

## **Epifanías de lo político<sup>1</sup>. Resonancias de la teoría arendtiana en la comprensión de experiencias democráticas contemporáneas**

Political epiphanies. Resonances of Arendtian theory in the understanding of contemporary democratic experiences

**Teresa Portas Pérez**

*Universidad de Vigo*

### **Cómo citar este artículo:**

Portas Pérez, Teresa (2024). Epifanías de lo político. Resonancias de la teoría arendtiana en la comprensión de experiencias democráticas contemporáneas. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, n° 3, 57-78. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

### **RESUMEN**

La política, tal y como la entiende Hannah Arendt, adquiere un carácter eminentemente existencial, cimentada en el *factum* de la pluralidad humana contribuye a postular un marco ontológico plural 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, así como albergar nuevas manifestaciones de lo político. En este artículo se estudian específicamente las reflexiones en torno a la diferencia u otredad, en su caso judía, y las posibilidades que el antiesencialismo en su teoría de la acción ofrece para pensar una praxis política feminista alineada con los principios democráticos y no fundamentada en el binarismo de género. Ambas problemáticas están íntimamente relacionadas. Comenzaremos llevando a cabo una breve aproximación al “hecho político” tal y como Arendt lo concibe para a continuación indagar en los debates feministas en torno a la diferencia y la acción política.

---

<sup>1</sup> Expresión del trabajo de Cavarero, A. (2021). *Piazze Politiche. Corpi Radunati e Pluralità. Filosofia Política* 1, 89-102.

**PALABRAS CLAVE:** identidad, acción política, pluralidad, debates feministas.

#### **ABSTRACT**

Politics as understood by Hannah Arendt acquires an eminently existential character: grounded in the factum of human plurality, it contributes to postulating a plural ontological framework for feminist theorization, and to rethink a public sphere understood as the recovery of the 'being between' (*In Between*) that ultimately shapes the world. Political space transcends utilitarian logic and is not identified with any specific place; it is a space of visibility and recognition between one and the other, without eliminating the differences that separate them. It allows them to acquire their own identity, as well as harboring new manifestations of the political. This article looks specifically at the reflections on difference or otherness, in this case Jewish, and the possibilities that anti-essentialism in her theory of action offers for thinking about a feminist political praxis aligned with democratic principles and not based on gender binarism. Both issues are intimately related. We will begin with a brief approach to the 'political fact' as Arendt conceives it, and then investigate feminist debates on difference and political action.

**KEYWORDS:** identity, political action, plurality, feminist debates.

#### **Introducción**

Como es sabido, Hannah Arendt tiene una relación ambivalente con el feminismo. En tanto pensadora judío-alemana, apátrida y refugiada, el género nunca fue una marca identitaria remarcable para ella, sin embargo, poseía una experiencia nítida de la opresión y la discriminación. El hecho de ser judía constituía una opresión más importante que la hacía consciente de las limitaciones que su condición suponía en la toma de decisiones.

Hannah Arendt desarrolla todo su pensamiento a partir de sus experiencias vitales, circunstancia que la pone, sin ninguna intención, en sintonía con el pensamiento feminista que también se enraíza en las experiencias personales de las mujeres. En su caso, serán la experiencia del advenimiento del nacionalsocialismo y el hecho del horror de despersonalización totalitario los que marcarán definitivamente su existencia y coloran toda su teorización.

Replantear su teoría desde el feminismo no supone añadir una interpretación más a su obra, sino que afecta a la manera en que aceptemos y construyamos los marcos teóricos y los conceptos de la filosofía política. La teoría política arendtiana

constituye una herramienta que potencia el papel profundamente crítico y transformador que la teoría feminista tiene respecto a los conocimientos heredados desvelando las cooptaciones y contradicciones de la teoría democrática.

En cuanto a la recepción crítica podemos hablar de dos momentos diferenciados: hacia finales de los años setenta y durante la década de los ochenta *La Condición Humana* (1958) se considera su obra magna. Estas lecturas advierten en esta obra un perfil más filosófico frente a la fuerte impronta sociológica que posee *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951). En contraste, durante la década de los noventa, se establece una lectura integradora y conectada con los intereses desarrollados por Arendt tanto en *Los Orígenes del Totalitarismo* como en otros textos que constituyen un trasfondo teórico importante para la comprensión de *La Condición humana*. Nos referimos a textos como *Introducción a la política* y algunos ensayos escritos por Arendt en el período previo a la publicación de *La Condición Humana* que finalmente forman parte del contenido de otras obras como *Sobre la revolución* (1963) o *Entre el pasado y el futuro* (1961).

Si atendemos a las lecturas que desde los feminismos se han hecho del análisis de las lógicas subyacentes a los distintos tipos de acción señalados en *La Condición Humana* (labor, trabajo, acción), podemos establecer el diálogo que la teoría feminista contemporánea llevó adelante con el pensamiento arendtiano, así como sus propias preocupaciones.<sup>2</sup>

Durante los años setenta las lecturas otorgan preeminencia a la dualidad público-privado. Se trata de una oposición directa entre organización política y asociación natural, y la diferencia que media entre un espacio y otro es algo tan determinante como la *visibilidad*: “La distinción entre las esferas pública y privada, considerada desde el punto de vista de lo privado más bien que del cuerpo político, es igual a la diferencia entre cosas que deben mostrarse y cosas que han de

---

<sup>2</sup> Como es sabido Arendt analiza las actividades fundamentales de la *vita activa*. La *labor* humana es aquella actividad ligada a los procesos biológicos del cuerpo a través de la cual damos respuesta a las necesidades vitales condicionados por la inmediatez de la *vida* misma. Frente a la labor, la instrumentalidad del *trabajo*, desnaturaliza, nos proporciona el artificio humano, un mundo de cosas perdurables en el tiempo, da respuesta a la condición humana de la *mundanidad*. La dimensión de la *acción* humana, no mediatizada por cosas o materia, en tanto capacidad de inicio, se sostiene sobre la condición humana de la *pluralidad*.

permanecer ocultas” (Arendt, 2005, p. 87). En términos generales, las autoras en este período Adrienne Rich (1979), Mary O’Brien (1981), Hanna Pitkin (1998) y Wendy Brown (2015) (2019) coinciden en que su teorización no hace más que dar continuidad y reavivar una imagen del espacio público-político como lugar reservado exclusivamente a los hombres.

La exégesis se centra en el segundo capítulo de *La Condición Humana* titulado, “La esfera pública y privada”, en el que Arendt establece, apelando a la noción griega de política, las fronteras que dichos conceptos demarcan. Dictaminan que la descripción histórica de la *polis* griega es la expresión del modelo de política que Arendt defiende no contemplando que se trata de una oposición poliédrica debido a la variedad de circunstancias a las que alude.

La problemática rigidez de sus distinciones entre los espacios “público”, “privado”, así como de la definición de lo “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 su obra 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 cómo pensamos y comprendemos el “hecho político” en la actualidad.

El capítulo V, dedicado a la acción, toma protagonismo durante esta segunda etapa. Ahora las discusiones giran en torno al sentido específico de la categoría de acción y su reivindicación de una “política autónoma”. Más allá de la clásica acusación de nostálgica del helenismo, su teorización es comprendida como una transformación crítica del ideal griego.<sup>3</sup>

La mirada hacia la *polis* griega no es una mirada nostálgica que busque establecer una simple sustitución en bloque de un tiempo pasado mejor, sino que, en el contexto de su crítica a la sociedad moderna, Arendt reclama un factor específico importante, la capacidad que tuvieron los griegos de generar un lugar en donde los ciudadanos se reconocen como seres libres e iguales al margen de la atadura del ámbito de la necesidad. Algo que está fuera de toda duda es la

---

<sup>3</sup> En esta línea Dana R. Villa (1995), Robert C. Pirro (2001), Roy T. Tsao (2002).

motivación arendtiana: señalar la relevancia del espacio público al cual atribuye carácter ontológico y que, por ende, otorga sentido a la existencia humana.

La ya clásica lectura que Mary Dietz (1995) establece de la obra magna, atendiendo a la tríada conceptual labor, trabajo, acción, revela un subtexto de género no explicitado abiertamente pero sí apuntado en estas formas existenciales de la *vita activa*. Pretende señalar un error frecuente en las interpretaciones feministas el asumir que estas categorías funcionan como generalizaciones empíricas, históricas o sociológicas en su teoría. Insiste en el carácter existencial de las mismas, cuyo cometido es revelar “lo que significa ser humano en presencia de otros humanos en la tierra y en el mundo. Es a partir de este imperativo existencial de «pensar» lo que estamos haciendo» como Arendt teoriza la alienación del mundo de casi todos los individuos como *animal laborans* en la era moderna” (Dietz, 1995, p. 45).

Posteriormente Maslin (2013), a partir de la preocupación por el trabajo constante de las mujeres expresada por Arendt en la breve reseña de la obra de Alice Rühle Gerstel *El problema de la mujer en la actualidad: un balance psicológico* (1932), apunta la posibilidad de comprender el problema de las mujeres como la manifestación política de una condición ontológica. A pesar de las opiniones de Arendt respecto al denominado “problema de la mujer”, su planteamiento se entiende mejor como el reflejo del nexo entre lo ontológico y lo político; vistos así, sus opiniones y su silencio respecto al género, más que una inconsistencia, son, en opinión de Maslin, una tensión productiva: Arendt reconoció que lo que pasa por un problema de género no es una cuestión de género en absoluto, sino un tipo peculiar de soledad. Fruto de su posición única respecto de la filosofía de la existencia y de la teoría política, Arendt reconoce en el núcleo del “problema de la mujer”, desafíos a la existencia humana.

Paradójicamente, sin estar exenta de polémica, podemos afirmar que a pesar de no haber abordado el género de un modo sostenido ni sistemático, su teorización ha dejado sentir su huella en el ámbito de la teorización feminista y nos proporciona un marco teórico desde el que pensar los problemas actuales del feminismo. Lo importante para el feminismo reside en sus análisis acerca de la “otredad” (ella

presta atención a la judeidad]). De sus reflexiones se desprende la idea de que la “otredad” afecta de manera importante la forma en que encontramos “nuestro lugar en el mundo”, sin embargo, el impacto no es irresistible o inquebrantable.

A continuación, nos centramos específicamente en dos núcleos temáticos: las reflexiones en torno a la diferencia (en su caso judía) y las posibilidades que el antiesencialismo de su teoría de la acción ofrece para pensar una praxis política feminista alineada con los principios democráticos y no fundamentada en el excluyente binarismo de género. Ambas problemáticas están íntimamente relacionadas. Abordamos ambas cuestiones a partir de una breve aproximación al hecho político tal y como Arendt lo delimita, para a continuación indagar sobre los debates feministas en torno a la diferencia y a la acción política.

### **Aproximación al hecho político en Arendt**

Arendt se esforzó en elaborar una concepción de lo político que trataba de llegar a su esencia misma, delimitándolo perfectamente de cualquier otra actividad. La teoría política de nuestra autora, 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. Como es sabido, Arendt se propone llevar a cabo una fundamentación de la política sin apelar a ideas extrínsecas a la política misma tales como la idea de Justicia, Bien o Dios, entre otras. Esto se debe, en parte, a su “renovada lectura del concepto de praxis aristotélica”, la cual dio lugar a toda una serie de reapropiaciones críticas respecto a la instrumentalización de la acción y el declive del espacio público durante la modernidad. Uno de los principales cometidos, no el único, de la teoría política de la alemana está íntimamente relacionado con su reinterpretación de la relación entre teoría y praxis.

En *La Condición Humana* analiza las distintas inversiones de las actividades a lo largo de la historia que se manifiestan en distintas fases. En primer lugar, a raíz del nacimiento de la filosofía se produce la primera gran tergiversación de la acción, adquiriendo preeminencia la *vita contemplativa* sobre la activa, actitud apuntalada más tarde por el cristianismo. De ella se deriva la visión de la acción política como

un lastre al que el ser humano está sometido sustrayéndole el carácter de libertad que le es inherente. Posteriormente, con el advenimiento de la modernidad, vuelve a invertirse el orden jerárquico adquiriendo de nuevo preeminencia la *vita activa*. Ahora bien, esta última inversión no restituye el carácter libre y auténtico de la acción política, sino que la reinterpreta distorsionadamente bajo las formas de la fabricación y la labor. La alienación del mundo moderno que Arendt denuncia tiene que ver con la inversión de las actividades de la *vita activa* llevada a cabo por diversos sistemas de pensamiento durante la modernidad. Esta inversión está determinada por el problema de la relación que el hombre establece con la naturaleza ya que “la utilidad establecida como significado genera falta de sentido” (Arendt, 2005, p. 45).

Por tanto, su planteamiento de la naturaleza de lo político trata de deshacer el tradicional supuesto establecido desde la metafísica occidental, al menos desde Platón, entre las dos clases de vida, la vida contemplativa y la vida activa, otorgándole preeminencia a la primera en detrimento de la segunda. Este supuesto a su vez se apoya en la jerarquía ontológica que establece la diferencia entre mundo real y mundo de las apariencias, correspondiendo el primero al mundo de lo inmutable y eterno y el segundo a lo múltiple cambiante y contingente.

En opinión de Arendt, y aquí reside la fundamentación ontológica de su teoría política, el mundo de las apariencias fenoménicas es el único que existe y su realidad se pone de manifiesto a través de la pluralidad de opiniones o perspectivas que lo constituyen, es decir, la pluralidad de individuos que habitan el mundo lo conforman intersubjetivamente:

En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, Ser y Apariencia coinciden. [...] nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien (Arendt, 2002, p. 43).

Para Arendt lo político está estrechamente relacionado con la libertad de llevar a cabo nuevos comienzos a través del discurso y la acción, está vinculado a la capacidad de decir *quiénes* somos, esto es, revelar nuestra propia identidad, capacidad que precede a toda constitución formal, a toda determinación de una comunidad política. Así afirma: “Mediante la acción y el discurso, los hombres

muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 2005, p. 208).

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. 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” (Arendt, 2005, p. 36). Esta radical diversidad es el rasgo esencial que compartimos como individuos humanos, y es el que nos permite identificarnos intersubjetivamente como iguales. Una igualdad y una diferencia constitutivas que conforman la premisa ontológica en la que Arendt ancla el hecho político.

El hecho fundamental del que parte, la pluralidad humana, es constituyente de la propia identidad. En la intervención en el espacio público, decimos quienes somos sin saberlo realmente, la coherencia y solidez de nuestra identidad, entretejida por las distintas relaciones con los otros, tiene carácter externo. Distinto del mundo de las cosas, encontramos un mundo intangible no menos real que el primero, a esta realidad la llamamos la trama de relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible (Arendt, 2005, p. 212).

De la teoría política de Hannah Arendt, como hemos explicitado, se desprende una concepción del sujeto. ¿Qué sujeto (político)? Es este un asunto polémico que ha suscitado diversas interpretaciones en el ámbito feminista y originado diversas cuestiones: la de comprender el espacio público como espacio de apariencias, el problema de la determinación de la *polis*, la discusión acerca de las implicaciones de las distintas formas de gobierno y de control de la dinámica de la acción política, la propuesta de una comprensión lingüística, performativa de la misma... En el caso del feminismo suscita preguntas como ¿Quiénes somos nosotras? ¿hemos de presuponer una identidad previa o no?

## **Judeidad y feminidad**

El reconocimiento permanente, como dato indiscutible y de partida, por parte de Hannah Arendt, de su irreductible condición judía, establece ciertos parámetros desde los que inevitablemente debe ser pensada su posición acerca del problema de la acción, la comunidad política y el espacio plural en que esta se inserta. Sin duda uno de los motores esenciales que impulsan a Arendt en el replanteamiento de lo político, viene constituido por el intento de recuperación de un verdadero estatuto de ciudadanía para ciertos colectivos e individuos cuya realidad inmediata se halla excluida del ámbito público/político.

La particularidad biográfica que rodea el caso de Arendt posee, además del hecho diferencial que constituyen su judeidad y feminidad, su nacionalidad alemana en una época especialmente convulsa. Arendt empieza a vislumbrar la irreductibilidad del hecho diferencial judío en el ámbito de la cultura alemana. La atención prestada a su comprensión del activismo político como judía alemana; los modos en que teorizó sobre la incapacidad de la racionalidad ilustrada para acoger las señas de identidad del pueblo judío; sus críticas a las argucias del proyecto emancipatorio ilustrado para la población judía, que se limitaba a la equiparación, a la negación de lo que una o uno es, para asimilarse a una cultura ajena; su defensa de la actitud del paria consciente, de la persona que no renuncia a decir quién es ni a reclamar su lugar en el mundo frente al peligro de la ficción asimilacionista que condena al simulacro a las personas judías; la positivización de una “tradición oculta”, etc. Todas esas consideraciones constituyen aspectos de sus reflexiones confluyentes con los problemas implícitos a la diferencia femenina y, de hecho, extrapolable a cualquier otra diferencia.

Arendt estimaba la categoría de “existencia judía” como algo de vital importancia, fundamental, en la medida en que supone un destino, una clase de condición existencial, del que se puede afirmar que, aun siendo accidental, “determina la vida propia más fundamentalmente y con más continuidad de lo que lo hace un accidente” (Benhabib, 1993, p. 23).

En la famosa carta dirigida a Gershom Scholem en 1963, Arendt afirmaba: “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” (2010b, p. 30).

Y más adelante:

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* (Arendt, 2010b, p. 30).

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 tal. 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.

El paralelismo entre la cuestión judía y la cuestión femenina se convierte en una sólida plataforma desde la que extraer conclusiones para el feminismo. Como señaló la teórica feminista judía israelí Bat-Ami Bar On (1996, 2002),<sup>4</sup> tanto el género como la judeidad son comprendidos por Arendt como una condición histórica. A pesar de la perplejidad que produce su (ausente) tratamiento del género, vemos que al igual que la judeidad, este puede ser contestado de diferentes maneras.

Cabe destacar que la primera teórica feminista en establecer este paralelismo fue Anne Lane (1983) con un estudio absolutamente marginal respecto a la recepción feminista de la obra de Arendt que en ese momento estaba siendo denostada, posteriormente esta veta de pensamiento fue explorada por diversas autoras desde paradigmas diferentes.

En este paralelismo se encuentra el germen de las lecturas post-modernas

---

<sup>4</sup> Bar On analiza la obra de Arendt y explora las influencias que la marcaron tanto en lo personal como en lo teórico, establece que las cuestiones teóricas surgen de las preocupaciones personales. Indaga sobre algunos de los episodios biográficos de Arendt y, siguiendo a la propia Arendt, acentúa la importancia del contexto histórico y social para la *comprensión*.

críticas con las políticas identitarias. Arendt es leída como una aliada a la hora de conceptualizar “la diferencia” que se inscribe de muy diversas maneras dentro de la teorización feminista. En este punto destaca el trabajo de Joanne Cutting-Gray quien, en consonancia con el paradigma deconstructivista, alinea el pensamiento de Arendt con las críticas de la identidad de Judith Butler o Drucilla Cornell. En este sentido denuncia las concepciones que destierran la diferencia en favor de una concepción unitaria del yo, dado que implícitamente establecen la renuncia a la complejidad y heterogeneidad del mundo. La contingencia es conceptualizada como “otro” hostil y constituye una amenaza a la que hay que hacer frente. En oposición a esto, según Cutting-Gray, Arendt se da cuenta de que la “diferencia es nuestra condición humana”, Gray alude en su lectura al siguiente párrafo de *La Condición Humana* en el que Arendt habla de:

La curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es [...]. La alteridad es [...] la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones [...] En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos (Arendt, 2005, p. 206).

Deduco que la diferencia es nuestra condición humana, Arendt aceptaría así la otredad/alteridad como perteneciente al todo, no solo a lo marginado; este es el motivo por el que se decanta hacia el lado no identitario en el clásico debate entre igualdad y diferencia. La diferencia ha de emerger, en la arena pública, en el contexto de la pluralidad humana, de ahí que se deban llevar a cabo políticas de coalición basadas en la diferencia.

Como ha señalado Amy Allen (1999, 2016) nos encontramos aquí ante la paradoja: si bien pudiera parecer que Arendt rechaza tajantemente el tipo de deconstrucción de la identidad que elimina toda apelación a categorías identitarias de grupo por ser estas, en última instancia, represivas y excluyentes, no titubea lo más mínimo cuando afirma “soy una judía”. Esta afirmación no esconde, sin embargo, ninguna clase de esencia fija compartida, ni una experiencia de opresión compartida; no se trata de una posición esencialista con relación a la judeidad. Se trata de afirmar la pertenencia a un grupo identitario en cuanto hecho político inapelable, es un acto de reconocimiento de una condición innegable. Su negación es peligrosa, pero en tanto hecho político es resistible y mutable.

En opinión de Lisa Disch (1994) esta idea es compatible con una deconstrucción radical de la identidad, mientras que para Allen resulta imposible. A su juicio, esto conforma un claro ejemplo de cómo Arendt enfatiza en su discurso ambos elementos de diferencia y distinción como de unicidad, no a expensas de cualquier invocación de las categorías de identidad. Al mismo tiempo sostiene la apelación a la identidad de grupo de manera cuidadosa, no se trata de una categoría fija, natural. Las realidades políticas nos empujan en ocasiones a hacernos cargo del hecho político que conllevan ciertas categorías identitarias: identidades que son atacadas y que deben resistir en esos mismos términos.

Por su parte Kimberly Maslin (2020), sin perder de vista el silencio arendtiano respecto al género y tomando como punto de partida el carácter existencial y fenomenológico que la dimensión política adquiere en Arendt, encuentra que la distinción entre “lo dado y la acción” no resulta tan problemática, sino que más bien es sumamente productiva a la hora de pensar acerca de las identidades.

Para Martine Leibovici (2020), 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” (p. 15). 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 del “quién” frente al “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 un primer plano cuando las personas están *con* otras” (Arendt, 1974, p. 239; como se cita en Leibovici, 2020, p. 21; itálicas del original). 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 juego.

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 nos son “dadas”, y son contingentes. Arendt sitúa en la acción política el momento definitorio de la individualidad, como ha señalado Fina Birulés (2007), 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 mundo (Birulés, 2007). En definitiva, 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.

### **Modelo performativo de la acción política**

Como hemos dicho más arriba, Arendt rechaza o denuncia el giro hacia la voluntad o hacia la interioridad que se lleva a cabo en teoría política durante la modernidad. Dicha tergiversación de la acción es una muestra de la radicalización de tendencias antipolíticas, de oposición a la pluralidad en pos de un modelo teleológico de la misma. En definitiva, supone la ruina de la política, la acción y la pluralidad iniciadas por la tradición contemplativa. A su vez constituye una denuncia de cómo la libertad pasó de ser la condición propia de los hombres libres (Grecia clásica) a ser una cuestión de voluntad, es decir, de cómo se trasladó del ámbito de los asuntos humanos, de la política propiamente dicha, a ser entendida como libertad interior. Este desplazamiento ocurre debido a circunstancias históricas adversas en las que el sujeto agente de libertad carece de un lugar en el mundo; en este sentido, sería más bien un síntoma de ausencia de libertad. De modo que se transfiere la originaria experiencia de libertad en el mundo común a la solipsística experiencia del yo (Arendt, 1996).

De igual modo hemos constatado, que según Hannah Arendt las identidades no son algo dado, sino que son algo que se configura cuando nos exponemos en el ámbito público a través de nuestros actos y nuestras palabras, nuestra existencia está en estricta dependencia de la obtención de reconocimiento en el espacio público, en el “espacio de aparición”. Para Arendt la dignidad humana se desprende de la posibilidad de aparecer ante otros y ser reconocidos como seres únicos e irrepetibles. El carácter revelador de la acción y el discurso está vinculado a la idea de natalidad, como aquella capacidad de llevar a cabo nuevos comienzos, a la vez que se enraíza en la específica unicidad y alteridad de toda individualidad. Así nos dice: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 2005, p. 208).

Es debido a la centralidad de la cualidad performativa del lenguaje y de la acción en la teoría arendtiana que autoras como Honig<sup>5</sup> (1993,1995) ven en ella una aliada para un feminismo que no concibe las identidades como una condición previa para la acción, sino muy al contrario estas se configuran en el discurrir de la misma:

El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, de las varias maneras en que puede organizarse la esfera pública. [...] Siempre que la gente se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero solo potencialmente, no necesariamente ni para siempre (Arendt, 2005, pp. 225-226).

La ausencia de una base identitaria estable para fundamentar la política constituye el aspecto verdaderamente iluminador para el feminismo que Arendt nos ofrece. Llevado el relato performativo de la acción hasta sus últimas consecuencias, según Honig, nos dirige hacia la des-esencialización y la des-naturalización de los cuerpos, incluso hasta el punto de verlos como un lugar para la acción performativa. En lo que a las identidades respecta: si, por un lado, Honig, concuerda con Arendt en denunciar el peligro homogeneizador de una política identitaria<sup>6</sup>, por otro lado, se

---

<sup>5</sup> La lectura que Honig lleva a cabo es la primera de toda una serie de reinterpretaciones que se esfuerzan por repensar las colectividades políticas y la libertad política. Se encuentra en la base, directa o indirectamente, de otras como la de L. Zerilli, J. Butler y Spivak, A. Allen, Ch. Mouffe etc. Es por esto que podemos decir que ha tenido un gran impacto entre aquellas lecturas que enmarcan el pensamiento arendtiano como precursor de las críticas postmodernas del sujeto.

<sup>6</sup> Recordemos que a menudo Arendt advierte sobre los peligros asociados con los movimientos

aleja de ella cuando concibe la identidad como un hecho privado<sup>7</sup> y no político, para Honig resulta más efectivo participar e interrumpir agonísticamente las identidades establecidas. Es en este punto que Honig vislumbra el poder que la política agonística posee para el feminismo.

Honig revisa el relato arendtiano sobre la *acción* y enfatiza la afinidad de la obra arendtiana con las tesis nietzscheanas acerca de la individualidad. Nos muestra a una Arendt anti-esencialista y anti-fundacionalista; además establece un paralelismo entre los agentes políticos y las instituciones políticas, poniendo de relieve que del mismo modo que nos encontramos con un Yo múltiple, las entidades políticas deben ser no-fundacionales.

En Arendt, la identidad no es una precondition de la acción sino un producto de ella. En consonancia con Nietzsche, Arendt, señala al “sí mismo” (*self*) como una criatura interesada e implicada agonísticamente en las identidades y las subjetividades establecidas, incapaz de expresarse definitivamente. Según Honig, este yo nunca es uno, en sí mismo es el lugar de la “lucha agonística”,<sup>8</sup> lugar en donde se pueden generar alternativas ético-políticas. Será en su obra inacabada *La vida del espíritu* en donde explícitamente, afirma Honig, Arendt fundamente la multiplicidad del yo: “Hay diferencia en la identidad” (Honig, 1988, 1993, p. 82). El yo es un proceso dinámico siempre en construcción. En esa misma obra Arendt se manifiesta en contra de aquellas teorías que postulan una “mente unitaria” fácilmente legible o autotransparente.<sup>9</sup>

Arendt, según Honig, traslada estas ideas al ámbito político, consciente de que ni en cuestiones de virtud política, ni en cuestiones de identidad es posible alcanzar algo así como “lo correcto”. Pensar de este modo es sinónimo de clausura política. Por consiguiente, Arendt vaciaría el espacio público de verdades racionales,

---

políticos basados únicamente en el estatus de víctima compartida, aun con todo no deja claro qué papel juega la identidad en la acción política.

<sup>7</sup> Honig trae a colación la ya citada respuesta que Arendt ofrece a Gersom Scholem a propósito de su responsabilidad respecto a su identidad judía.

<sup>8</sup> El concepto que Honig maneja de agonismo nada tiene que ver con el concepto clásico del mismo, aquél que se podría desprender de la experiencia de la *polis* griega. Toma distancia y resignifica este concepto centrándolo en el hecho de la individuación.

<sup>9</sup> Honig se fija específicamente en aquellos pasajes en los que Arendt lleva a cabo un examen de la conciencia como diálogo interno, a raíz de la polémica que causó su ensayo sobre Eichmann.

fundacionales, por temor a que su irresistible compulsión cierre el componente agonístico que lo asegura. Según Arendt el problema de la política durante la modernidad está asociado a la escasez de elementos de legitimación de lo público, elementos que otorguen *autoridad* política.<sup>10</sup> El problema de la política podría plantearse del siguiente modo ¿Podemos establecer instituciones políticas cuya autoridad no emane de un ámbito extrapolítico?

Los movimientos totalitarios, como Arendt advierte, son una consecuencia de este vacío de *poder* y se presentan a sí mismos como el anclaje trascendente adecuado para ejercer el control sobre el cuerpo político. Es en este sentido que Arendt argumenta que los cimientos fundacionales son la causa de prácticas coercitivas excluyentes y del cierre del espacio político. Aquí encontramos el anti-fundacionalismo de Arendt. Como posible respuesta a estas cuestiones Arendt apela a la Revolución Americana como modelo. El relato arendtiano en torno a la fundación de la comunidad política (establecido en el contexto de su obra *Sobre la revolución*, en donde estudia el significado de la revolución americana y analiza el poder que la constituye), examina las fuentes de autoridad sobre las que la nueva fundación descansa,<sup>11</sup> basadas en “una verdad que no requiere ningún consentimiento, puesto que debido a su autoevidencia, constriñe sin necesidad de demostración racional o de persuasión política” (Arendt, 2009, pp. 264-265).

Honig encuentra en el carácter performativo que Arendt atribuye a la Declaración de Independencia americana un ejemplo de declaración performativa, en la medida en que es el resultado del poder constituyente de una pluralidad, de una comunidad política. Los performativos no se limitan al habla, en este caso se trata de un acto de escritura a través del cual se funda legítimamente una institución democrática.

Honig intenta teorizar la acción revolucionaria sin un sujeto colectivo homogéneo, pero sí como un movimiento que genera un “nosotros” sin una clara

---

<sup>10</sup> Razón por la que muchos de sus detractores la catalogaron como teórica esencialista o nostálgica de una autoridad perdida, específicamente nos remite a la *romana auctoritas*.

<sup>11</sup> Arendt alude a la famosa frase de Jefferson: “Sostenemos estas verdades como evidentes, que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su creador con ciertos derechos inalienables, que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad” (Transcripción Original de la Declaración).

definición fija. En la lectura de Honig las categorías identitarias como género, raza, clase o nacionalidad son performativos. Con esto Honig establece que la tarea de la teoría política tiene que ver con la búsqueda de espacios a través de los cuales se pueda llevar a cabo la práctica de la re-fundación, espacios potencialmente políticos, espacios de libre performatividad.

Este es el motivo por el que Honig defiende apasionadamente el elemento agonista en política y lo afirma como *sine qua non* para una política democrática feminista. Esta concepción lleva implícita una revisión del significado de la teoría política.

### **Epifanías de lo político<sup>12</sup>**

Los debates feministas en torno a la comunidad política democrática que vamos a tratar centran su interés en la categoría de *pluralidad* arendtiana, y en su teoría de la acción política; como hemos dicho la perspectiva agonista que Honig trata de rescatar para los feminismos evita establecer una base identitaria común o un *a priori* compartido y apela a la eventualidad de aprovechar los resquicios que las identidades socialmente establecidas proporcionan. La teoría política tiene el cometido de encontrar espacios de libre performatividad, espacios potencialmente políticos donde llevar a cabo una práctica de re-fundación.

Los elementos que la teoría de la acción de Arendt y, en último término, que su concepción del espacio público-político pone en juego nos proporcionan las características de un sujeto fundamentalmente plural, interna y externamente. La vida política se fundamenta en la pluralidad humana, una pluralidad de seres únicos e irrepetibles con los que compartimos el mundo. Este mundo lo constituyen las relaciones que establecemos, el estar “entre” unos y otros. Es, inmerso en estas relaciones, en donde desplegamos nuestras identidades.

Frente al controvertido sujeto de la tradición histórica, autónomo y autosuficiente, esto es, frente a una ontología individualista, el feminismo actual defiende un “sujeto colectivo” comprendido en términos relacionales, situados, concretos, corporales, proponiendo una ontología relacional de la vulnerabilidad e

---

<sup>12</sup> Una primera aproximación a esta temática ha sido tratada en Portas Pérez (2022).

intersubjetividad.

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.

Como ha señalado Timothy J. Huzar (2021), 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 estructuralmente. 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) tendentes a una reestructuración de las identidades con el fin de promover la eclosión de subjetividades relacionales interesadas en construir formas de organización política y de vida inexploradas hasta entonces. 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?” (Cavarero, 2021, p. 96).

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 afirmación de Arendt conforme a la cual “violencia y poder son conceptos mutuamente excluyentes”. El poder sólo es poder si es compartido, requiere de la pluralidad para que se haga efectivo y es un fin en sí mismo. En estas expresiones políticas se pone de manifiesto la horizontalidad del poder, y se caracterizan además por ser 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.

## **Conclusiones**

Como hemos visto a lo largo de este artículo, la teoría política arendtiana nos sitúa ante la cuestión de qué constituye o qué significa una verdadera política democrática y cómo podemos llevar a cabo una actualización del espacio público político, cuestión fundamental si pensamos que nuestra existencia y nuestra dignidad como seres humanos se encuentra en estricta dependencia del reconocimiento que podamos obtener en el plural “espacio de aparición”.

La revalorización del mundo como espacio de aparición está íntimamente

relacionado con una serie de fenómenos diagnosticados por Arendt que desvelan su pérdida y desvalorización: la crisis del mundo moderno, la disminución del espacio público, la pérdida de mundo de los sin mundo, la absoluta desvirtuación de lo público o la privatización de lo común en las sociedades capitalistas, la anulación del poder de unir y separar del mundo en la sociedad de masas ... así como la sustitución del ser vistos y oídos por los demás por una absoluta subjetivización de la experiencia singular o encierro radical en uno mismo.

El deseo arendtiano de restituir el sentido clásico de la acción está estrechamente vinculado al debilitamiento de los fundamentos últimos de la misma, anclajes metafísicos que desde su visión están absolutamente injustificados y resultan anacrónicos. Frente a la tradicional falacia metafísica que asocia la voluntad con la identidad individual del yo como substantiva y en oposición al yo que se relaciona e interactúa en el mundo, Arendt recupera la noción de *acción* de la Grecia clásica que en tanto “inicio” (*archein*) que acentúa la singularidad de cada actor y que para llevar a término lo iniciado (*prattein*), requiere de la participación de los muchos, de la pluralidad, con ello subraya tanto la no soberanía de la misma como la imprevisibilidad que la caracteriza.

La delimitación y coordenadas del hecho político planteados por Arendt posibilita, desde el punto de vista de los feminismos post-identitarios, la apertura a un marco genuino para la acción política: una acción sin límites, un yo no unitario, modulado en el espacio “entre” que pone a los actores políticos en relación. La comprensión existencial del espacio público-político, en tanto ontología relacional, enraizada en los conceptos de vulnerabilidad, historicidad, contingencia y poder compartido (horizontal), juega un papel fundamental para la reparación de un sentido de humanidad olvidado sino desolado.

Dado el carácter de provisionalidad, fragilidad y contingencia de estas manifestaciones de libertad o epifanías de lo político, necesitamos con urgencia teorizar sobre una ciudadanía libre que pueda plantear retos e interactuar en los intersticios de unas sociedades movidas por una lógica utilitaria y por un orden capitalista que lo domina todo provocando una peligrosa estrechez respecto a lo público. La teorización arendtiana nos invita a pensar y actuar en el mundo a través

de las relaciones que lo configuran.

### **Bibliografía**

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2005). *La Condición Humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2009). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Arendt, H. (2010a). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Alianza.
- Arendt, H. (2010b). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trotta.
- Allen, A. (1999). Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory. *Philosophy & Social Criticism*, 25(1), 97-118.
- Allen, A. (2016). Emancipación sin utopía: Sometimiento, modernidad y las reivindicaciones normativas de la crítica feminista. *Signos Filosóficos*, 18(35), 170-196.
- Bar On, B. A. (1996). Women in dark times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt and me. En May, L. and Khon, J. (ed.), *Hannah Arendt. twenty years later*, (pp. 70-112). The MitPress.
- Bar On, B. A. (2002). *The subject of violence: Arendtean exercises in understanding*. Rowman & Littlefield.
- Birulés, F. (2007). Algunas observaciones sobre identidad y diferencias. *Cuaderno Gris 9*, Época III, 239-242.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. ZONE BOOKS.
- Cavarero, A. (2021). Piazze Politiche. Corpi Radunati e Pluralità. *Filosofía Política*, 1, 89-102.
- Cutting-Gray, J. (1993). Hannah Arendt, feminism, and the politics of alterity: "What will we lose if we win?" *Hypatia*, 8 (1), 35-54.
- Dietz, M. G. (1995). Feminist Receptions of Hannah Arendt. En Honig, B. (ed.).

- Feminist interpretations of Hannah Arendt*, (pp.17-50). University Press.
- Disch, L. J. (1994). *Hannah Arendt and The Limits of Philosophy*. Cornell University Press.
- Disch, L. J. (1995). On Friendship in “Dark Times”. En Honig, B. (ed.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, (pp. 285-311). University Press.
- Honig, B. (1993). *Political theory and the displacement of politics*. Cornell Univ. Press.
- Honig, B. (1995). Towar an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity. En Honig, B. (ed.). *Feminist interpretations of Hanna Arendt* (pp. 135-166). Pennsylvania State University Press.
- Huzar T. J. (2021). Violence, Vulnerability, Ontology. Insurrectionary Humanism in Cavarero and Butler. En Huzar, T. J., Woodford, C. (eds.) *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence. Adriana Cavarero, with Judith Butler, Bonnie Honig, and Other Voices*, (pp. 151-160). Fordham University Press.
- Leibovici, M. (2020). Acción. En Fuster, A. (ed.). *Reflexiones para Fina Birulés*, (10-28). Icaria.
- Maslin, K. (2013). The Gender-Neutral feminism of Hannah Arendt. *Hypatia*, 28 (3), 585-601.
- Maslin, K. (2020). *The experiential ontology of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield.
- O'Brien, M. (1981). *The Politics of Reproduction*. Routledge and Kegan Paul.
- Pirro, R. (2001). *Tragic Reconciliation*. Northern Illinois University Press.
- Portas Pérez, T. (2022). Derivas contemporáneas del pensamiento político de Hannah Arendt. *Differenz. Revista Internacional De Estudios Heideggerianos Y Sus Derivas contemporáneas*, (8), 139-153.
- Pitkin, H. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. University of Chicago Press.
- Rich, A. (1979). *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*. W. W. Norton.
- Rühle-Gerstel, A. (1932). *Das Frauenproblem der Gegenwart-Eine psychologische Bilanz*. Hirzel.
- Tsao, R. (2002). Arendt against Athens. Rereading The Human Condition, *Political Theory*, Vol. 30 No. 1, pp. 97-123.
- Villa, Dana, R. (1995). *Arendt and Heidegger. The fate of the political*. Princeton UP.