikas, 1998; Planté, 1988), una categoría que hoy en día se vuelve a utilizar en el marco de la recuperación de “heroínas” del pasado sin problematizar.

Con el ánimo de intentar escapar a este enfoque que nos llevaba a considerar que toda mujer que consigue ir más allá del ámbito doméstico parece no haber tenido antecedentes femeninos de ningún tipo, parece ser única, en nuestro trabajo

sobre las filósofas nacidas en el umbral de los siglos XIX y XX² – la mayoría de las cuales son bien conocidas en la actualidad- hemos utilizado como herramienta heurística la noción arendtiana de “tradición oculta”, dado que nos permite formularnos preguntas como: ¿qué relaciones había entre ellas?, ¿puede hablarse de una tradición de pensamiento femenino? De este modo, la obra de Arendt para nosotras no ha sido sólo objeto de estudio, sino que a lo largo del tiempo nos ha proporcionado recursos metodológicos.

Al hilo de su tentativa a comprender la especificidad del antisemitismo moderno, emergido en el período de la emancipación de los judíos entre los últimos años del siglo XVIII y principios del XIX, Arendt enfatiza el decalaje entre la igualdad declarada de los derechos y la realidad social de la exclusión de los judíos emancipados y asimilados en el estado-nación del siglo XIX. En este contexto aplica la categoría de paria a la condición de los judíos emancipados, una categoría que pone al descubierto la contradicción entre las promesas emancipatorias de la universalidad de los derechos y la dinámica de los procesos de emancipación (Varikas, 2007, p. 121).

El paria se define en función de su falta de pluralidad, de su exclusión del mundo, de la luz; paria es aquel o aquella que se encuentra siempre a cierta distancia de la comunidad a la que pertenece según todas las apariencias. Ante esta condición dada y no elegida, se perfilaron diversas figuras, la de los totalmente excluidos de la sociedad, la de los “advenedizos” (*parvenu*) que se asimilaron a la sociedad al precio de una situación degradante, y la de “paria consciente”, una figura política que apunta a quienes, si bien no se hallaban del todo en el mundo, no cedieron a la tentación de la asimilación y mantuvieron una relación apasionada con el mundo no judío.³

Arendt considera que podemos descubrir una “tradición oculta” entre los parias conscientes, entre los espíritus valientes judíos –poetas, escritores y artistas judíos en lengua no hebrea–, que “intentaron tomarse el gozoso mensaje de la

² Simone Weil, Hannah Arendt, María Zambrano, Rachel Bespaloff, Jeanne Hersch o Edith Stein.

³ Como es sabido Arendt toma esta figura de Bernard Lazare (Arendt, 2004, pp. 58-61).

emancipación más en serio de lo que nadie había pretendido nunca” (Arendt, 2009, p. 366).⁴ No entendieron la emancipación como una oportunidad o una autorización para ejercer el papel del *parvenu*, sino que de forma individual se opusieron apasionadamente a su entorno, tanto judío como gentil, al desvelar el contenido restrictivo de la emancipación. En su artículo de 1944, “El judío como paria: una tradición oculta” (Arendt, 2004), escribe que, para la mirada retrospectiva del historiador, Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Kafka o Chaplin –que afirmaron su condición de parias– forman una tradición, a pesar de que sea oculta, basada no tanto en el cultivo de la continuidad como en la tenacidad en resistir a las reglas del juego, a la asimilación y, con ello, ganaron por la fuerza de su imaginación un lugar que les era negado, sus relatos dan testimonio de que en los intersticios de la historia, pueden hallarse ocultos “fragmentos rebeldes de otro humanismo” (Varikas, 2007, pp. 182-183).

Todos ellos eran conscientes de que la emancipación de los judíos no era más que una igualdad derivada de una serie de privilegios que, al principio, habían sido concedidos a algunas comunidades judías y posteriormente a todos los judíos, en lugar de ser fruto de una ley que confirmara la validez de los derechos universales para todos los judíos o, lo que es lo mismo, la admisión de los judíos, como tales judíos, a las filas de la humanidad.

En el caso de las filósofas nacidas en el umbral del siglo XX, cuando no estaba previsto que las mujeres llegaran a ser filósofas, cabe hablar también de una “tradición oculta” que sólo puede ser denominada “tradición” de una manera paradójica, no tradicional, dado que no hay muchos vínculos explícitos y declarados entre ellas, hay más coincidencias que influencias. Y digo “paradójica”, puesto que, como señaló Bernard Williams, la palabra tradición “sobrevive como una descripción de un proceso general de transmisión, pero hay un sentido muy fuerte

⁴ Hay que subrayar que, “[a] diferencia de Max Weber, quien hizo del paria el tipo ideal del destino diaspórico del pueblo judío en la Antigüedad y el Medioevo, Arendt destaca la modernidad del paria, de esa figura que inicialmente surge de una tensión específica del sistema de legitimación universalista introducido por la Revolución Francesa: la tensión entre el principio universalista de una ley general para todos, que fundó el Estado-nación y la emancipación, y la discriminación real que enfrentan los judíos en los Estados-nación europeos” (Varikas, 1998, p. 19).

y muchas veces predominante del respeto y la obediencia en ello” (Williams, 2003, p. 319). Hablar de tradición nos sirve para indicar un vínculo diferente del que podemos hallar, por ejemplo, entre las mujeres que habían sido fieles a aquel “legado femenino” relacionado con aquel saber habitualmente entendido como propio del ámbito privado. Es entre las intelectuales, puros productos de la emancipación, todas ellas “hijas del padre”, que podemos hipotetizar algo parecido a una “tradición” y utilizar la palabra “oculta” porque hay pocos vínculos explícitos o visibles y ninguna continuidad conscientemente sostenida entre las grandes, pero aisladas, mujeres que afirmaron su decidida voluntad de pensar. Hablamos de “tradición” porque las mismas condiciones, de desarraigo, han obtenido y evocado una misma reacción, derivada quizás del hecho de que no sufrieron lo que en 1973 Harold Bloom denominó “la ansiedad de la influencia” (Bloom, 2009). En un mundo que no las trataba como iguales extrajeron fuerza de su condición marginal, de su “excentricidad” (Arendt, 2009, p. 366). Se trata de figuras conocedoras de los límites de la tradición que diseminan a su alrededor fragmentos de pensamiento y cuya obra acostumbra a ser expresión de una gran libertad: todas parecen saber que la universalidad del pensamiento no tiene que ver con su neutralidad sino, en todo caso, con su capacidad para producir sentido. Y aun sin centrarse aparentemente en ello, las filósofas de la primera mitad del siglo XX, “alteran” la idea moderna de sujeto en sus reflexiones sobre la condición humana, como ha afirmado Lorena Fuster.⁵

A corta distancia de la obra de Arendt

Mi aproximación a los textos de Arendt ha sido, por decirlo en palabras de la filósofa feminista, notable arendtiana, Françoise Collin, similar a una navegación de cabotaje: una navegación de puerto a puerto que sigue la costa para orientarse y que implica alejarse un poco del litoral para seguir el propio viento sin perder de vista la costa.⁶ En otros términos, una herencia siempre es heterogénea con respecto al

⁵ Lorena Fuster, “Clotilde Cerdà i la qüestió social. Una aproximació arendtiana”, comunicación presentada en el VI Congrés Català de Filosofia (Manresa, 16 de junio 2023).

⁶ Françoise Collin (1971, pp. 11-12) utiliza la expresión “navegación de cabotaje” para referirse a su aproximación al pensamiento de Maurice Blanchot.

presente y su supuesta unidad, si existe, sólo puede consistir en nuestra elección de sus hilos unificadores de sentido. Las palabras heredadas de Arendt me han permitido trenzar mi preocupación por la acción, la subjetividad política y la comprensión del presente con el legado de la experiencia del “feminismo insurreccional” de la década de 1970 y del último cuarto del siglo XX.⁷

En 1995, y al reflexionar sobre las ambigüedades de la emancipación femenina, Geneviève Fraisse escribía que el feminismo ha aspirado y aspira a armonizar dos movimientos de la democracia moderna que no siempre han andado equilibrados: la universalidad de los derechos humanos y la dualidad de los sexos. Olvidar esta, por así decir, complejidad escénica es lo que lleva a pensar que el reconocimiento de la libertad femenina es asimilable a la mera igualdad de derechos. Por ello, a veces, se ha entendido precipitadamente que la libertad femenina se daría de forma automática tan pronto como estos derechos fuesen concedidos.

Sin renunciar a la igualdad de derechos, es decir, a trabajo remunerado, personalidad jurídica y educación, es preciso constatar que la libertad política femenina no viene dada de manera automática al cambiar las condiciones legales o económicas, así como hay que decir que no todo malestar es producto de la discriminación y que, quizás, no toda diferencia o diversidad es fruto de una discriminación que haya que superar. La discriminación, en todo caso, atenta contra el principio de igualdad, fundado sobre la identidad o semejanza de los seres humanos. La violencia, en cambio, atenta contra el principio de libertad, asumido en nombre de la diversidad humana. Dicho con mayor contundencia: la libertad es una especie de perpetuo recordatorio de la fragilidad de las conquistas de la igualdad (Fraisse, 2002, pp. 197 y ss.).

En este punto, Arendt proporciona también claves, pistas, para abordar algunos de los problemas que se ha planteado la teoría feminista en las últimas

⁷ Mi trabajo sobre Arendt continúa vinculado a este proyecto, que todavía prosigue su camino, y al grupo arendtiano que se ha ido formando a lo largo de los años, así como a la compañía de muchas lecturas e interpretaciones, entre otras, de las personas que han ido participando en el Ciclo Internacional de conferencias “Primaveras arendtianas” de la UB.

décadas. Así, en *Los orígenes del totalitarismo* podemos leer que no nacemos iguales, llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales. Pero eso no significa la supresión de la pluralidad ni de la diferencia, puesto que en política igualdad y homogeneidad no son sinónimas. Y prosigue: “Es indudable que allí donde la vida pública y su ley de igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación” (Arendt, 2018, p. 426).

Las leyes nos ofrecen, marcan, el espacio donde podemos aparecer y desvelar nuestra singularidad. De este modo, las leyes son las condiciones previas de lo político, crean el espacio público donde es posible la acción con sentido y, por tanto, la libertad y las diversas calidades de relación. Esto significa que emancipación y libertad no son lo mismo: la liberación posiblemente es condición de la libertad, pero de ninguna manera conduce directamente a ella, escribía Arendt en *Sobre la revolución* (2014, p. 43).

Si hay libertad en la emancipación, es negativa, es el liberarse del dominio ajeno. La liberación no resuelve el problema de la libertad, sino que lo reabre. La libertad vive de prácticas políticas o muere, como afirma Arendt, “Los hombres *son* libres [...] mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa” (2018b, p. 197). Lo cual significa que la libertad política no tiene que ver con aquella concepción que entiende que ser libre es poder dedicarse a actividades en una determinada comunidad política sin que se inmiscuya el Estado.

La libertad política no es una conquista garantizada, es un acontecimiento inaugural; no es inmunidad, sino riesgo, como ha afirmado la pensadora feminista, Ida Dominijanni (2014, pp. 42-44). La libertad tiene que ver con nuestras pasiones y acciones, con el control sobre nuestro propio cuerpo, con nuestros movimientos, reales o simbólicos, con desplazarnos y con no hacernos encontrar donde nos

esperan,⁸ es decir, con la posibilidad de distinguirnos, singularizarnos, que haya formas diversas de feminidad en un espacio común.

Natalidad, mundo y pluralidad

Si atendemos a algunas de las reflexiones desarrolladas al hilo de diversas prácticas políticas del feminismo, cabe considerar que ha ido emergiendo una concepción de la política como posibilidad de hacer habitable un mundo común, entendido como espacio de relación. Un espacio que se constituye y amplía en la medida en que promueve redes de relación con diferentes intensidades y calidades. Basta recordar que el feminismo ha entendido que la autonomía se gana a través del reconocimiento del lado luminoso de la dependencia, de nuestra condición entrelazada. Sabemos que dependencia y vulnerabilidad son la condición con la cual nacemos y vivimos.

También sobre este tema Arendt hace reflexiones iluminadoras, derivadas del modo en que entreteje las categorías de natalidad, pluralidad y mundo en sus diversos intentos de repensar el sentido y la dignidad de la política. Con el énfasis en la natalidad ella alude al hecho de que somos “creados”, generados por otros, y que llegamos a un mundo como extraños, nuevos. Nos recuerda que no nacemos de nosotros mismos, somos precarios y contingentes, y vinculados a un tejido de relaciones preexistente que no hemos hecho y en el cual no ha intervenido nuestra iniciativa. Somos dependientes de otros que, a su vez, han llegado también al mundo como extraños. O lo que es lo mismo: no podemos elegir o tener el control íntegro de las condiciones de nuestra existencia.

Al poner el acento en la natalidad, Arendt no sólo subraya la contingencia y nuestra condición entrelazada –no sólo estamos en el mundo, somos del mundo–,⁹ sino que se dota también de una vía para dar cuenta de la acción: nacer es aparecer

⁸ Parfraseo un título y un comentario de Luisa Muraro en “Partire da sé e non farsi trovare...”, (DIOTIMA, 1996, p. 8).

⁹ Arendt (2002, p. 44) escribe en su última obra: “Los seres vivos, hombres y animales, no sólo están en el mundo, son *del mundo*, y esto se debe precisamente a que son al mismo tiempo sujetos y objetos, perciben y son percibidos”.

por primera vez, irrumpir, inaugurar. La acción humana es inicio, libertad: los seres humanos tienen el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos, puesto que la acción hace aparecer lo inédito. Como hemos visto, la natalidad nos recuerda que siempre actuamos en una red de relaciones y referencias ya existentes: nuestra acción se enreda con las acciones y reacciones de los demás, de manera que siempre alcanza más lejos, y pone en relación y movimiento más de lo que, como agentes, podemos prever. Dicho con mayor claridad, el nuestro es un actuar sin garantía, puesto que “[...] iniciamos algo; introducimos nuestro hilo en la malla de las relaciones. Lo que de ella resultará, nunca lo sabemos” (Arendt, 2005, p. 40). A pesar de que pueda resultar aparentemente contradictorio, son la finitud y la fragilidad las que refuerzan la libertad y no su carácter incondicionado.

Nuestra condición de natales da sentido a nuestra existencia, de manera que en el centro del tratamiento arendtiano de la política no hallamos la cuestión del sujeto ni la cuestión social, sino el mundo. El mundo entendido como una trama de relaciones que se caracteriza por su carácter temporal, contingente, y al mismo tiempo como un espacio “entre” [*in-between; zwischen Raum*] quienes lo habitan, que nos vincula tanto como nos separa. Al estimar que este “entre” permite la libertad política y la pluralidad, Arendt nos obliga a reconsiderar el lugar que habitualmente asignamos a los límites y a la interdependencia, así como a entender la libertad como libertad de movimiento, de desplazarse, de salir del lugar que nos viene dado.

No elegimos nacer en una época o en un cuerpo, las características del cual pueden ser valoradas positiva o negativamente. De hecho, entramos a formar parte de un mundo de relaciones, de discursos y de normas que no hemos escogido y que, en cierta medida, nos constituyen. Toda persona al nacer recibe algo de carácter contingente y no elegido. Toda vida empieza en un momento definido del tiempo, en un lugar particular y en el contexto de una comunidad determinada y con unas características físicas o psicológicas particulares. Lo que nos ha sido dado y no hemos hecho, en principio, no nos condiciona de manera absoluta: nuestra subjetividad –nuestro “quién”– se realiza cuando ponemos en juego lo recibido.

Descubrimos quién [*Who*] somos y podemos distinguarnos, singularizarnos, al tener iniciativa sobre las condiciones dadas, al re-presentarlas, ponerlas en juego, a través de la palabra y la acción en un contexto donde están los y las otras: ninguna existencia puede ser singular o única si sólo puede ser vista por ella misma, separada de la pluralidad de las apariencias mundanas y de la pluralidad de las existencias.

En esta misma línea, Françoise Collin no dejó de recordarnos que, en el marco del feminismo, se trata de pensar una igualdad que no sea del orden de la igualación y una diferencia que consista en el desplazamiento y no en la asignación. En cambio, el actual énfasis en las diferencias no constituye la antítesis del universalismo homologador, sino que es simplemente la otra cara de la misma moneda: cada diferencia se presenta, en su ámbito, como identidad irreductible. Frente a lo que hoy denominaríamos “políticas de la identidad”, el énfasis de Collin (en sintonía con Arendt) radica en la distinción y en la pluralidad, en el gesto de tomar iniciativa con respecto a lo que nos ha sido dado y no limitarnos sólo a defenderlo o conservarlo.

Retornemos ahora a lo dicho antes acerca del mundo como entramado de relaciones, como un espacio plural “entre” quienes lo habitamos, que nos vincula tanto como nos separa a través de vínculos que nunca suponen la fusión (Honig, 2021). Es en este sentido que podemos considerar que el mundo evita que permanezcamos atomizados o que quedemos apelotonados, ya que tiene el poder de agrupar, distanciar y relacionar a las personas. Se trata de un mundo relativamente estable en el seno del cual hay espacio para desplazarnos y compartir perspectivas diferentes. Con esta caracterización, Arendt da contenido a una noción de comunidad política en términos de distancia y no de proximidad, ni de homogeneidad: la comunidad es lo que relaciona a los humanos en la modalidad de la diferencia (Esposito, 2003, pp. 137 y ss.). Esta forma de entender la comunidad política abre un importante espacio de reflexión para el feminismo, ya que aquí la comunidad no se constituye sobre la base de una previa identidad compartida y duradera –la de las “mujeres”, por ejemplo. De manera que la cuestión ya no sería *¿qué es ser una mujer?*, sino *¿cómo serlo?*

El pensamiento arendtiano nos invita también a entender que es en el marco de este espacio “entre”, donde los humanos hablamos y discutimos, donde es posible

actuar “concertadamente”, crear alianzas, promesas mutuas para irrumpir en –o interrumpir– los procesos o dinámicas políticos y sociales. Así, en esta línea Arendt se refiere al “contrato mutuo” y no al denominado “contrato social”. Este último es el supuestamente suscrito entre una sociedad y su gobernante, y consiste en un acto ficticio e imaginario por el que cada miembro entrega su fuerza y su poder, aislado de los demás, para constituir un gobierno. Y, con ello, lejos de obtener un nuevo poder, cada miembro de la sociedad cede su poder real y se limita a manifestar su consentimiento a ser gobernado. En cambio, el “contrato mutuo”, por medio del cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad, “su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una «sociedad» o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza” y Arendt observa que

[por] lo que se refiere al individuo, es evidente que gana tanto poder con el sistema de promesas mutuas como pierde cuando presta su consentimiento a que el poder sea monopolizado por el gobernante. A la inversa, aquellos que «pactan y se reúnen» pierden, en virtud de su reciprocidad, su aislamiento (Arendt, 2014, pp. 278-279).

Es en esta clave que podríamos entender que el mundo común de las mujeres que el movimiento feminista implica no es un reflejo de algún estatuto biológico o morfológico, ni tampoco es el resultado automático de una opresión social colectiva: fue y es, entre otras cosas, el fruto de una decisión, de una alianza entre las propias feministas.

Arendt y las ambigüedades de la emancipación femenina

La relación entre Hannah Arendt y el movimiento feminista de su época fue compleja si no conflictiva, pero lo cierto es que ella era plenamente consciente de los problemas de la emancipación femenina, consciencia que podemos apreciar en diversos lugares y momentos de su obra y de su vida.¹⁰ Basta recordar, por ejemplo, las numerosas ocasiones en que se negó a aceptar ser catalogada de “mujer excepcional”: sabía muy bien que, aceptar ser una excepción, significa admitir la

¹⁰ Para un comentario más detallado sobre ello, véanse Di Pego (2022), Guerra Palmero (2011), Quintero Martín (2023), o las páginas que dedico a esta cuestión en Birulés (2016, pp. 144 y ss.).

validez de la regla de la cual se sería excepción. Algo parecido se puede encontrar también en sus comentarios, entre amargos y sarcásticos, acerca de la reacción de hostilidad con la que Heidegger reaccionó al envío de la traducción alemana de *The Human Condition, Vita activa*;¹¹ comentarios que parecen dar la razón a la filósofa feminista Michèle Le Doeuff cuando, unos 15 años más tarde, afirmaba que, a menudo el rol que se ha atribuido a las mujeres en la Historia de la Filosofía ha sido el de comentaristas y subrayaba que este modo de admisión no es más que una forma de exclusión, “quién mejor que una mujer para conmemorar, ¿mostrar fidelidad y respeto?” (1977, p. 10).

También queda reflejada esta conciencia cuando, en 1969, la Universidad de Princeton la invitó a ser la primera mujer con el rango de catedrática, comentó con humor a un entrevistador, “No me molesta en absoluto ser una mujer profesor porque estoy muy acostumbrada a ser una mujer” (Bird, 1975, p. 32).

A pesar de conocer las ambigüedades de la emancipación femenina, Arendt nunca se aproximó al movimiento feminista y la razón principal de su distancia la hallamos en el hecho de que entendía el feminismo como movimiento no político, abstracto, centrado en cuestiones específicas de la “mujer”: un movimiento de emancipación. Y hay que decir que las feministas que le eran contemporáneas tampoco concedían gran valor a su teoría política principalmente a raíz de su distinción entre lo público y lo privado.

Aunque resulte aparentemente paradójico fue a partir de los primeros años 1990 que la teoría feminista se convirtió en una de las impulsoras del renovado interés por la teoría política arendtiana. Aparecieron entonces importantes relecturas críticas de su obra de la mano de reconocidas teóricas feministas, entre otras Seyla Benhabib (1996), Adriana Cavarero (1997), Françoise Collin (1999),

¹¹ Arendt escribió a Jaspers: “Yo sé que a él le resulta intolerable que mi nombre aparezca en público, que yo escriba libros, etc. Todo el tiempo y en lo concerniente a mi persona, he jugado al juego de las mentirijillas con él, comportándome como si nada de esto existiera y como si yo, por decirlo así, no fuera capaz de contar hasta tres, excepto cuando hacía una interpretación de sus propias cosas; en este último caso, siempre le resultaba gratificante que yo pudiera contar hasta tres y a veces hasta cuatro. Pero de repente, esta mentirijilla se me hizo muy aburrida, y mi cambio de actitud me ha valido una bofetada” (Arendt y Jaspers, 1985, carta N° 297, noviembre de 1961).

Mary Dietz (1991), Lisa Disch (1994), Jean B. Elshtain (1981), Bonnie Honig (1995) o Hanna Pitkin (1998).

Por este motivo la cuestión de las relaciones entre Arendt y los feminismos quizás se debería plantear más en el sentido de ¿cómo la teoría feminista, desde el final de la década de 1980, se ha visto beneficiada por la lectura de la obra de Arendt? Ciertamente la distinción arendtiana entre lo privado y lo público es problemática desde un punto de vista feminista, así como su polémico análisis de la transformación sufrida en el ámbito privado en los siglos XVIII y XIX (aparición de lo íntimo y de la esfera social caracterizada, entre otras cosas, por formas de normalización). Ahora bien, su propuesta de entender la política como espacio de relaciones, y su reflexión en torno a la especificidad de la libertad política ha sido de gran importancia para la teoría política feminista contemporánea, como muestra Linda Zerilli en su libro *El feminismo y el abismo de la libertad* (2008).

Si aplicamos al legado de Arendt aquellas palabras de René Char (2005, §62), que tanto le gustaba citar, “A nuestra herencia no la precede ningún testamento”, podríamos decir que no hay manual de instrucciones que nos diga cómo interpretarlo y evaluarlo.

En cualquier caso, considero que es importante no apresurarse a renunciar a los autores y autoras de que nos hemos alimentado, como parece que a veces hoy día se nos invita a hacer, puesto que, como la propia Arendt nos recuerda siempre pensamos a partir de las palabras heredadas o dadas, cosa que nos obliga a preguntarnos cómo usarlas y revisarlas hoy.

Ciertamente, los “ejercicios de pensamiento” arendtianos no encajaban en su época, así como tampoco no lo acaban de hacer en nuestros tiempos y en especial con lo que el actual “consenso postcolonial” y los nuevos feminismos desearían, pero precisamente nos interpelen porque están escritos “por mor del mundo”.

Bibliografía

Arendt, H. y Jaspers, K. (1985). *Briefwechsel 1926-1969*. Piper.

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.

Arendt, H. (2004). *La tradición oculta*. Paidós.

- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Arendt, H. (2018a). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid.
- Arendt, H. (2018b). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Austral.
- Benhabib, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks (CA).
- Bird, D. (6 de diciembre de 1975). Hannah Arendt, Political Scientist Dead. *New York Times*, p. 32.
- Birulés, F. (2016). *Entre actos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Katz.
- Bloom, H. (2009). *La angustia de la influencia. Una teoría de la poesía*. Trotta.
- Cavarero, A. (1997). *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. Feltrinelli.
- Collin, F. (1971). *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Gallimard.
- Collin, F. (1999). *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*. Odile Jacob.
- Collin, F. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Icaria.
- Char, R. (2005). Hojas de Hipnos. En *Poesía esencial*. Galaxia Gutenberg.
- Di Pego, A. (2022). Diálogos (im)posibles entre Hannah Arendt y los feminismos. En R. Ribeiro Alves Neto (Ed.) *Por que ler Hannah Arendt hoje?*. Via Verita.
- Dietz, M. (1991). Hannah Arendt and Feminist Politics. En S. Hinchman, & L. Hinchman (Eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays* SUNY Press.
- Disch, L. J. (1994). *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Cornell University Press.
- Diotima (1996). *La sapienza di partire da sé*. Liguori ed.
- Dominijanni, I. (2014). *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*. Ediesse.
- Elshstain, J. B. (1981). *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton University Press.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen destino de la comunidad*. Amorrortu.

- Fraisse, G. (2002). Entre igualdad y libertad. En *La controversia de los sexos*. Minerva Ediciones.
- Guerra Palmero, M. J. (2011). Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (4), pp. 203-212.
- Honig, B. (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Penn State University Press.
- Honig, B. (2021). *A Feminist Theory of Refusal*. Harvard University Press.
- Le Doeuff, M. (1977). Women and Philosophy. *Radical Philosophy*, (17), pp. 2-11.
- Pitkin, H. F. (1998). *The attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. The University of Chicago Press.
- Planté, C. (1998). Femmes exceptionnelles: Des exceptions pour quelle règle. *Les Cahiers du GRIF*, (37-38), pp. 90-111. <https://www.persee.fr/doc/grif0770-60811988num3711757>
- Quintero Martín, S. (2023). Una lectura feminista (no pretendida) del pensamiento político de Hannah Arendt. *Protrepis*, (23), pp. 133-160.
- Riot-Sarcey, M. y Varikas É. (1998). Réflexions sur la notion d'exceptionnalité. *Les Cahiers du GRIF*, (37-38), pp. 77-89. <https://www.persee.fr/doc/grif0770-60811988num3711756>
- Varikas, É. (1998). The burden of our time. Hannah Arendt and the critique of political modernity. *Radical Philosophy*, (92), pp. 17-24.
- Varikas, É. (2007). *Les rebuts du monde. Figures du paria*. Stock.
- Williams, B. ([1976] 2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la Sociedad*. Nueva Visión.
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. FCE.