

Nº3  
2024

# PESCADORA DE PERLAS

REVISTA DE ESTUDIOS ARENDTIANOS

**ciffyh**

Centro de Investigaciones  
María Saleme de Burnichon  
Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC

**ffyh**

Facultad de Filosofía  
y Humanidades | UNC



UNC

Universidad  
Nacional  
de Córdoba



**PESCADORA  
DE PERLAS**  
REVISTA DE ESTUDIOS ARENDTIANOS



Vol. 3 | Nº 3 | Año 2024



# PESCADORA DE PERLAS

REVISTA DE ESTUDIOS ARENDTIANOS

**ciffyh**

Centro de Investigaciones  
María Saleme de Burnichon  
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC

**ffyh**

Facultad de Filosofía  
y Humanidades | UNC



Universidad  
Nacional  
de Córdoba

*Pescadora de Perlas. Revista de Estudios Arendtianos* es una publicación del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Cuenta con el apoyo de la Oficina de Conocimiento Abierto de dicha Universidad. ISSN: 2953-4410

### **Contacto**

Centro de Investigaciones

Facultad de Filosofía y Humanidades

Pabellón Agustín Tosco, 2º piso

Ciudad Universitaria

Córdoba, 5000

Correo electrónico: [pescadoradeperlas@ffyh.unc.edu.ar](mailto:pescadoradeperlas@ffyh.unc.edu.ar)

**Diseño de portadas:** Manuel Coll

**Diagramación:** Laura Arese



Licencia de reconocimiento de Creative Commons: Atribución  
– No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa)

## **Directora**

Beatriz Porcel (Universidad Nacional de Rosario)

## **Comité Editorial**

Laura Arese (Universidad Nacional de Córdoba)

Claudia Bacci (Universidad de Buenos Aires)

Camila Cuello (Universidad Nacional de General Sarmiento)

Anabella Di Pego (Universidad Nacional de La Plata)

Paula Hunziker (Universidad Nacional de Córdoba)

Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba)

Carolina Rusca (Universidad Nacional de Córdoba)

Julia Smola (Universidad Nacional de General Sarmiento)

## **Comité Académico**

Roger Berkowitz (Bard College)

Fina Birulés (Universidad de Barcelona)

Adriano Correia (Universidade Federal de Goiás)

André Duarte (Universidade Federal do Paraná)

Simona Forti (Scuola Normale Superiore di Pisa)

Yara Frateschi (Universidade de Campinas)

Wolfgang Heuer (Universidad Libre de Berlín)

Claudia Hilb (Universidad de Buenos Aires)

Celso Lafer (Universidade de São Paulo)

Martine Leibovici (Universidad París Diderot-París 7)

Carlos Longhini (Universidad Nacional de Córdoba)

Mayte Muñoz Sánchez (Universidad Nacional Autónoma de México)

Francisco Naishtat (Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de la La Plata)

Eduardo Rinesi (Universidad Nacional de General Sarmiento - Universidad Nacional de Córdoba)

Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid)

Sebastián Torres (Universidad Nacional de Córdoba)

## **Comité de Redacción**

Magalí Argañaraz (Universidad  
Nacional de Córdoba)

Maximiliano Chirino (Universidad  
Nacional de Córdoba)

Ari Angelina Costamagna  
(Universidad Nacional de Córdoba)

Paula Lorén Soler (Universidad  
Nacional de Córdoba)

Camila Meyar (Universidad Nacional  
de Córdoba)

Alejandro Milotich (Universidad  
Nacional de Córdoba)

## **Autoridades de la FFyH – UNC**

### **Decana**

Lic. Flavia Andrea DEZZUTTO

### **Vicedecano**

Dr. Andrés Sebastián MUÑOZ

### **Secretaría Académica**

Secretario: Esp. Gustavo Alberto GIMÉNEZ

Subsecretaria: Lic. María Luisa GONZÁLEZ

### **Secretaría de Coordinación General**

Secretario: Prof. Leandro Hernán INCHAUSPE

### **Secretaría de Administración**

Secretaria: Cra. Graciela del Carmen DURAND PAULI

Coordinador técnico-administrativo: Cr. Oscar Ángel DONATI

### **Secretaría de Extensión**

Secretario: Dr. César Diego MARCHESINO

Subsecretaria: Mgtr. Flavia ROMERO

### **Secretaría de Posgrado**

Secretaria: Dra. Miriam Raquel ABATE DAGA

Subsecretaria: Dra. María Laura ORTIZ

### **Secretaría de Investigación, Ciencia y Técnica**

Secretaria: Dra. Cecilia Angelina PACELLA

### **Secretaría de Asuntos Estudiantiles**

Secretaria: Corr. Lit. Candelaria Inés HERRERA

Subsecretaria: Lic. Rocío María MOLAR

### **Prosecretaría de Relaciones Internacionales e Interinstitucionales**

Prosecretaria: Dra. Brenda Carolina RUSCA

### **Oficina de Graduados**

Coordinadora: Lic. Julieta ALMADA

### **Programa Universitario en la Cárcel (PUC)**

Coordinadora: Dra. María Luisa DOMÍNGUEZ

### **Programa de Derechos Humanos**

Directora: Victoria Anahí CHABRANDO

### **Programa Género, Sexualidades y Educación Sexual Integral**

Coordinador: Lic. Carlos Javier LÓPEZ

### **Área de Publicaciones**

Coordinadora: Dra. Mariana TELLO WEISS



## Índice

### **13| Editorial**

Beatriz Porcel

### **Dossier: Arendt y los feminismos**

#### **17 | Hilos para una presentación del dossier Arendt y los feminismos**

María José López Merino, Natalia Martínez Prado y Eduardo Mattio

#### **21 | El feminismo y Hannah Arendt. Una navegación de cabotaje**

Birulés, Fina

#### **37 | El arrojado de una perla barroca. Acerca de una particular voluntad de exterminio**

Grau Duhart, Olga

#### **57 | Epifanías de lo político. Resonancias de la teoría arendtiana en la comprensión de experiencias democráticas contemporáneas**

Portas Pérez, Teresa

#### **79 | Pensar los nudos de las memorias y violencias en Chile Escenas de la Cueca Sola**

Fernández Ossandón, Rosario

#### **99 | La teoría del juicio arendtiana y la política de las emociones**

Sánchez Muñoz, Mayte

#### **117| Los crímenes del patriarcado, un genocidio sistemático**

Zavala Tapia, Verónica

## **Perlas/Fragmentos de pensamiento**

### **143 | La actualidad de Hannah Arendt**

Collin, Françoise (trad. Silva Cantoni, Marcelo)

### **147| Arendt, París y Chile. De la dictadura y la postdictadura: conversación con Patricia Bonzi**

López Merino, María José y Bonzi, Patricia

## **Reseñas**

### **159| Serrano de Haro, A (2023). *Arendt y España*. Madrid, Editorial Trotta, 172 págs.**

Bacci, Claudia

### **165| Hunziker, P. y Smola, J. (Eds.). (2023.). *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reapropiaciones*. Buenos Aires, Editorial UNGS, 328 págs.**

Mattoni, Silvio

### **171| Correia, A. (2022). *O Caso Eichmann, Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento*. San Pablo, Almedina, 196 págs.**

Tassin Wallace, Catalina

## Editorial

Presentamos el número 3 de *Pescadora de perlas. Revista de estudios arendtianos*, publicación radicada en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Esta buena nueva nos repone la satisfacción por los plazos cumplidos en un contexto de extrema dificultad en nuestro ámbito académico y –por qué no decirlo– también en la vida de muchísimas personas. Cuando lanzamos la convocatoria bajo el tema “Arendt y los feminismos” sabíamos que dábamos cabida a un campo en disputa plagado de cruces, paradojas y contradicciones, pero al mismo tiempo a las reflexiones de posibles instancias de intervención en “las luchas feministas y sexodisidentes que aún resta enfrentar”, o sea en una cuestión candente.

Las editoras María José López Merino (UCH), Natalia Martínez Prado (CONICET-UNC) y el editor Eduardo Mattio (UNC) eligieron para presentar el Dossier la metáfora del tejido, los hilos, el nudo, las hebras, para dar cuenta de la complejidad del tema abordado en toda su potencia teórica, militante, política. Lograron acoger indagaciones de ámbitos diversos y perspectivas disímiles mediante un intenso trabajo que agradecemos.

En la sección “Perlas. Fragmentos de pensamiento” presentamos dos interesantes contenidos: la traducción de “La actualidad de Hannah Arendt”, texto de Françoise Collin vertido del francés por Marcelo Silva Cantoni y la transcripción de la conversación que mantuvo María José López Merino con Patricia Bonzi: “Arendt, París y Chile. De la dictadura y la postdictadura”, una necesaria recuperación de quien fuera una comprometida filósofa chilena. Al traductor y a la entrevistadora muchas gracias.

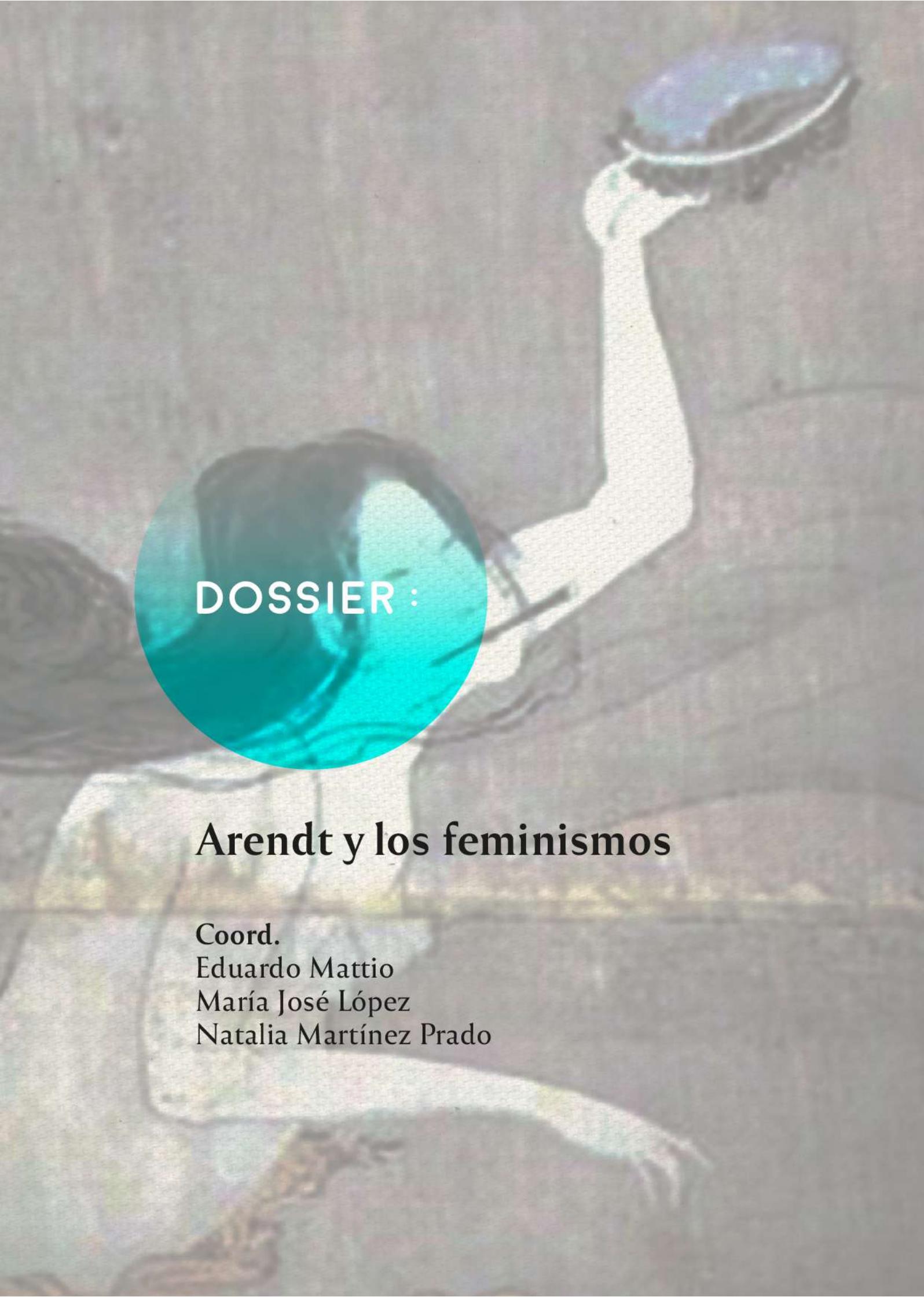
El número se completa con tres reseñas de libros recientes que tienen como figura central de análisis a Hannah Arendt, firmadas por Claudia Bacci, Silvio Mattoni

y Catalina Tassin Wallace a quienes también reconocemos por su colaboración.

Agradecemos además el trabajo del Comité Editorial y del Comité de Redacción y la imprescindible –aunque invisible– tarea de las evaluadoras y los evaluadores sin cuya ayuda esta publicación no sería posible.

Esperamos que las lectoras y los lectores se beneficien de todo el valioso material ofrecido y que puedan difundirlo. Nada sería mejor que una recepción inquieta y rebelde.

Beatriz Porcel



**DOSSIER :**

## **Arendt y los feminismos**

**Coord.**  
Eduardo Mattio  
María José López  
Natalia Martínez Prado



## **Presentación al Dossier “Arendt y los feminismos”**

**María José López Merino (UCH), Natalia Martínez Prado (CONICET-UNC) y  
Eduardo Mattio (UNC)**

### ***Hilos para una presentación del Dossier Arendt y los feminismos***

El número que ahora presentamos puede ser leído como un tejido continuo, uno que no para de tejerse y destejarse. Un tejido en tensión y movimiento que reúne, separa y anuda en diversos puntos la trama de hilos en la que se mezclan diversas texturas y colores, uniéndose para separarse, separándose para unirse, de ida y vuelta en varias direcciones. Así es la relación entre Arendt y los feminismos, un diálogo incómodo que se entrama con “nudos” claros –retomando la metáfora con la que Julieta Kirkwood distinguió a la política feminista– pero cada vez más lleno de matices, con hilos que se engrosan, se dividen, se abren, se pierden y aflojan, unos en otros.

A lo largo de todo el dossier esta tensión está presente, sobre todo, como punto de partida. Leer a Arendt desde los feminismos o a los feminismos desde Arendt parece involucrar una lectura ambivalente, la necesidad de un pedido de disculpas por ir más allá de Arendt, o incluso, contra Arendt, de dar explicaciones en su nombre o de visitar lecturas apresuradas o mal comprendidas de su obra.

El grueso hilo que lo atraviesa, sin embargo, es el propio pensamiento arendtiano, leído extensamente y con calma desde sus propios nudos, pero también desde sus esquinas y recovecos menos conocidos. El dossier reúne artículos que se construyen desde un profundo conocimiento de la autora: antiguas y nuevas lectoras de Arendt, de todas las edades y de distintas generaciones que han recorrido con Arendt un trayecto importante de sus propios pensamientos y han

convertido algunas de las ideas de la pensadora alemana, en herramientas filosas para reflexionar y cuestionar nuestro presente.

Atendiendo al recorrido anterior, llama la atención, el hilo que reconstruye vivamente la Arendt de la praxis: acción, pluralidad, natalidad, libertad; hebras que se unen en una recuperación vital del potencial específicamente político que abre y crea nuevas esferas públicas, que impulsa a la acción compartida, al discurso, a la auto-organización, a la actividad política en su sentido más elemental. Hay una Arendt despierta y activa en estas páginas, que no olvida la performance plural e imprevista que es la política. Un quehacer que ha permitido a algunos feminismos leerse en otros términos, de un modo más político y menos identitario, y así reinventarse, repensando incluso sus propias bases.

También hay un hilo vistoso que no solo retoma a Arendt desde la peculiaridad del castellano, sino que la revisita desde los saberes, urgencias e inquietudes que se cuecen en Hispanoamérica. Son hebras que recorren a Latinoamérica en su extensión heterogénea, desde México a Chile, que se cruzan con hilos tejidos desde España y que en el Cono sur adquieren una tonalidad singular: la dolorosa memoria del pasado autoritario reciente, el presente ataque reaccionario a los feminismos académicos, el ominoso desafío de los femicidios.

En este sentido, quizás el más importante de los hilos de la obra de Arendt que nos deja ver este número especial de *Pescadora de Perlas* es el que también retomó Françoise Collin en la introducción de otro dossier sobre Arendt y los feminismos, en 1986, para la revista *Cahiers du Grif*, traducido en este número como una de nuestras perlas: el de “su actualidad para el presente”. Es la vigencia de su obra para comprender la realidad que nos rodea y sus urgencias, aquello que la volvió una imprescindible para su época, lo que se impone en el dossier. Y esto es especialmente importante en nuestro contexto, cuando presenciamos el ataque y reducción de la esfera pública, otra vez amenazada por la irrupción estrepitosa de esas masas que cuesta pensar como pueblo, masas del pensamiento unilateral, del ruido de los medios de comunicación y de la violencia a disposición algorítmica en

las redes sociales. En este número, y con ese trasfondo, realizando una navegación de cabotaje, como propone una de las autoras del dossier, se recuperan valiosas discusiones que Arendt entabla sobre el sentido de la política, sobre el aporte de la identidad y de la diferencia, de la igualdad no igualadora, de la urgencia de la recuperación de la libertad y la acción. Tópicos que vuelven a poner sobre la mesa el alcance y el sentido de nuestras democracias, sus límites y la posibilidad de la activación de experiencias concretas de reconquista, donde el poder, entendido arendtianamente como el ‘poder de los muchos’, pueda aparecer y prevalezca.

Algo de la “tradición oculta” del pensamiento de las mujeres, que puede ser un legado a seguir recuperando, que recuerda la vieja historia de Lisístrata, también aparece aquí: mujeres leyendo, mujeres repensando y rehaciendo la ciudad, la vida, construyendo el delgado hilo de una tradición en común. Pensamiento que nunca comienza desde cero, sino más bien retoma al viejo tejido que, de hecho, es su condición para aparecer. Una trama que otras ya comenzaron y que hay que recuperar en su originalidad y en su herencia, y que nos vincula tarde o temprano con Arendt como pensadora, como formadora, como inspiradora de una conversación que no deja de comenzar.



## El feminismo y Hannah Arendt: una navegación de cabotaje<sup>1</sup>

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.

---

<sup>1</sup> 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 "Natality, 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 XX<sup>2</sup> – 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 perfilan 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.<sup>3</sup>

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

---

<sup>2</sup> Simone Weil, Hannah Arendt, María Zambrano, Rachel Bepaloff, Jeanne Hersch o Edith Stein.

<sup>3</sup> 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).<sup>4</sup> 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

---

<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

### **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.<sup>6</sup> En otros términos, una herencia siempre es heterogénea con respecto al

---

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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

---

<sup>7</sup> 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,<sup>8</sup> 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–,<sup>9</sup> sino que se dota también de una vía para dar cuenta de la acción: nacer es aparecer

---

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

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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

---

<sup>10</sup> 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*;<sup>11</sup> 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),

---

<sup>11</sup> 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.

## **El arrojó de una perla barroca. Acerca de una forma particular de voluntad de exterminio<sup>1</sup>**

The throwing of a baroque pearl. About a particular form of will to exterminate

**Olga Grau Duhart**

*Investigadora independiente*

### **Cómo citar este artículo:**

Olga Grau Duhart (2024). El arrojó de una perla barroca. Acerca de una forma particular de voluntad de exterminio. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol.3, n° 3, 37-55.

Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

### **RESUMEN**

Tal vez en este texto haga de una perla nacarada lisa y redonda en el pensamiento de Hannah Arendt, una perla barroca, de forma irregular, poco limpia, abigarrada, contaminada. Pero intentaré ser a lo menos fiel al tono, a la estructura tonal de la obra de Arendt, y encontrar allí lo que me hace sentido para la lectura de un fenómeno del presente, y hacer eco a la invitación perentoria y persistente de esta pensadora a no sepultar la palabra y el juicio reflexivo. Lo que busco en Hannah Arendt son algunos conceptos, términos elaborados por ella en una constelación de pensamientos que configuran una consistencia singular en su teoría política. Me acerco a ellos como novata, desde una exterioridad que espero pueda movilizar mi palabra política detenida, obstruida, impotente. Este escrito sea tal vez su inicio o su traducción.

---

<sup>1</sup> Escribo este texto desde un pensar y una voluntad política feminista, desde un lugar que está todavía hoy expuesto a su mal comprensión, a la tergiversación de su sentido, a su degradación política, al mancillaje. La posibilidad de elaborar una situación crítica vivida en lo personal, con efectos políticos, y pensarla desde algunos conceptos y desarrollos de Hannah Arendt, surge como una experiencia de reparación a partir de la generosa invitación de la revista *Pescadora de perlas*, la que agradezco con afecto. La invitación se me hizo a través de María José López Merino, académica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, coeditora de la revista dedicada a Hannah Arendt y los feminismos, a quien también agradezco y con quien entré en un diálogo productivo en tanto conocedora de la obra arendtiana. Agradezco su acompañamiento y sugerencias. Asimismo, agradezco la lectura atenta y los comentarios de las investigadoras Antonieta Vera e Irma Palma

**PALABRAS CLAVES:** Violencia, esfera pública, feminismos, palabra pública.

**ABSTRACT**

Perhaps in this text I make a smooth and round pearly pearl in the thought of Hannah Arendt, a baroque pearl, irregular in shape, not very clean, variegated, contaminated. But I will try to be at least faithful to the tone, to the tonal structure of Arendt's work, and find there what makes sense to me for the reading of a phenomenon of the present, and echo the peremptory and persistent invitation of this thinker to do not bury the word and the reflective judgment. What I am looking for in Hannah Arendt are some concepts, terms developed by her in a constellation of thoughts that make up a singular consistency in her political theory. I approach them as a novice, from an exteriority that I hope can mobilize my arrested, obstructed, impotent political word. This writing is perhaps its beginning or its translation.

**KEYWORDS:** Violence, public sphere, feminisms, public world.

*Humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos con el mero hecho de hablar sobre ello y mientras lo hacemos aprendemos a ser humanos.*

Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* (1990, p. 35)

*El resultado de la comprensión es el sentido, que hacemos brotar en el mismo proceso de vivir, en la medida que intentamos reconciliarnos con lo que hacemos o padecemos.*

Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión* (2002, p. 18)

*Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas.*

Isak Dinesen <sup>2</sup>

Tal vez en este texto haga de una perla nacarada lisa y redonda en el pensamiento de Hannah Arendt, una perla barroca, de forma irregular, poco limpia, abigarrada, contaminada. Pero intentaré ser a lo menos fiel al tono, a la estructura tonal de la obra de Arendt, y encontrar allí lo que me hace sentido para la lectura de un fenómeno del presente, y hacer eco a la invitación perentoria y persistente de esta pensadora a no sepultar la palabra y el juicio reflexivo.

---

<sup>2</sup> Arendt ha incluido esa cita en su epígrafe al capítulo V de *La condición humana* (2009, p. 199).

Lo que busco en Hannah Arendt son algunos conceptos, términos elaborados por ella en una constelación de pensamientos que configuran una consistencia singular en su teoría política.<sup>3</sup> Me acerco a ellos como novata, desde una exterioridad que espero pueda movilizar mi palabra política detenida, obstruida, impotente. Este escrito sea tal vez su inicio o su traducción.

Uno de tales conceptos es el relativo al concepto de acción, aquella donde la condición humana o vida activa se realiza en la palabra puesta en lo público, en el ejercicio de la palabra en un lugar que se construye con un sentido de espacio común, desde la presencia junto a las y los otros, condición de toda la vida política. Afirma Arendt que:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda la vida política (Arendt, 2009, pp. 21-22).

Si la acción política requiere la aparición en lo público a través de palabras y hechos que den cuenta de la pluralidad de los seres humanos existentes, implica, por tanto, necesariamente la palabra y la palabra una acción: "Ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción. En todas las demás, el discurso desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o simple acompañamiento, de algo que también pudo realizarse en silencio" (Arendt, 2009, p. 203). Para Arendt,

Con la palabra y acto nos insertamos en el mundo, esta in-serción es como el segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad como es el caso del trabajo (Arendt, 2009, p. 201).

De modo que, se podría afirmar, somos o nos comportamos como seres prepolíticos cuando no actuamos y no ejercemos la palabra en el mundo, apareciendo y compareciendo en el espacio de lo común, dando valor y legitimidad

---

<sup>3</sup> Los conceptos que he tomado de Arendt de manera preferente para articular mi reflexión han sido: la acción de la palabra pública expresada en el mundo de lo común; la comprensión; la mentira política; la reconciliación con el mundo.

a nuestra singularidad y pluralidad. Más aún cuando las circunstancias nos presentan una exigencia mayor a tomar la palabra.

Este escrito intenta recuperar la palabra propia después de un periodo de su cerramiento, de su imbuchización.<sup>4</sup> Recuperar la palabra como forma de acción política –aunque sea fuera del tiempo y contexto de su oportunidad–, que elabore, en parte y a través de ella, un fenómeno de violencia social, de ofensa pública e institucional padecidos, que intentaron al mismo tiempo imponer una verdad única. El texto incluye y filtra algunos elementos autobiográficos,<sup>5</sup> traslapándose en las consideraciones reflexivas que es posible hacer, de la mano de Arendt, frente a un fenómeno político que bien puede ser leído como la manifestación de pulsiones totalitarias que habitan en su propia modalidad en nuestras sociedades contemporáneas. En lo que corresponde a las más brutales y masivas, parecen acercarse progresivamente a un escenario de comportamiento social de hordas agitadas que afirman una voluntad de existir en lo social a través de una forma particular de voluntad de exterminio, del deseo de la no presencia o “aparición física” de aquellos otros y otras disímiles: que no existan en este mundo, que no tengan presencia en él. Arendt hace alusión en *Comprensión y política* a “los elementos del pensamiento totalitario que existen en la actualidad en todas las sociedades libres” (Arendt, 2002, p. 18).

---

<sup>4</sup> El Imbunche es una figura mítica de la cultura de Chiloé, un ser niño al que quienes detentan el poder, le han cerrado, cosido, todos los orificios del cuerpo, dejando a medio cerrar la boca para que emita sólo sonidos de terror que espanten a quienes pretenden acercarse a la zona de poder bajo cualquier intención; zona que él custodia. Véase un desarrollo del mito cultural del imbunche con relación a la política y a la cultura en: Grau, O. (2014). *Cuerpos cerrados: el retorno del imbunche. Una perspectiva latinoamericana y feminista*. En Marie-Agnès Palaisi-Robert y Meri Torras Francés (Eds). *El cuerpo en juego*. Éditions mare & martin.

<sup>5</sup> Hannah Arendt consideró en sus escritos la legitimidad de lo biográfico y del relato biográfico. En Su libro *Hombres en tiempos de oscuridad* (1990), incluye elementos biográficos de dos mujeres, Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen, junto a los de Jaspers, Broch, Benjamin y Brecht. Asimismo, destinará una extensa obra biográfica a la persona de Rahel Varnhagen (siglo XVIII y comienzos del XIX), y se empeña en “contar la vida de Rahel, como ella misma habría podido contarla”. Sin ser feminista coincide con el trabajo de historiadoras y pensadoras feministas de visibilizar la vida y presencia de las mujeres en la historia y da cuenta de las condiciones sociales y culturales que les tocó vivir a tales mujeres. Mirar la realidad a través de las experiencias de la vida de los otros y otras en medio y en relación con los y las demás, implica considerar la potencia significativa de aquello en lo que pueda tener para la reflexión política. En *Hombres en tiempos de oscuridad*, llegará a afirmar que “Ninguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien narrada” (Arendt, 1990, p. 32).

Tomar la palabra en lo público ha sido parte de la tradición de las acciones políticas y culturales de las mujeres y de los feminismos, hechas manifiestas desde sus organizaciones, en diarios y revistas, en la calle, irrumpiendo en los escenarios de poder, interpelando a las instituciones, en artículos y libros de distinta naturaleza, acciones ligadas siempre a la expresión de la palabra pública que en su fuerza emancipatoria y colectiva ha redundado en los procesos de cambios políticos, sociales y culturales referidos a una realidad específica en las sociedades patriarcales y de hegemonía masculina.

Sin embargo, hay hechos que en determinados contextos específicos han quedado sin reflexión y expresión colectiva hechas públicas. En la historia del feminismo de nuestro país, Chile, hay un caso del pasado que puede ser mirado como uno de los tantos efectos regresivos de la dictadura cívico-militar que nos golpeó profundamente dejando marcas y resabios –que hasta el día de hoy afectan muchas veces la acción política–, efectos activados por el embate de sectores recalcitrantes a los cambios expresado incluso con altos grados de violencia. Al comienzo de la década de los 90, en el primer gobierno de la transición a la democracia, después del término de la dictadura cívico-militar, proceso inacabable y marcado por el consenso y la elusión del conflicto, dos mujeres matronas profesionales fueron denunciadas y encarceladas durante diez días por practicar abortos con la técnica de aspiración hasta los dos meses de embarazo en la que se habían especializado. No fue posible aunar voluntades para expresar solidaridad de manera pública a través de los medios de expresión que tenía el movimiento de mujeres y feministas. Esta incapacidad política de expresión colectiva en ese momento mermó de algún modo la convicción interna de las feministas respecto de la fuerza del feminismo.<sup>6</sup> Podríamos decir que se estuvo ante una suerte de esterilidad en y del lenguaje, en una experiencia de im-potencia política. El fenómeno de la voz obturada se daba en un contexto en que el aborto se eliminaba como tema a debatir en la incipiente política posdictatorial, asunto que el movimiento de mujeres y feminista había puesto entre las prioridades a ser consideradas en la política transicional. Los

---

<sup>6</sup>Ver sobre este caso, calificado como “insolidaridad feminista”, en Largo, E. (2014). Introducción. En *Calles caminadas. Anverso y reverso*. (pp. 63-64). Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

sectores conservadores encontraban en esta operación su mejor dispositivo para la preservación de la penalización del aborto en cualquier circunstancia y de impedir cualquier ley que abandonara la consideración del aborto como absoluto delito.<sup>7</sup>

Un caso reciente nombrado como el de “las tesis”, ocurrido a fines del año 2022 en otro contexto particular,<sup>8</sup> da cuenta también de esa suerte de impotencia en la expresión del juicio crítico en lo público por parte del feminismo en tanto reflexión colectiva o personal, salvo algunas escasas excepciones expresadas en la prensa. Esa trabazón de la palabra pública feminista se daba en medio de una situación absolutamente inédita en tiempos de postdictadura, de completo y complejo desconcierto, dada la violencia con que se arremetía contra personas y contra una institución. El no hacer nada de manera pública o hacer algo de manera privada podrían entenderse como maneras de proteger a las personas afectadas por la violencia desplegada, o bien de proteger a la Universidad de Chile expuesta también de manera brutal. La solidaridad de feministas, como asimismo de muchísimas y muchísimos expresada de manera personal a quienes padecemos tal violencia, o los intentos o propuestas para encontrar algún tipo de respuesta que no aumentara el daño o pudiera en parte repararlo, será guardada siempre en la memoria de los afectos privados en agradecimiento y cercanía.

“Las tesis” puestas en cuestión, una tesis de posgrado para la obtención del grado académico de Magister en Estudios de Género y Cultura con mención en Humanidades (del año 2016) y el trabajo final de un seminario de grado de titulación de Profesor de Filosofía (del año 2020), realizadas en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, tenían como tema la pedofilia pensada desde un lugar que problematizaba la mirada convencional, con una clara inspiración filosófica y en el marco de los estudios críticos de género. Ambos trabajos eran críticos de la manera inmediata de asociar pedofilia a pederastia e

---

<sup>7</sup> Sólo en el año 2017 pudo legislarse, luego de un extenso y polémico debate político, sobre el derecho al aborto en tres causales –inviabilidad fetal, riesgo de la vida de la madre, violación– dentro de las limitaciones de nuestra “cultura moral”. Véase: Ley 21.030 de 2017. Regula la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales. 23 de septiembre 2017. Boletín n° 9895-11. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1108237>.

<sup>8</sup> Más adelante, en otra nota a pie de página consigno una serie de hechos que conforman ese contexto específico.

intentaban proponer una mirada de mayor complejidad más allá de los sentidos comunes instalados. La enorme producción de opiniones condenatorias acerca de estas tesis en las redes sociales –disparadas a partir de un bot anónimo–,<sup>9</sup> la repercusión que tuvieron en los medios de comunicación de masas y en la llamada opinión pública, presionó no sólo fuertemente a un gobierno, que se había autodenominado en sus inicios como “gobierno feminista” –y, como tal, simpatizante y comprometido con los análisis y enfoques críticos de género–, sino que también presionó a la Universidad de Chile a pronunciarse con urgencia. El decanato de la Facultad de Filosofía y Humanidades y la rectoría respondieron a tal presión de modo reactivo, dejando en vilo, en un estado de indefensión, a través de las medidas tomadas,<sup>10</sup> a dos de sus estudiantes graduados y a tres profesoras del área de los estudios de género, que habían dirigido esas tesis o las habían evaluado. La misma institución quedaba en una situación fragilizada y era requerida a dar pruebas de su excelencia académica, sentido ético y formativo.<sup>11</sup> La rectora, primera rectora en la

---

<sup>9</sup> Bot que se puso en circulación el 22 de diciembre a las 10 de la mañana, el que reproducía el nombre de las tesis del Magister en Estudios de Género y Cultura, mención Humanidades, y su dedicatoria. Desde el 23 de diciembre hasta el 31 de diciembre fueron miles los mensajes en las redes sociales.

<sup>10</sup> Las medidas tomadas fueron las de ordenar un sumario administrativo para determinar responsabilidades administrativas y la formación de un “Comité del más alto nivel académico, presidido por el Vicerrector de Asuntos Académicos e integrado por académicos y académicas de distintas facultades, de expertos de distintas disciplinas y Facultades” que evaluaría la “pertinencia ética y formativa de las tesis”. Sin embargo, no estuvieron presentes en tal comisión las disciplinas de la filosofía y la de los estudios de género que eran completamente pertinentes a los contenidos de las tesis mencionadas. Una vez conocidos los resultados del informe, 50 académicas y académicos enviamos una carta a la rectora de modo personal, protegiendo de ese modo también a la institución, con copia al vicerrector académico que había presidido tal comité. En ella se invitaba a iniciar un diálogo reflexivo y crítico respecto de la grave situación que se había dado, interrogando, asimismo, las decisiones tomadas ante los hechos producidos y expresando inquietud respecto de los resultados del informe. La carta nunca fue respondida, sólo se agradeció y acusó recibo de ella de manera extraordinariamente lacónica por parte de la máxima autoridad. Con ello se cancelaba nuestra voluntad de diálogo y quedaba de manifiesto otra modalidad del cierre de la palabra, el que puede darse desde un lugar de sustentación del poder.

<sup>11</sup> Un dato importante a considerar es un hecho político relacionado con la vigilancia de ciertos sectores de la derecha sobre las universidades públicas que tienen programas de estudios de género. El 9 de julio del año 2021, los diputados Cristóbal Urruticoechea y Harry Jürgensen solicitaron, por Oficio de la Cámara de Diputados, al Rector de la Universidad de Chile, Ennio Vivaldi Véjar, y al Rector de la Universidad de Santiago de Chile, Juan Manuel Zolezzi, entregar información “sobre los cursos, centros, programas y planes de estudio que se refieran a temáticas relacionadas con estudios de género, ideología de género, perspectiva de género, diversidad sexual y feminismo, detallando sus principales características e individualizando a los funcionarios o docentes que están a cargo de ellos”. Además, se solicita que informe sobre “cuántos recursos destina anualmente la universidad para financiar los cursos, centros, programas y planes de estudios que se refieren a temáticas relacionadas con estudios de género, ideología de género, perspectiva de género,

historia de la emblemática Universidad de Chile, fue puesta (a prueba) contra la espada y la pared, y en una suerte de debilidad política ante la presión interna y externa, no logra contrarrestar la circunstancia producida. La Universidad queda acorralada, con su esfera propia agujereada y vulnerable, y queda la inquietud en el espacio académico de que podría ser amenazada y asestada nuevamente por el poder de las redes sociales y por los poderes políticos; puesta, así, en entredicho su autonomía y defensa de la libertad de pensamiento. El miedo, el temor, la aprensión se extienden, recorren la institución, penetran en los cuerpos, en los afectos, dejan en el aislamiento a quienes se ha señalado, los nombres degradados quedan carentes de subjetividad o instalados dentro de un ser espurio, contaminante, de incompetencia académica y ética.

Los trabajos estuvieron no sólo bajo la sospecha, por parte de algunas académicas y académicos de la Universidad de Chile, como también de estudiantes, de que podrían haberse trasgredido en ellas principios básicos de derechos humanos de la infancia y adolescencia, sino que surgió también el pronunciamiento de que se trataba de “tesis pedófilas” o de “apologías de la pedofilia” en consonancia con lo que se había iniciado ya como enjuiciamiento y condena pública a través de las redes sociales de manera extremadamente violenta, gruesa y grosera.<sup>12</sup> Llegó incluso a sustentarse de que habría una suerte de “germen de enclave cultural en torno a la pedofilia” instalado en la academia y que el hecho ameritaba investigación y “medidas drásticas de solución”.

La velocidad que se impuso obnubiló el pensamiento. Arendt, en su propio tiempo, registra ya esa velocidad del tiempo moderno, un tiempo acelerado propicio para la expresión apresurada sin base en el pensamiento, el que siempre requiere distancia y capacidad para hacer distinciones necesarias respecto de hechos y acciones discursivas. En el mundo actual de las influyentes redes sociales con su

---

diversidad sexual y feminismo” (OFICIO N° 76052, INC.: solicitud. Irg/ogv, S. 58°/369). El Rector de la Universidad de Chile se negó a dar dicha información y la respuesta de feministas académicas ante este hecho fue tajante. Era el año 2021.

<sup>12</sup> Sumado a esto, en el frontis de la casa Central de la Universidad de Chile, el estudiante de la tesis de Magister en Estudios de Género y la profesora guía, autora del presente texto, eran acusados como “promotores de la pedofilia” en un cartel de autoría del Movimiento Social Patriota que defiende la Patria, la Familia y la Tradición como sus postulados fundamentales.

ritmo y magnitud devoradores, su preocupación cobra aún mayor relieve y dramatismo. En *La vida del espíritu*, afirma que la ausencia de pensamiento “[...] es tan común en nuestra vida cotidiana, donde apenas tenemos el tiempo de pensar, y menos aún la propensión, de detenernos y pensar” (Arendt, 1984, p. 14).

La expectativa no lograda de la solidaridad hecha pública, la imposibilidad bajo presión o recomendación de ser expresada abiertamente, la trabazón de una expresión crítica, informada y pública del mundo académico o del propio feminismo que pudieran haber expresado otra perspectiva, otros discursos sobre esos trabajos académicos o sobre la temática de éstos, o bien, y eso era más factible, sobre el contexto político en que la censura institucional o la autocensura en lo personal se daban, dan cuenta de un fenómeno que podríamos denominar como “palabra truncada”. La arremetida y andanada violenta, de connotaciones totalitarias, afianzada en el posicionamiento de una supuesta verdad en la (no) lectura de las tesis lograba su efecto. En la voluntad de envolver una supuesta comprensión de los textos denunciados como apologéticos de la pedofilia, vemos intentos totalitarios de (su) lectura, como voluntad de supresión de una otra lectura.

Arendt en su texto *La mentira en política*, aborda en su complejidad el problema de la “falsedad deliberada”. Ésta, y cito extensamente:

[...] atañe a los hechos *contingentes*, esto es, a las cuestiones que no poseen una verdad inherente a ellas mismas ni necesitan poseerla. Las verdades fácticas nunca son obligatoriamente ciertas. El historiador sabe cuán vulnerable es el completo entramado de los hechos en los que transcurre nuestra vida diaria; ese entramado siempre corre el peligro de ser taladrado por mentiras individuales o hecho trizas por la falsedad organizada de grupos, naciones o clases, o negado y tergiversado, cuidadosamente oculto tras infinidad de mentiras o simplemente dejado caer en el olvido. Los hechos precisan de un testimonio para ser recordados y de testigos fiables que los prueben para encontrar un lugar seguro en el terreno de los asuntos humanos. De aquí se sigue que ninguna declaración fáctica pueda situarse más allá de toda duda – tan segura y protegida contra los ataques, como, por ejemplo, la afirmación de que dos y dos son cuatro–. *Es esta fragilidad humana la que hace el engaño tan fácil hasta cierto punto y tan tentador*. Nunca llega a entrar en conflicto con la razón porque las cosas podrían haber sido como el mentiroso asegura que son. *Las mentiras resultan a veces mucho más plausibles, mucho más atractivas a la razón, que la realidad, dado que el que miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con*

aquello para lo que no estamos preparados (Arendt, 2015, pp. 13-14; la cursiva es mía).

El texto es contundente. Y me parece que esa fragilidad en la que se sitúan los hechos humanos, y la vida humana misma, se podría relacionar con el problema de la comprensión, del modo en que es entendida por Arendt. En su texto, *Comprensión y política* afirma:

La comprensión (*understanding*), diferenciada de la información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. *Es una actividad sin final, en constante cambio y variación, por medio del cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo* (Arendt, 2002, p. 17; la cursiva es mía).

La comprensión, paradójicamente, en esa complejidad que la caracteriza como in-finita, sin final, inacabable, y que la hace extendida en el tiempo entre el nacimiento y la muerte, tendría, sin embargo, y tal vez por ello mismo, también sus límites, su propia fragilidad, que radicaría en el carácter equívoco de sus resultados por la cuantiosa variedad y diversidad de los distintos modos de estar en el mundo. Arendt nos pone, así, frente al misterio de lo insondable, una profundidad oceánica que hace emerger lo extraño en el vivir de cada cual el mundo, aquello que dilatará la comprensión pero que intentamos con fuerza comprender. Por otra parte, las reflexiones que hiciera Arendt sobre la relación entre verdad y política aportan más elementos para pensar y comprender este problema:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de *ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy*. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y *cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros*, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento) (Arendt, 2018, p. 309; la cursiva es mía).

Este fragmento abre un ámbito de asuntos extremadamente potentes para entender las posibilidades y dificultades de la vida puesta en común, de la vida política, como para acercarnos a comprender las condiciones en que nuestra existencia se realiza. Me interesan en particular las frases que he subrayado y ponerlas en relación. Pensar la vida como estar junto a otras y otros, por una parte, nos hace saber de nosotras y nosotros mismos en las diferencias en las que nos reconocemos o nos representamos como identidades. Pero también, interpretando a Arendt, pensar sería una suerte de dis-locación, un lograr otro lugar al que siento o reconozco tener, en un ejercicio de des-instalación, de des-situación, incluso de des-corporeidad en la medida que somos y habitamos un cuerpo y somos a partir de múltiples circunstancias. Tremenda y desafiante invitación arendtiana: ser y pensar dentro de mi identidad tal como en realidad no soy. Aquello que no soy,<sup>13</sup> son todas las posibilidades en que los seres humanos podemos ser, e intentar en forma radical ser y pensar desde una identidad que no soy genera una especie de vacío de ser. Tal vez esta sensación de vacío, de carácter abismal, es la que debe acompañar nuestras reflexiones al saber de sus límites, de los límites del “yo soy”. Ello no impedirá tener posicionamientos, opiniones y juicios respecto de las cosas de la vida, pero esa “mentalidad extensiva”, expresión kantiana a la que refiere Arendt, puede generar una conciencia de pluralidad en nuestra propia identidad. Incluso, tiene lugar la pregunta de ¿hasta qué punto no podría ser ese otro u otra, o algo de ese otro u otra dadas ciertas circunstancias que nos acercaran y asemejaran más, o en un mayor conocimiento de ese tú?<sup>14</sup> Una pasión de pluralidad podría llevarnos a tener un

---

<sup>13</sup> El año 2005, sin conocer esta reflexión de Arendt, escribí un texto relacionado con la comunidad de indagación en filosofía para niños, en que refería a ser lo que no somos: “Desde hace un tiempo me punza la idea de que somos lo que no somos. Somos aquello que nunca seremos, porque nuestra existencia se ha dado en un contexto específico; somos lo que no hemos podido ser (por circunstancias culturales, socioeconómicas, históricas, geográficas) o no nos hemos imaginado ser, o no hemos ensayado ser, y con el trayecto que nos ha sido posible, deseado, o inevitable. Somos un recorte en la realidad, un punto vivo en conexión con otros puntos vivos. Nuestra manera de trascender es a través de las experiencias y perspectivas que nos puedan ofrecer los demás, también a través de nuestra imaginación que se abre para acceder a esos otros mundos subjetivos. El ejercicio de ponerse en otro lugar, de situarnos en un lugar que no es el nuestro, que incluso nos puede ser muy infamiliar, es una condición para la comprensión de algo que está más allá de nosotros mismos” (Grau Duhart, 2004).

<sup>14</sup> Habría que calar en una misma, en uno mismo, en un mismo, en quien quiera, hasta qué punto existe en nosotros y nosotras algún tipo de fobia social, o alguna mínima inclinación al rechazo

corazón comprensivo, expresión de Arendt, en esa suerte de infinidad que nos habita y de la que pudiéramos tomar conciencia. No soy tú, ni ella ni él, pero hago admisible ese otro lugar e intento pensarlo y sentirlo desde el mío propio (como si existiera ese lugar propio), desde una exigencia imaginativa, de imaginarme cómo sentiría y pensaría en el lugar de los otros. Una suerte de imaginación política para poder estar en la polis con legitimidad y validez desde mi limitada e ilimitada condición humana y poder cuidar del mundo común.

Cito ahora, para cerrar, un fragmento de su libro *Comprensión y política* que podría contribuir a tener la experiencia de una especie de reparación de lo vivido en su violenta baja:

La comprensión, [...] no tiene fin y, por tanto, no produce resultados ciertos: es el modo específicamente humano de vivir, porque *cada individuo singular, necesita reconciliarse con un mundo en el que ha nacido como un extraño y en el que, en la medida de su específica unidad, siempre permanecerá como un extraño.* La comprensión comienza en el nacimiento y acaba con la muerte. En la medida que la aparición de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no supone perdonar nada, sino *reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles* (Arendt, 2002, p. 17-18; la cursiva es mía).

En esa lucidez de Arendt sobre las posibilidades y los límites de la comprensión –en su condición frágil y extendida en el tiempo hasta la muerte– a la que ya hicimos anteriormente referencia, y en esa su pulsión de comprender, Hannah me contagia en lo que yo quisiera comprender respecto del “caso” concreto de “las tesis”.<sup>15</sup>

He tomado de Arendt esa inspiración para esta escritura: cómo comprender lo vivido, cómo darle lugar a la palabra que comprenda lo sucedido, cómo expresar lo acontecido en una palabra pública, cómo hacer para constituir lo vivenciado en una experiencia propiamente tal.<sup>16</sup> La demora en hacerlo a través de la escritura –pese a

---

reactivo ante quien piensa de distinta manera, que actúa de una manera que no sería la propia, en el ejercicio de dar forma a su lugar en el mundo. Me viene a la mente la figura del Chacal de Nahuelto, immortalizado en el film de Miguel Litín. Tal vez instalados en esta perspectiva podríamos estar más atentos a las pluralidades en las formas de pensar, sus diferencias, y hacer del juicio algo distinto al enjuiciamiento.

<sup>15</sup> Este caso afectó profundamente en lo personal, como también a los dos estudiantes y a las otras dos colegas implicadas. Asimismo, a la comunidad académica de la Universidad de Chile y a muchas personas de dentro y fuera de los espacios académicos.

<sup>16</sup> Comprender lo vivido, elaborarlo a través de la palabra, de la escritura, se constituye en una voluntad política, desde mi trayectoria larga como defensora de los estudios feministas, de la perspectiva crítica de género, de los derechos de las mujeres y de niñas y niños y adolescentes, de la disidencia de género

borroneos, apuntes y notas-, ha pesado durante más de un año, en primer término, en ese silencio personal.<sup>17</sup> Se han implicado en tal silencio emociones como miedo ante las amenazas, vergüenza ante la total exposición, condena y escarnio públicos; desazón, rabia, decepción, desencanto institucional; sentimientos de vacío, soledad; también inmensa gratitud hacia las voces que se expresaron públicamente o comunicadas solidariamente en lo personal. Por qué tanto silencio desde el pensamiento crítico, por qué tanta inacción discursiva en la academia, y cuando la hubo, por qué fue tan guardada o reservada en los límites institucionales.<sup>18</sup> Refiero, en primer término a la clausura de mi propia palabra, su cierre, que pende de la más completa exposición, de la violencia padecida, de la vergüenza desencadenada por la acusación en la plaza pública sin contrapeso.<sup>19</sup> Esa “palabra publicada” por nombrarla de alguna manera, es la perversión distorsionada de la palabra pública a la que refiere Hannah Arendt. Esa palabra circulante en las redes sociales –medios

---

y sexualidad, de la diversidad y pluralidad. Voluntad imprescindible de ser activada, interrumpiendo el curso del no decir, de quien no ha emitido discurso.

<sup>17</sup> Inserto dos de algunos apuntes del año 2023: “Un foso pestilente da que hablar. Aunque las palabras, ellas mismas, quedan amenazadas en ese hedor que las nubla. Confusas, casi ausentes, privadas de su poder de nombrar. Sin embargo, en ese socavón un cúmulo de palabras se aloja, contagiadas ya por esa oscuridad repugnante, son parte de él. Lugar crepitante que desprende vahos y que reclama ser alimentado permanentemente por activos deshechos en putrefacción, que todavía conservan un tiempo inmemorial de violencias mortíferas. Una violencia desatada prima en ese hoyo que tiene la profundidad del abismo de lo que no podemos asimilar. Hay quienes se espejean acercándose a ese agujero, se llegan a reconocer en el vapor ácido y cruel que deshace hasta los huesos ajenos. Qué huellas de aquello podemos encontrar en cada quien, en un nosotros arcaico o presente. Por qué llegar a preferir esa depresión del terreno, o equivocar el camino, a riesgo de perder esperanza y promesa [...]”. “Hay algunas luces prendidas en las casas del frente. Yo prendo todas las luces y empiezo a escribir sobre este extraño episodio que ha interrumpido mi vida, sus deseos, sus nuevos propósitos y que albergó por un tiempo algo convertido en roca que ha pesado en mi pecho, deteniendo el aliento, entrecortándolo. Aparecen nuevos gestos que no tenía, como rascarme con las uñas las piernas o los brazos, especialmente las costuras de la ropa, y la necesidad de fumar que va contra mi deseo de respirar mejor, cigarrillos que por muchos años no tenía en la boca. Rascarme puede ser porque las uñas necesitan afilarse o gastarse, como hacen los animales, o que como humana contemporánea que soy los dedos me reclaman usarlos en el computador que está dormido para la escritura. ‘Lo que está siendo no puede estar pasando’, era mi profunda sensación en esa doble costura de sueño y realidad. Cómo alejar lo que se imponía como lo real, cómo desabrochar su dureza” (Grau Duhart, texto inédito).

<sup>18</sup> Como ya fue señalado en la nota 10, posteriormente al conocimiento del informe de la comisión formada por la rectora para la consideración de la “pertinencia ética y formativa de las tesis”, un conjunto de 50 académicos y académicas se pronunciaron sobre sus resultados. Este pronunciamiento no alcanzó el rango de acción pública y se mantuvo en cautelosa reserva con el carácter de carta privada a la rectora y al vicerrector académico, quien presidiera la comisión.

<sup>19</sup> En el frontis de la Casa Central de la Universidad de Chile aparece mi nombre junto al del estudiante tesista cuya tesis he dirigido, como “promotores de la pedofilia”.

materiales para el eventual ejercicio de nuevas violencias con fines delimitados y con las justificaciones más inauditas- no acompañada por el pensamiento, puede llegar a poner en riesgo el tejido de comunidades o debilitar los ordenamientos internos de los espacios institucionales al afirmar violentamente una supuesta verdad, distante de cualquier comprensión más compleja de hechos o acontecimientos.

Del texto anterior citado, me detengo en lo que pueda significar comprender los actos totalitarios, que, como dice Arendt no significaría perdonar nada, “sino reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles” (Arendt, 2002, p. 18). La idea de reconciliación no es con los sujetos de acciones totalitarias o viles, sino con esa enorme, extensiva e imprevisible manera de ser en el mundo que podemos tener los seres humanos y que da lugar a distintos hechos y acciones en la vida social y en la vida política, algunas de esas acciones, para nuestra desgracia, deleznales. Idealistas ingenuos seríamos, desencarnados seríamos sin ese saber de qué en este mundo están de manera siempre presente esos modos cerrados de existir, no abiertos a hacer de este mundo un mundo común. La apertura en esa voluntad por lo común, aun sabiendo de la tremenda dificultad de lo común, hace también posible que nuestros quiebres políticos, institucionales, comunitarios y personales sean reparables y podamos articular nuevas acciones.

Y para Arendt, recordemos:

La comprensión [...] no significa negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente el fardo que los acontecimientos han colocado sobre nosotros –ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera-. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad –cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta (Arendt, 1998, p.8).

La comprensión, que no tiene final, es poder enfrentar la realidad que nos ha tocado vivir reconciliándonos con un mundo que nos desafía permanentemente a comprender y actuar.

## **Colofón**

No se ha tratado en este texto de hacer un relato extendido de los hechos y su afectación personal, que puede también llegar a tener su propia forma en otra escritura, sino de darle sitio –no a lo inexplicable, dado que tampoco se trata de ello– a esa dimensión que tiene la vida humana que puede traer y atraer la violencia y devenir en modos del horror aunque sea en su evocación.<sup>20</sup>

La luz focalizada, que se desplazaba de los sujetos acusados a la institución, de la institución expuesta públicamente a los sujetos, no propició un espacio de comprensión, de una mayor distancia en la lectura de las tesis, de los hechos desde claves no prejuiciadas. Se estaba bajo una luz aplastante, abrumadora, no iluminista, que dificultaba hacer los distinguos necesarios para una mejor comprensión de los hechos desencadenados por dos trabajos académicos que fueron acogidos por sus profesoras como expresión de un pensamiento crítico que intentaba poner en el lenguaje distinciones y análisis que se arriesgaban en una perspectiva que tocaba un límite, el del tabú social de la sexualidad, tabú aun hoy presente. Ya se estaba en la escena del (pre)juicio público condenatorio masivo, del que hacían eco los medios de comunicación de masas, y vimos a la institución resguardarse de tal veredicto en lo que pudiera exponerla, respondiendo institucionalmente encargando a una comisión de académicas/os de distintas Facultades de la universidad un informe y conclusiones sobre la “pertinencia ética y formativa de las tesis” de carácter plausible ante el gobierno, el poder político mercurial,<sup>21</sup> los poderes empresariales mediáticos, los sectores conservadores y la desconcertada comunidad universitaria como también la sociedad. Y aunque los trabajos se hubieran hecho respetando derechos fundamentales de la niñez y adolescencia hasta eso quedó cuestionado, de

---

<sup>20</sup> La autora de este texto recibió el siguiente mensaje en su correo institucional, entre otros el peor de todos, que produjo efectos físicos y psicológicos de envergadura: “Hay 20 fusileros listos a ajusticiar a todos los enemigos de la Patria y tú estás entre los enemigos de la Patria/ mataremos a todos los perversos, y zurdos de la Élite nacional. Si es necesario daremos la vida en esto y con respecto a esto a ti Olga antes de matarte sadiquearemos contigo, lo que le hicieron a Natino, Parada serán caricias comparado con lo que te haremos a ti Perra de Mierda, será maravilloso ver correr por la hoja de nuestros corvos brillantes y acerados, vas a morir de la peor forma Maldita perra culiá Olga después de torturarte hasta que nos cansemos, no sacas nada con llamar a la PDI porque hoy estamos aquí, en una hora estamos en otro lugar de Chile/ si crees que esto es solo una amenaza espera unos días más maraca conchadetumadre, buen viaje al infierno perra conchadetumadre, no hay ninguna manera de escapar de nosotros”.

<sup>21</sup> “El Mercurio” es el diario de las elites económicas y políticas de la derecha tradicional, de gran influencia en el país.

un modo más soslayado en el informe de la comisión de expertos, pero dicho explícitamente por el diario “El Mercurio” en su bajada de la noticia en que se da a conocer públicamente el informe.

Para la mejor comprensión del fenómeno de la “palabra truncada” en el caso expuesto, es importante tener en cuenta los varios asuntos que se venían gestando a modo de contexto político local en un período de 3 años que enumero a pie de página.<sup>22</sup>

También conviene señalar un hecho, aunque más tangencial, respecto de los efectos inhibidores que produce en el lenguaje el cuestionamiento y ataque a los estudios de género de nuestro medio académico. Después del rotundo rechazo, el 14 de septiembre del año 2022, a la propuesta de una Nueva Constitución –documento elaborado por la Convención Constitucional donde las demandas del mundo feminista se expresaron claramente–, golpe que se sintió muy duro para las propuestas transformadoras, se dio un fenómeno curioso: los discursos, tanto en la academia como en el espacio público, empezaron a tomar la forma habitual políticamente correcta referida a las personas destinatarias de los discursos, los y

---

<sup>22</sup> Enumero: el plebiscito nacional del 25 de octubre del año 2020, que de manera rotunda dio inicio al proceso de creación de una nueva Constitución, generó gran malestar en la derecha política -especialmente en quienes querían conservar la Constitución del año 1980 escrita durante la dictadura cívico-militar-, proceso de elaboración que se llevó a cabo durante los años 2021, 2022, y luego en el 2023; la preparación de las distintas actividades de conmemoración a 50 años del bombardeo de La Moneda y la muerte del Presidente Salvador Allende, que ya empezaban a organizarse en el año 2022; el anuncio por parte del Presidente Boric, en su primera cuenta pública en junio del año 2022, de ingresar un proyecto para que Chile tenga una Política Nacional de Educación Sexual Integral (ESI) para todos los niveles de enseñanza”, un ‘tema sensible’ e inadmisibles para amplios sectores conservadores que suscitó polémica; el recuerdo todavía vivo de la revuelta feminista del año 2018 con un gobierno que se declaró social en sus inicios feminista; la evocación persistente desde el año 2019 del estallido social en los análisis políticos, económicos y culturales y en publicaciones varias derivadas de ese acontecimiento; la postulación de estudiantes en enero del 2023 a las universidades con posterioridad al proceso de la prueba de selección académica, periodo de fuerte competencia entre las universidades. Finalmente, hago nuevamente mención al oficio de diputados de la derecha más dura en el año 2020, en que se pide a universidades públicas, entre ellas la Universidad de Chile, dar información sobre los estudios de género, las líneas de investigación que se realizan, quiénes conforman los cuerpos docentes, cuántos recursos se destinan a los estudios de género, considerados por el pensamiento más conservador y de ultraderecha como “ideología de género”. Este último hecho, especialmente, pone en evidencia que estamos frente a operaciones de vigilancia, control y ataque de los sectores de poder sobre las instituciones académicas laicas, públicas y de ejercicio del libre pensamiento; de cara a la inhibición de la palabra, la censura y autocensura de quienes hacen parte de la institución acosada por el régimen de control solapado que busca y hurta para encontrar figuras y figuraciones, temáticas, problemas, modos de pensarlos, para atacar, dejando en completa exposición a quienes son atacados/as.

las... y la expresión “les” que había ganado terreno, empezó a ser omitida, salvo por quienes rescatan un valor en esa forma lingüística, en tensión con quienes la consideran problemática. Pongo esto como un síntoma que se ha dado en el lenguaje, el que se había abierto para nombrar la disidencia respecto de los esquemas dicotómicos y binarios de género y de sexualidad haciéndolo de manera más radical contra un modo de pensar que se cierra a reconocer el amplio espectro en que se da la experiencia humana encarnada y situada. No es un asunto banal, o una “lesera” como han sido nombradas las cuestiones identitarias ahora último y desde hace un tiempo atrás. Aludo a esto para referir a la importancia y significación del lenguaje en el que habitamos cotidianamente y lo que se juega en él.

Para insistir en ello, desde otro costado, quisiera referirme al lenguaje violento del discurso misógino, racista, clasista, homofóbico, presente en la actualidad en diferentes países, que hacen retornar discursos, palabras, imágenes, diversas representaciones mentales de odio, de destrucción que conllevan un tipo de voluntad de exterminio. En nuevas velocidades, las que permite la virtualidad de las comunicaciones, retorna un lenguaje de deseo de supresión de ideas y personas, propias de un pensamiento de clausura y de potencial aniquilación. Amenazas, que pueden quedar en meras palabras, buscan generar miedo y parálisis, silencio, pasividad reactiva, aislamiento, debilitamiento de alianzas y complicidades políticas. Detrás de esas palabras hay un poder político, económico, cultural que las anima, las produce y reproduce, las hace circular, y que pueden llegar a configurar una mirada particular sobre hechos sociales y culturales. Un miedo también las habita, un temor a posibles y múltiples desestabilizaciones de tales poderes.

En un estudio del año 2022 de Panchiba Barrientos, doctora en filosofía por la Universidad de Chile, titulado *Articulaciones antiderechos. Violencias, discursos de odio y fundamentalismos, una aproximación sobre su impacto en el Chile actual*, la autora afirma que aparecen ya definidos elementos del escenario que se ha ido y se irá configurando en Chile con más crudeza gradualmente, en la disputa política, como asimismo en otros países.

Posicionarse frente a los discursos antiderechos es un gesto marcado por lo múltiple, para el cual no es posible únicamente ensayar caminos rectos. Así, a la hora de enfrentarnos a lo político y pensar su complejidad, debemos mirar

siempre en muchas direcciones, asumiendo con ello que en nuestras acciones y prácticas se juegan, al mismo tiempo, reflexiones sobre lo nuevo, sobre los caminos que avanzamos y sobre rutas ya trazadas (Barrientos, 2022, p. 31).

Arendt nos ha dejado una crucial perspectiva para intentar comprender el fenómeno del totalitarismo en su originalidad horrible, “no porque una nueva «idea» ha irrumpido en el mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; ha hecho estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios para los juicios morales” (Arendt, 2002, p. 19). Podemos tal vez encontrar aquí una clave para comprender el fenómeno de la “palabra truncada” en el caso que he presentado, en que se produjo una suerte de perplejidad y olvido ante el hecho de que, como dice Arendt:

[...] las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre (Arendt, 1998, p. 368).

## **Bibliografía**

Arendt, H. (1998). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Taurus.

Arendt, H. (2009). *La Condición Humana*. Paidós.

Arendt, H. (2002). Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión). *Daimon. Revista de Filosofía*, 26, pp.17-30.

<https://revistas.um.es/daimon/article/view/12041>.

Arendt, H. (2015). Mentira y política. En *Crisis de la República*. Trotta.

Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.

Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales.

Arendt, H. (2018). Verdad y política. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Colección Clásicos Universales de Formación Política Ciudadana.

Barrientos, P. (2022). *Articulaciones antiderechos. Violencias, discursos de odio y fundamentalismos, una aproximación sobre su impacto en el Chile actual*. Fondo Alquimia.

**Olga Grau Duhart**

El arrojó de una perla barroca. Acerca de una forma particular de voluntad de exterminio.

Grau Duhart, O. (2004). De tablas rasas a sujetos encarnados. *Revista Sul-Americana de Filosofía e Educação (RESAFE)*, (3).  
<https://doi.org/10.26512/resafe.v0i3.4031>.

Largo, E. (2014). *Calles caminadas. Anverso y reverso*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

Ley 21.030 de 2017. Regula la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales. 23 de septiembre 2017. Boletín n° 9895-11.  
<https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1108237>.

Oficio N° 76051 de 2021 [Cámara de Diputados de Chile]. Inc.: solicitud. De los señores Cristóbal Urruticoechea Ríos y Harry Jürgensen Rundshagen. 20 de octubre de 2021.



## **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.

## **Pensar los nudos de las memorias y violencias en Chile Escenas de la Cueca Sola<sup>1</sup>**

Thinking the knots of memory and violence in Chile. Scenes from Cueca Sola

**Rosario Fernández Ossandón**

*Universidad de Chile<sup>2</sup>*

### **Cómo citar este artículo:**

Fernández Ossandón, Rosario (2024). Pensar los nudos de las memorias y violencias en Chile. Escenas de la Cueca Sola. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, n° 3, 79-98.

Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

### **RESUMEN**

Nos proponemos pensar en los nudos de las memorias y violencias a partir de escenas de la Cueca Sola, una danza que surge como forma de protesta política de familiares de detenidos y desaparecidos de la dictadura cívico-militar en Chile entre 1973 y 1988. En *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista* (1986), Julieta Kirkwood señala que los nudos dan cuenta de los des-encuentros, de aquello que nos acerca y separa entre feministas, y que, por tanto, tienen el potencial de trabajar las diferencias constitutivas de nuestra realidad y nos permite construirnos mundos. “Los “nudos” se pueden deshacer siguiendo la inversa trayectoria,

---

<sup>1</sup> Quisiera especialmente agradecer a la profesora María José López no sólo por su cuidadosa lectura de este texto sino también por sus acertados comentarios y su invitación a pensar la noción de acción (*praxis*) en los trabajos de Arendt y Butler.

<sup>2</sup> Doctora en Sociología (Goldsmiths, Universidad de Londres), Profesora del Departamento de Filosofía y Coordinadora del Grupo de Estudio Interdisciplinar en Filosofía y Danza de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Encargada del Área de Género de NIUMAP-Universidad de Santiago de Chile y Coordinadora del GT Clacso Red de Género, Feminismos y Memorias de América Latina y el Caribe. Sus líneas de investigación son género y teoría feminista; afectos y emociones; cuidados; intimidad y política: trabajo doméstico; metodologías cualitativas; archivos; y filosofía y pensamiento latinoamericano y chileno. Entre sus últimas publicaciones está el libro *El pensamiento de Julieta Kirkwood* (2023, en: Colección Cuadernos Pensadoras Feministas Latinoamericanas, Universidad Nacional Autónoma de México); el capítulo de libro “Ruinas y minerales: Danzar desde los huesos para el derrumbe” (2023, en Márquez, F. Y Kingman, E., *Ruinas en Latinoamérica: Bogotá, Quito, Santiago*. Editorial UAH); y junto a Carol Chan “Compañerismo”: Care and power in affective labor relations (2022, *Critical Sociology* 49(4-5), 707-723).

cuidadosamente, con un compromiso de dedos, uñas o lo que se prefiera, con el "hilo" que hay detrás, para detectar su tamaño y su sentido; o bien, los nudos se pueden cortar con prisas de cuchillos o de espadas (tal como Alejandro hiciera con el nudo gordiano), para ganarse por completo y de inmediato el imperio de las cosas en disputa" (Kirkwood, 1986, p. 8). Por tanto, el uso de nudos en este texto refiere a pensar la relación entre memorias y violencias como una no resuelta, sino como una apertura en potencia crítica. El texto no intenta ser una revisión sobre las formas en que la danza representa hechos traumáticos, sino entenderla como una acción política que cuenta una historia, la del desaparecido y la de otras víctimas de violencias en Chile y América Latina, a través de un conjunto de gestos (Bardet 2012, 2018) donde cuerpo y coreografía configuran una forma narrativa. Para ello, tomaremos algunos elementos del trabajo de Hannah Arendt en *La Condición Humana*, y las reflexiones de Fina Birulés, Julia Kristeva, Judith Butler y otros, a propósito de contar historias y del lugar de las artes dramáticas en vincular memoria y política. A su vez, esperamos aportar una sensibilidad feminista para hacer preguntas respecto al lugar del dolor y el duelo como afectos íntimos y públicos.

PALABRAS CLAVE: memoria, violencia, danza, filosofía

#### ABSTRACT

We propose to think about the knots of memory and violence from scenes of the Cueca Sola, a dance that emerged as a form of political protest by relatives of prisoners and disappeared during the civil-military dictatorship in Chile between 1973 and 1988. *Being political in Chile. The knots of feminist wisdom* (1984), Julieta Kirkwood points out that the knots give an account of the dis-encounters, of what brings us closer and what separates us among feminists, and that they therefore have the potential to work out the constitutive differences of our reality and allow us to build worlds for ourselves. "Knots can be undone by following the reverse trajectory, carefully, with the engagement of fingers, nails, or whatever one prefers, with the "thread" behind, to discover its size and meaning; or knots can be cut with knife or sword haste (as Alexander did with the Gordian knot) to gain fully and immediately the realm of the things in dispute" (Kirkwood, 1986, p. 8). Thus, the use of knots in this text refers to thinking about the relationship between memory and violence as an unresolved one, but as an opening of critical potential. The text does not intend to be a review of how dance represents traumatic events, but to understand it as a political action that tells a story, that of the disappeared and other victims of violence in Chile and Latin America, through a series of gestures (Bardet, 2012, 2018) in which body and choreography configure a narrative form. To do this, we will take some elements from the work of Hannah Arendt in *The Human Condition* and the reflections of Fina Birulés, Julia Kristeva, Judith Butler, and others on storytelling and the place of the dramatic arts in linking memory and politics. At the same time, we hope to bring a feminist sensibility to the question of the place of pain and grief as intimate and public affects.

KEY WORDS: memory, violence, dance, philosophy

## La natalidad y la aparición

*[...] la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad [...] el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo no solo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. [...] un elemento de acción y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas [...] la natalidad y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico.*

Hannah Arendt, *La condición Humana* ([1958] 2023, p. 28)

Hannah Arendt define tres actividades fundamentales de la *vita activa*: la labor, ligada a la reproducción de la vida misma; el trabajo, vinculado a la producción de la mundanidad; y la acción, donde ocurre la relación *entre* humanos en pluralidad. Comprendemos que hoy la división entre estas actividades es confusa e invita a mantener una mirada crítica. A su vez, la natalidad junto con la mortalidad son las condiciones generales de la condición humana, lo que devela el carácter condicionado de los humanos, es decir, “los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados” (Arendt, 2023, p. 29) aunque la natalidad y la mortalidad “nunca puedan «explicar» lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (ídem, p. 30). Ahora, la natalidad está –especialmente vinculada con la acción y la política:

La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar –prever y contar con– el constante aflujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. Sin embargo, de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo solo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico (ídem, p. 28).

La pluralidad y la aparición son, a su vez, condición de la acción. La pluralidad refiere a que “todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por lo tanto nadie es igual a cualquier otro haya vivido, viva o vivirá” (ídem); y la aparición en el espacio público

dice relación con “la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad” (ídem, p. 58-59). Éstas, a su vez, están ligadas a la polis. Arendt sigue a Aristóteles para entender a esta última como el lugar de los asuntos humanos y de la acción:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (ídem, p. 40-41).

Acción y discurso están condicionados por la pluralidad en tanto con ellos “nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestro original apariencia física” (ídem, p. 157). Para nuestra autora:

Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegado y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción (ídem).

Pero, e inspirándose en Aristóteles, Arendt comprende que la acción no es el inicio de algo, sino que es parte de lo humano, es decir, los humanos somos “principiante(s) por (nosotros) mismos” (ídem). La acción, así entendida, tiene su propio fin, es fin en sí misma.

Conceptualizada dentro de la noción de *energeia* (actuality) por Aristóteles, la *praxis* incluye actividades que no están orientadas hacia una meta específica (*ateleis*) y no dejan atrás obra creada (*par'autas ergo*), sino que se agotan dentro de una acción que en sí misma está llena de significado (Kristeva 2001, p. 14).

Por su parte, el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y únicos entre iguales. Retomaremos la importancia del discurso más adelante para comentar sobre la memoria, y, por ahora, diremos de la acción y el discurso que en tanto “el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?»” (Arendt, 2023, p. 158).

Así, el discurso le otorga a la acción su carácter revelador y su sujeto pues “aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, solo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica

como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer” (ídem). Estas condiciones nos permiten pensar en la acción como la actividad política. Su carácter relacional, *entre* seres humanos, es lo que permite la política, y cuando el “*entre*” desaparece, cae con ello la pluralidad. Además de la pluralidad, necesitamos la libertad y la igualdad: libertad de movimiento y de creación –un elemento inherente a los seres humanos–, y la igualdad como condición creada en el pacto político para la relación *entre* los seres humanos. La aparición, entonces, de seres humanos permite que cada uno ocupe su propia ubicación espacial y temporal.

Este espacio y tiempo de la acción y el discurso dicen relación con lo que Arendt denomina “trama de relaciones humanas” (Arendt, 2023, p. 162), un intermediario donde surgen los “mundanos intereses humanos” (ídem); que existe en tanto hay hombres que vivan juntos y donde la pregunta sobre el “quien” ocurre y toma contacto con las otras vidas. “Debido a esta ya existente trama de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones” (ídem), la acción también produce historias. Éstas “resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es un autor o productor” (ídem), es decir, hacen de la *polis* “una especie de recuerdo organizado” compartido (ídem, p.174). Para la autora, “la esfera política surge de actuar juntos, de «compartir palabras y actos»” (ídem). La *polis* surge de esta acción política donde los participantes encuentran su ubicación y entran al “espacio de la aparición (...) el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí” (ídem, p. 175). Ahora, esto no es asunto sólo de los vivos y surge la pregunta por la permanencia. Nos detendremos en dos mecanismos importantes para la autora que contribuyen a mantener a la *polis* como comunidad de recuerdo organizado: el poder, como potencial de la aparición en el espacio público en tanto los seres actúan en conjunto; y la historia, en tanto, elaboración de narraciones y de prácticas de producción de memorias.

El poder en Arendt se vincula con el carácter emergente y potencial de la esfera pública. No es algo que se pueda almacenar y mantener, como es el caso de la violencia, pues “solo existe en su realidad” (Arendt, 2023, p. 176). Así, el “poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado” (ídem), donde “los actos no se

usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (ídem). Para nuestra autora, poder es potencial:

La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latino *potencia* [...] indica su carácter «potencial». Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza [...] el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan (Arendt, 2023, p. 176).

A su vez, el poder se vincula con la memoria en tanto que éste:

preserva a la esfera pública y al espacio de la aparición, y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de última *raison d'être* (Arendt, 2023, p. 180).

Así, el poder como potencia se genera en la esfera pública de aparición donde los asuntos humanos, esto es la acción y el discurso, “poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria” (Arendt, 2023, p. 183). A continuación, veremos el lugar de la memoria y el de narrar historias, para pensarlo respecto al lugar de la *praxis* en el arte dramático, y así luego preguntarnos ¿qué lugar ocupa la danza en el contar historias en la política? y ¿cómo participa de los nudos de la memoria y la violencia?

### Contar historias y el arte dramático

Aleándonos de una herencia de la historia como movimiento lineal, teleológico y metafísico, la acción genera las condiciones para la memoria y la historia. Para nuestra autora la historia se compone por acontecimientos que aparecen como episodios singulares que interrumpen la vida cotidiana para dar apertura a lo nuevo. Es en el contar historias, el narrar, lo que nos permite estabilizar cierta permanencia en el mundo. En palabras de Fina Birulés:

[...] imita la imprevisibilidad de la condición humana, reproduce poéticamente la contingencia sin cancelarla. Así, Arendt insiste en el carácter unificador de la narración: en el relato damos sentido a lo heterogéneo –acciones, pasiones, circunstancias, golpes de fortuna– pero sin anularlo o definirlo (2007, p. 179).

Contar historias da significado a las acciones humanas “a través del entretejimiento de la trama en un relato” (Iñigo, 2018, p. 175). No es una explicación, descripción de hechos o una racionalidad de los sucesos históricos, ni tampoco es personal. Más bien, permite la posibilidad de que surja la imaginación, una que, a su vez, actualiza

la pluralidad, es decir, hace que aparezcan los distintos puntos de vistas de los seres humanos, develando su profundo carácter intersubjetivo y abierto. Las historias son artificios humanos que nos sirven para relatar la acción y no son los actores sino los narradores los que relatan esa historia. Contar historias no es una recuperación del pasado, sino una forma de dar sentido tomando distancia para reconciliar en la medida en que intentamos entender. Es un trabajo de y para el presente, una forma de producción de mundo y, por tanto, una forma de hacer política, es decir, una acción política. De acuerdo a Julia Kristeva, “[...] actuar, ver, recordar, completar la memoria a través de la narrativa: ese parece ser el camino real hacia la revelación del quién que constituye, en Arendt, una narración verdaderamente política” (2002, p. 19, traducción propia). Incluso, respecto a la aparición, Arendt dirá que:

[...] las mayores fuerzas de la vida íntima –las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos– llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública. La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y por lo general en la transposición artística de las experiencias individuales (2023, p. 59).

Afectos como el dolor o el duelo tendrían una aparición pública a través de la narración. La narración no adquiere sentido por su coherencia sino por su capacidad de remembranza –propia de la poética– una actividad que nos permite intentar cierta permanencia. Kristeva nos señala que:

[...] la posibilidad de representar el nacimiento y la muerte, de concebirlas en el tiempo y explicarlos a los demás –es decir, la posibilidad de narrar– fundamenta la vida humana en lo que le es específico, en lo que no es animal en ella, no fisiológico. Mientras evoca implícitamente a Nietzsche, quien ve «la voluntad de poder» como un deseo normal en la vida, y también invoca implícitamente a Heidegger, quien orienta el biologismo de Nietzsche hacia la «serenidad» de la expresión poética, Arendt rehabilita la praxis de la narrativa. Desafiando la lejanía de la obra poética, sólo la acción como narración, y la narración como acción, puede realizar la vida en términos de lo que hay de «específicamente humano» en ella. Este concepto, cuya procedencia aristotélica es obvia, vincula los destinos de la vida, la narrativa y la política: la narrativa condiciona la duración y la inmortalidad de la obra de arte; pero también acompaña, como narrativa histórica, la vida de las urnas, convirtiéndola en una vida política, en el mejor sentido de la palabra (una que, desde los griegos, ha estado amenazada) (2001, p. 8).

Arendt, inspirada en la noción de *praxis* de Aristóteles<sup>3</sup> –entendida como única acción cuyo sentido está en el hacer mismo– y en sus reflexiones sobre la *mímesis*, comprenderá que ésta última no responde a una mera repetición, sino que es una acción en sí misma donde acto y discurso se “reifican” (2023, p. 165). Así, la imitación no es un gesto aislado o un espejo sino una acción que permiten que los humanos y sus historias aparezcan y permanezcan. Aristóteles estudiando la tragedia dirá que ésta es:

[...] (la) reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas, grandiosas, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; imitación de varones en acción, no simple recitado; e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza (1946, p. 8-9).

Es decir, en el drama, Aristóteles encontrará la *mímesis praxeos*, “algo más otra vez” (Kristeva, 2001, p. 20). Arendt sigue esta línea argumentando que:

[...] la imitación o *mimēsis*, que, según Aristóteles, prevalece en todas las artes, aunque únicamente es apropiada de verdad al *drama*, cuyo mismo nombre (del griego *dran*, «actuar») indica que la interpretación de una obra es una imitación de actuar. Sin embargo, el elemento imitativo no solo se basa en el arte del actor, sino también, como señala Aristóteles, en el hacer o escribir la obra, al menos en la medida en que el drama cobra plena vida solo cuando se interpreta en el teatro. Únicamente los actores y recitadores que re-interpretan el argumento de la obra son capaces de transmitir el pleno significado, no tanto de la historia en sí como de los «héroes» que se revelan en ella. En términos de la tragedia griega, esto significaba que la historia y su universal significado lo revelaba el coro, que no imita y cuyos comentarios son pura poesía, mientras que las identidades intangibles de los agentes de la historia, puesto que escapan a toda generalización y por lo tanto a toda reificación, solo pueden transmitirse mediante una imitación de su actuación. Este es también el motivo de que el teatro sea el arte político por excelencia; sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo tema es el hombre en su relación con los demás (2023, p. 165-166).

Acción y *mímesis* se producen en la tragedia en tanto acción de las acciones humanas. Quisiéramos en este escrito preguntarnos por el lugar de la danza como poética narrativa. ¿La danza es como la tragedia? ¿Podrá la danza, en tanto movimiento efímero corporal que lidia con los pesos de la gravedad, convertirse en una acción política? ¿Puede hacer aparecer el dolor y el duelo en lo público? Sabemos que para Arendt el discurso y la acción son fundamentales para construir

---

<sup>3</sup> “La finalidad de las acciones se produce según la ocasión y, por tanto, lo voluntario o involuntario hay que calificarlo como tal en el momento en que se realiza” (Aristóteles, 2005, libro III, p. 95).

el mundo, en tanto nos permiten responder a la pregunta ética *¿quién eres tú?* Entonces, ¿puede un cuerpo hablar a través del movimiento, hacer/contar historias y permitir que aparezca el *tú* desaparecido? A continuación, realizamos una propuesta interpretativa sobre la danza como el juego de los pesos corporales en un campo gravitacional que ligaremos con la idea de performance en Butler, con el fin de encontrar un diálogo entre Arendt y Butler a partir de la noción de poder, para posteriormente hacer un análisis de la Cueca Sola.

### **Danza y memorias**

En la tradición filosófica –desde Paul Valéry, Friedrich Nietzsche hasta Alain Badiou– ha habido una comprensión de la danza construida desde la mirada de un espectador asombrado que idealiza el movimiento estilizado, perpetuo y ligero de el/la bailarín/a y que se pregunta sobre su relación con el pensamiento. En *Filosofía de la danza*, Valéry ([1936] 2016) pensó la danza como un arte deducido de la vida misma, eso sí, una vida alejada de lo práctico, ordinario e útil ofreciéndonos la ligereza y belleza (de la bailarina) en tanto formas elevadas de la vida. El riesgo de esta y otras lecturas es la idealización, romantización y abstracción de la danza, desconectándola de la experiencia cotidiana y de la acción humana, es decir, de su condicionalidad espacio-temporal. André Lepecki (2008) ofrece una mirada que complejiza esta trayectoria del pensamiento de la ligereza al pensar la danza y su relación con la modernidad. La danza no estaría exenta de las exigencias de la vida práctica y del imperativo cinético, es decir, de las demandas del movimiento constante y productivo, donde los sujetos son definidos en tanto agentes voluntaristas, autosuficientes y flexibles. El proyecto moderno le exige a la danza la ejecución de una “imparable motilidad” (Lepecki, 2008, p.16).

Considerando tanto la crítica a la concepción de la danza como ligereza y comprendiendo la relación de la danza con el mundo, el pensamiento crítico contemporáneo intentará ir más allá de una mirada sustancialista, representacional o instrumental tanto sobre el cuerpo como sobre la danza. Serán los gestos, las sensaciones y los estilos de una corporeidad relacional (Ginot, 2014) los que tomará el centro de la atención para indagar en cómo la danza nos brinda otras formas de

estar en el mundo (Bardet, 2018; Bernard, 2001) en tanto intensificación de la experiencia corporal (Nancy, 2003). En esa intensificación, la danza puede entenderse como la toma de conciencia de la gravedad del cuerpo. El cuerpo es para Nancy lo que expone el sentido y la existencia de estar en el mundo y la gravedad de la existencia: “El cuerpo es la gravedad. Las leyes de la gravitación conciernen a los cuerpos en el espacio” (2003, p. 11). Como señala Bardet, danza es “la experiencia sensible de la gravedad” (2012, p. 52).

Pensada así, como una acción desde y en el mundo, es decir, como el movimiento de los pesos en relación con estar (gravitacionalmente) en el mundo, la danza, interpretamos, también participa como fuerza de creación (natalidad), que actualiza la pluralidad y narra una historia intersubjetiva. ¿Cómo puede la danza “hablarnos” sin palabras, sino a través de actos y gestos corporales? Proponemos, desde una lectura arendtiana, pensar a la danza como una acción política al movilizar los pesos y las posibilidades de aparición.

Para ello, retomemos las nociones de acción y poder en Arendt para ponerlas en diálogo con los trabajos de Judith Butler sobre poder y performance. Argumentamos más arriba que en Arendt la acción refiere a la noción de *praxis*, es decir, un acto que tiene un fin en sí mismo. Para la autora, la acción está íntimamente ligada a la noción de poder en tanto potencial mientras discurso y acto no se hayan separado, es decir, donde no hay violencia. Para nuestra autora, la acción es un potencial que tiene su propio fin y que es indeterminado. En el caso de Butler, ella entenderá la acción como acto performático. En *El género en disputa*, la autora señala, en el prefacio de 1999, que: “La postura de que el género es performativo intentaba poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” ([1990] 2022, p. 17).

El género, para la autora, no es algo interior, anterior o una posesión, sino un hacer a través de actos repetitivos. Como declara, “Lo iterable de la performatividad es una teoría de la capacidad de acción (o agencia), una teoría que no puede negar el poder como condición de su propia posibilidad” (Butler, 2022, p. 29). No es casual que en el prefacio de 1999, Butler intente abrir su noción de poder que, desde una

lectura foucaultiana respecto a su carácter normativo y regulador de las prácticas, haya recibido críticas por un fuerte determinismo que entiende el poder como dominación. Su intención, en este escrito, era mostrar que el género no era “un núcleo interno o sustancia” (Butler, 2022, p. 266) sino que “hacen *en la superficie* del cuerpo [...] el principio de la identidad como una causa [...] El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad” (p. 266). Ahora, en este texto, la autora está pensando principalmente en el género como en la actuación de una norma, es decir, entiende el poder en tanto principio normativo. En *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Butler (2001) pensará el poder más allá de “algo que ejerce presión sobre el sujeto desde afuera, algo que subordina, coloca por debajo y relega a un orden inferior” (p. 12) para pensarlo, junto a Foucault, “como algo que también *forma* al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia” (ídem). Para la autora, “El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia” (ídem). Ahora, este poder –el del sometimiento– que da origen al sujeto:

[...] no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su potencia. Cuando el poder modifica su estatuto, pasando de ser condición de la potencia a convertirse en la «propia» potencia del sujeto (constituyendo una apariencia del poder en la que el sujeto aparece como condición de su «propio» poder), se produce una inversión significativa y potencialmente habilitante [...] El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio: el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción (Butler, 2001, p. 23).

Así, “en tanto que potencia del sujeto, el poder asume su dimensión temporal presente” (Butler, 2001, p. 24).

Estas reflexiones nos permiten vincular la noción de acción, poder y performatividad de Arendt y Butler. Si bien hay diferencias entre las autoras, pues la primera piensa el poder en relación a la pluralidad y la segunda en relación a las normas sociales, en ambas autoras la acción es la forma de aparición en el mundo. Si Arendt, de la mano de Aristóteles, entenderá la acción como potencia que se ofrece de forma especial en el arte dramático, con Butler comprenderemos que el poder es

una acción potencial que se produce en el acto mismo de la performance. Es decir, tanto en el teatro como en la performance, el poder es una acción que funciona dentro de la relación entre acto y discurso, pero indeterminada en términos temporales, y que más bien adquiere sentido en su hacer. Ni la mimesis ni la performance implican una repetición mecánica, sino una acción política de potencia, es decir, de potencialidades en el acto, pasado, presente y futuro.

Si extendemos esta lectura sobre acción y poder, podemos pensar en la danza como una acción política, es decir, por un lado, como una potencia transformadora mediante la negociación de los pesos en un tiempo y espacio, en un campo gravitacional de tramas sociales que se vincula con el mundo en que se realiza, en un mundo con otros, en una red plural. Y, por otro lado, la danza y su interpretación en movimiento producen una narración, un ejercicio de remembranza y de memoria. En sus estudios sobre prácticas artísticas de la performance y la danza en relación a la violencia en México, Roxana Díaz (2019) señala que “la danza y la performance construyen espacialidades memoriales que evocan imaginarios [...] denuncian la violencia y transmiten el dolor [...] y resignifican la ausencia a través de la presencia compartida de los cuerpos en movimiento y/o acción” (p. 45). Para la autora, la danza es una acción ética:

La danza y el performance son capaces de crear espacios en libertad, útiles para denunciar la injusticia, los miedos, anhelos, memorias, pero además para procesar la violencia vivida con el movimiento del cuerpo. Ante procesos traumáticos y violentos como los asesinatos y las desapariciones forzadas, las danzas y los performances pueden tejer espacios de socialización y comunicación, configurándose en lugares de encuentros memoriales (Díaz, 2019, p. 49).

De este modo, argumentamos que la danza es también una forma de comprender aquello que ocurrió, sin intentar crear un relato fiel de la historia sino más bien hacer sentido de, en este caso, hechos traumáticos en relatos donde un *tú* aparece en gestos y estilos corporales en la danza de la Cueca Sola. En referencia a los procesos de duelo, Díaz nos recuerda el trabajo de Judith Butler y plantea que

[...] (las) manifestaciones puedan generar espacios para procesar el dolor, aunque sea de forma efímera, en la medida que visibilizan la ausencia en el presente para socializarla y transformarla. Porque el duelo no implica sustituir o “superar” la pérdida, sino resignificarla colectivamente” (2019, p. 49).

Proponemos, entonces, salir de la mirada de un espectador deslumbrado y, a su vez, pensar críticamente la relación entre danza y mundo. Es decir, interrumpir la noción de la danza como un espectáculo de lo ligero para pensarla como movimientos gestuales de corporalidades y pesos que tienen una presencia y una gravedad en el mundo –que considera también la pausas y detenciones como parte de ese movimiento– y que deviene en una acción potencial, es decir, que moviliza el poder. En estos movimientos, aparecen múltiples voces que, colectivamente, sienten y trabajan el duelo como una acción política de memoria. A continuación, nos preguntamos sobre la danza en el contexto de la dictadura militar chilena y sus repeticiones y extensiones en la postdictadura. Miremos la Cueca Sola para pensarla como acción política que narra el cuerpo ausente de aquel que ya no está pero que afecta el campo gravitacional de la democracia contemporánea.

### Escenas de La Cueca Sola

La Cueca Sola es una danza –que reinterpreta el baile nacional de la cueca– creada por la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (AFDD) de Chile, organización fundada tras el golpe militar de 1973. Es bailada por una mujer, sin una pareja, tal como sería en cualquier variante de la cueca nacional, portando en su pecho el retrato de la persona que busca recordar. La melodía y el ritmo del baile se preservan, pero los versos de la cueca manifiestan el dolor de la pérdida del ser querido. Comienza con la presentación de la persona indicando el parentesco con él o la desaparecida/o: *soy madre de/soy hija de/soy hermana de [...] detenido(a) desaparecido(a) el [...]*. Luego se acostumbra a hacer un brindis, el cual se evoca el sentimiento de pérdida del familiar, pero también es un llamado a que no se vuelvan a cometer hechos de violencia en el país: *Yo brindo por la verdad, la justicia y la razón, porque no exista opresión, ni tanta desigualdad. Con coraje y dignidad, de este mal hay que salir, vamos a reconstruir y con cimientos bien firmes, para que jamás en Chile esto se vuelva a vivir.*

Las primeras presentaciones de la Cueca Sola se realizaron en el año 1978 por el grupo folclórico de la Agrupación, que, motivado por los versos de Gala Torres y Victoria Díaz, buscó retratar la cotidianidad perdida tras la separación forzosa de los

familiares y ser una forma de resistencia político-cultural a la dictadura. En este primer acto:

la agrupación folclórica de la A.F.D.D. puso al frente a una de sus integrantes, Gabriela Bravo, a seguir el esquema tradicional de la cueca con una distinción crucial: la mujer no tenía con quién bailar. La foto sobre su pecho era la imagen de un marido detenido y hecho desaparecer por los organismos de represión de la Junta Militar en el poder –en su caso, el médico Carlos Lorca–, y ante cuyo recuerdo la mujer agitaba su pañuelo desde una visible desolación (Henríquez Ordenes, 6 de enero, 2021, s/p).

La primera interpretación pública para una gran cantidad de personas se realizó en el Día de Mujer de 1983, en el Teatro Caupolicán. Anita Rojas, Tania Toro, Mireya Ramírez, Violeta Morales, Violeta Zúñiga, Doris Meniconi, Norma Mattus y Gala Torres la interpretan frente a cámaras, en una grabación que luego será transmitida en la franja electoral televisiva del plebiscito de 1988. La Cueca Sola generó un gran impacto a nivel nacional e internacional durante el período y tiene repercusiones hasta el día de hoy. Entre las interpretaciones más destacadas, se encuentran las realizadas en los conciertos de Sting organizados por *Amnistía Internacional* en Mendoza (1988) y Santiago de Chile (1990). En 1987, el cantante Sting compuso e interpretó la canción *They Dance Alone*, la cual habla acerca de los familiares de los detenidos desaparecidos que bailan con las fotografías en sus manos. En 2003 Marilú Mallet realiza un documental llamado *La cueca sola*, donde se cuenta la historia de cinco personas vinculadas a la historia de este baile. Gabriela Zúñiga, integrante de la agrupación señala en una entrevista que:

Muchos de los efectos de la música del conjunto se fueron dando sin que nosotros tuviéramos siquiera conciencia del impacto que producían. Cuando partió, en 1978, no teníamos cómo saberlo. Tampoco tuvimos conciencia de que las primeras mujeres en salir a la calle a protestar bajo dictadura fuimos nosotras. Ni de que nuestra idea de encadenarnos al ex Congreso iba a ser una fase histórica de los movimientos sociales en Chile. En general, las cosas que hemos hecho nunca han sido desde la perspectiva de la perpetuidad. Lo hacíamos porque era un momento crítico, porque lo necesitábamos. Porque a nosotros nos decían que los detenidos desaparecidos no existían (Henríquez Ordenes, 6 de enero, 2021, s/p).

La Cueca Sola removió las formas de protesta, denuncia y duelo, transformó el dolor en un afecto profundamente político. A pesar de la falta de conciencia de las repercusiones de sus acciones, la danza impactó –“performateó” un poder– al generar una intensificación corporal que relata la existencia de la desaparición de

personas en un contexto de negacionismo. Sin predecirlo, sus gestos devinieron en acciones de remembranzas respecto a las violaciones de derechos humanos, devino en un acto político en tanto se manifiesta la intención conjunta de narrar la historia presente y narrar la memoria del cuerpo ausente. Con ello, la Cueca Sola hace presente dicho cuerpo al no ocultarlo sino al dejar el espacio vacío para que cobre peso aquel que no nos acompaña produciendo una comunidad política con el desaparecido, restituyendo la *polis* como recuerdo organizado que no olvida sino que integra los hechos traumáticos.

Su capacidad de narrar la historia de la violencia de la dictadora tuvo resonancias más allá de lo planificado convirtiéndose en un archivo coreográfico afectivo, posibilitando nuevas formas de articulación de la comunidad política en y a través de estas resonancias. Sólo tenemos el relato de Oscar Contardo (cronista, homosexual, del Partido comunista y referente de la contra cultura), en su libro *Loca Fuerte. Retrato de Pedro Lemebel*, publicado el 2022, quien relata que en el funeral de Lemebel, uno que duró días y que fue masivo y festivo, un hombre bailó solo la Cueca. Pero ya Lemebel había incursionado en la Cueca Sola para trazar las múltiples violencias en América Latina, entre ellas la colonización y las distintas dictaduras en el territorio:

El 12 de octubre de 1989, fecha en la cual se conmemora el «día de la raza» en los países hispanoamericanos en referencia a las víctimas de la colonización española, las Yeguas del Apocalipsis realizaron una intervención en la Comisión Chilena de los Derechos Humanos titulada, La Conquista de América. Pedro Lemebel y Francisco Casas vestidos con pantalones negros, a torso desnudo (sobre el que tenían adherido un personal estéreo) y pies descalzos, bailaron una cueca sobre un mapa de América del Sur, que a su vez había sido cubierto con vidrios rotos de botellas de Coca-Cola. Trazando un paralelo entre el proceso colonial de la «Conquista» y el soporte que imperialismo norteamericano habría brindado a los gobiernos militares latinoamericanos, el objeto de la performance era la denuncia de las matanzas que las distintas dictaduras del cono sur ejecutaron en sus respectivos territorios y aludía especialmente a la situación de Chile bajo la dictadura militar. Las Yeguas del Apocalipsis citaron la «cueca sola», acto simbólico de apropiación del baile nacional por las madres, esposas e hijas de detenidos desaparecidos, quienes al bailar solas señalizaban la ausencia de sus familiares varones (Yeguas del Apocalipsis [1989] 2018).

Lemebel y Casas interpretan la Cueca Sola expandiendo su capacidad de resonancia y de afectación citando una memoria de violencias. El baile es

reinterpretado por el movimiento feminista contemporáneo para denunciar los femicidios y violaciones generalizadas a los derechos humanos en “democracia” (Paloma Vargas, 2021), ya sea de forma individual o de forma colectiva, pero siempre aludiendo a los cuerpos ausentes. En 2016 se funda el Colectivo Cueca Sola que realiza presentaciones para diversas fechas importantes como el día de la mujer (8M), el 11 de septiembre (día del golpe de estado), el 30 de octubre (día del ejecutado político), y también en múltiples protestas y manifestaciones sociales durante el Estallido Social de octubre 2019. Como señala Mendez:

[...] el Colectivo ha resignificado la Cueca Sola a partir de la urgencia político social interviniendo diferentes espacios con marcas a través de actos performativos que desprivatizan la memoria para denunciar múltiples violencias contingentes [...] las generaciones que conforman el Colectivo [...] las ha llevado a resignificar la Cueca Sola para realizar un ejercicio de desprivatización de memorias (2022, p. 78).

Interpretamos que la Cueca Sola, como acción política, genera una resonancia sensorial y narrativa que abre posibilidades para interpelar los nudos de la memoria y las violencias y reconfigurar los contornos de la polis y de sus integrantes. Sus interpretaciones se multiplican más allá del contexto del golpe de estado, sin por ello dejar de estar condicionadas a un contexto. Lepecki (2013) nos invita a pensar en la relación entre danza y archivo, proponiendo el carácter encarnado y afectivo de la memoria donde el deseo de archivo es una posibilidad de volver sobre obras pasadas para encontrar en ellas su capacidad transformadora para el presente. A partir de ello, podemos plantear que la plasticidad de la Cueca Sola la vuelve una acción política singular de las mujeres en dictadura pero que en su hacer memoria genera cierta capacidad de apropiación –un poder– a partir de otras experiencias que, no iguales, comparten el duelo ante la pérdida de sujetos en contextos de violencia del pasado y de hoy. Resguardando su singularidad, la Cueca Sola –en su aparición– es generosamente política pues entrega como don la autoría a la comunidad plural, reproduciendo su capacidad de contar historias, vincular acontecimientos, aunar relatos, sin por ello reducirlos a una igualdad homogeneizante. A partir de ello, quisiéramos presentar algunas reflexiones.

### La Cueca Sola como acción política

La Cueca Sola permite la aparición de un cuerpo ausente, la del/la desaparecido/a, el homosexual muerto, la mujer asesinada, los pueblos indígenas masacrados, todos aquellos que no están producto de las violencias del pasado y las de hoy, otorgándoles el poder de la aparición a pesar de su ausencia. No relata toda la historia de esos sujetos, sino que articula fragmentos que dan cuenta de la violencia sufrida en un contexto específico. Tampoco iguala todas las historias, sino que vuelve realidad la violencia y permite la aparición de la singularidad de los ausentes.

Con la Cueca Sola aparece una narración que se niega al olvido. A partir de la aparición de la ausencia, ellas convierten en una acción política el problema de los cuerpos víctimas de la violencia. Ante la negación del desaparecido, la negación de la violencia hacia las mujeres y las disidencias, las intérpretes se unen para narrar la historia y la existencia de los que ya no están a través de un baile que justamente hace visible, permite la aparición pública de la ausencia del desaparecido. Si la narración es una forma de dar sentido a actos no necesariamente conectados cronológicamente, las distintas escenas de la Cueca Sola cuentan una historia donde el cuerpo ausente o el cuerpo ensangrentado adquiere un lugar en lo público, es nombrado. Las historias de las violencias son nombradas.

A su vez, dicha aparición –condición para la política– traduce el dolor y el duelo como afecto íntimo respecto de hechos traumáticos a afectos públicos (Berlant, 2020). Estas danzas movilizan los campos gravitacionales dejando espacio no sólo a aquellos que ya no están, sino que también a los afectos que ello produce entre los vivos. Con ello, se interrumpen las fronteras entre lo privado, lo íntimo y lo público. Las interpretaciones, como analiza Paula Hunziker (2021) respecto a la Madres de la Plaza de Mayo, se convierten en modos “de acción política «impuros», en el marco de fronteras categoriales demasiado rígidas entre lo público-ciudadano y lo privado-familiar” (Hunziker, 2021, p. 319).

La danza, en tanto acción gravitacional y sensorial, es una coreografía afectiva que, como palabra corporal, permite que la pregunta *¿quién eres tu?* devenga en remembranza que no se aquieta, que nos invita a palpar y tocar la pregunta ética que

emerge en una polis en deuda con la historia. Esta aparición –que se produce en una danza *efímera*– es sentida y, con ello, es hecha memoria afectiva. Permite a los bailarines y los espectadores sensorializar el acto político que finalmente queda sin un único autor, sino en una comunidad y, con ello, se abre a la imaginación política para crear mundos donde el/la desaparecido/a no desaparece y, con ello, tampoco desaparece la posibilidad de justicia.

La Cueca Sola deviene una acción política no sólo al narrar estas historias, sino que también lo hace interpelación a lo público y al Estado directamente. Cuando el cuerpo baila el baile nacional –*baila la nación*–, interpela a lo colectivo en simultáneas temporalidades. Las escenas de la Cueca Sola son acciones complejas cuyas capas, registros y tonos hacen presencia presente de una memoria que implica reflexionar sobre la temporalidad de la democracia chilena, una con retazos y restos de la dictadura como un “pasado” en su presencia actual. La Cueca Sola no es un contar el pasado como gesto melancólico, es una forma de remembranza corporal que interviene las narrativas y las formas de sentir la política. En este sentido, ella no reproduce una memoria de violencias, crea una memoria que exige reconocimiento y justicia. Deviene en sí en una acción política para imaginar la democracia hoy, generando nuevas condiciones de la comunidad política que fortalecen y generan una potencia, a partir del recuerdo organizado que incluye al/la desaparecido/a para la reconfiguración de la polis.

## Bibliografía

- Arendt, H. ([1958] 2023). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles (1946). *Poética*. Editorial de la Universidad Autónoma de México.
- Aristóteles (2005). *Ética Nicomaquea*. Alianza.
- Bardet, M. (2012). *Pensar con mover. Un encuentro entre danza y filosofía*. Cactus.
- Bardet, M. (2018). Saberes gestuales. Epistemologías, estéticas y políticas de un “cuerpo danzante”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 60, pp. 13-28
- Berlant, L. (2020). *Optimismo cruel*. Caja Negra.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Editorial Herder.

- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra.
- Butler, J. ([1990] 2022). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Díaz, R. (2019). Violencia, memoria y duelo en las espacialidades de la danza y el performance. *ENTORNOS*, 32(2), pp. 45-50.
- Henríquez Ordenes, F. (6 de enero, 2021). La historia de la cueca sola: Pañuelos por la denuncia. *El Universal Chile*, s/p. <https://eluniversal.cl/2021/01/06/la-historia-de-la-cueca-sola-panuelos-por-la-denuncia/>
- Ginot, I. (2014). Inventer le métier. *Recherches en Danse*, (1). <https://doi.org/10.4000/danse.531>
- Hunziker, P. (2021). Política(s) de la acción impura. La voz, la resistencia y lo público en las Abuelas de Plaza de Mayo. En C. Sánchez Muñoz (Ed. lit.). *Violencias de género: entre la guerra y la paz* (pp. 317-351). Siglo del Hombre Editores, Universidad EAFIT.
- Iñigo Valderrama, I. (2018). Sobre la relación entre memoria y política. Contribuciones del pensamiento de Hannah Arendt para el campo de estudios de la memoria. *Sophia Austral*, (22), pp. 163-181. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-56052018000200163>
- Kirkwood, J. (1986). *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*. Editorial Cuarto Propio.
- Kristeva, J. (2001). *Hannah Arendt: life is a narrative*. University of Toronto Press.
- Lepecki, A. (2013). El cuerpo como archivo: el deseo de recreación y las supervivencias de la danza. En A. Écija e I. de Naverán (Eds.). *Lecturas sobre danza y coreografía*. Artea Editorial.
- Lepecki, A. (2008). *Agotar la Danza. Performance y política del movimiento*. Alcalá de Henares: Aula de Danza Estrella Casera, Universidad de Alcalá.
- Mendez Navarrete, D. (2022). "Por todos los territorios ellas piden conciencia": Colectivo Cueca Sola y su lucha por las memorias (2013-2020). *REVUELTAS. Revista Chilena De Historia Social Popular*, (5), pp. 74-99. <https://revistarevueltas.cl/ojs/index.php/revueltas/article/view/78>

Nietzsche, F. (1971). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.

Valéry, P. ([1936] 2016). *Filosofía de la danza*. José J. Olañeta Editor.

Vargas Araya, P. (2021). La cueca sola: Manifestación y lugar de memoria en las agrupaciones de familiares de DD.DD y #NiUnaMenos. *Sophia Austral*, 27 (15), pp. 1-16. <https://dx.doi.org/10.22353/saustral202127015>

Yeguas del apocalipsis ([1989] 2018). La Conquista de América. Sitio web del Archivo Yeguas del Apocalipsis. <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1989-la-conquista-de-america/>

## La teoría del juicio arendtiana y la política de las emociones

Arendt's theory of judgement and the politics of the emotions

**Mayte Muñoz Sánchez**

*Universidad Nacional Autónoma de México*

### Cómo citar este artículo:

Mayte Muñoz Sánchez (2024). La teoría del juicio arendtiana y la política de las emociones. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, n° 3, 99-116. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

### RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar que, si analizamos con cuidado la teoría del juicio implícita en la propuesta arendtiana y repensamos las emociones como relaciones sociales más que como afecciones internas, es inevitable colocar a los afectos en estrecha vinculación con los conceptos. Para llevar a cabo este replanteamiento de la propuesta arendtiana del juicio se recupera la propuesta de Sara Ahmed en *La política cultural de las emociones* (2015).

**PALABRAS CLAVE:** emociones, conceptos, Teoría del juicio, Arendt.

### ABSTRACT

The objective of this article is to show that, if we carefully analyze the theory of judgment implicit in the Arendtian proposal and rethink emotions as social relations rather than as internal affections, it is inevitable to place the affections in close connection with the concepts. To carry out this rethinking of the Arendtian proposal of the trial, the approach of Sara Ahmed in *The cultural politic of emotions* is recovered (Ahmed, 2015).

**KEYWORDS:** emotions, concepts, Judgment Theory, Arendt.

## 1. Introducción

Las reflexiones que presento seguidamente pueden ser leídas como una provocación, a saber: Hannah Arendt saca los afectos de la vida política y yo pretendo ponerla a dialogar con una feminista contemporánea, Sara Ahmed, que en su ensayo *La cultura política de las emociones* (2015) exploró el papel de los afectos en nuestro mundo social y político.

Efectivamente, en el texto que Arendt dedica a Lessing, un ensayo incluido en la compilación *Men in Dark Times*, titulado “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing” ([1983] 2001, pp. 3-31), así como en *Sobre de la Revolución* ([1963] 1988), la filósofa se encarga de distinguir muy bien entre amistad e intimidad. Para ella, es importante diferenciar con claridad entre la amistad moderna dominada por el *eros* y la amistad antigua caracterizada por la *philía*. Así, nos dice:

En la antigüedad se pensaba que los amigos eran indispensables para la vida humana, en realidad, que una vida humana sin amigos no valía la pena de vivirse... [Actualmente] Estamos acostumbrados a ver la amistad tan sólo como un fenómeno de intimidad, en que los amigos se abren los corazones unos a otros, sin que les moleste el mundo ni sus demandas. [...] Así nos resulta difícil ver la pertinencia política de la amistad (Arendt, 2001: 31-32).

Entendida como *eros*, la amistad destruye la posibilidad de construir un espacio público de identidades plurales, diversas. Precisamente en este trabajo sobre Lessing, Arendt critica esta búsqueda de intimidad, porque significa tratar solo con personas con las que una se identifica y, en algún sentido, anula su singularidad, su diferencia. La excesiva cercanía, según Arendt, suprime las distinciones, elimina el mundo compartido, el cual es, por definición, un espacio para la pluralidad. En *La condición humana* ya había dicho que “el amor, por razón de su pasión, destruye lo intermedio que nos relaciona y nos separa de los otros” ([1858] 1998, p. 261). Su preocupación, según podemos inferir, es que las emociones y las pasiones impiden «lo intermedio que nos relaciona y nos separa de los otros». Y es precisamente la constitución de ese intermedio, el *inter-est*, lo que articula la posibilidad de la vida en el mundo común.

Pues bien, lo que voy a sostener en seguida es que la concepción arendtiana de las emociones —deudora, sin duda, del dualismo cartesiano— es lo que no le permitió

ver el potencial político de los afectos. Y en este punto es posible ir más allá de Arendt, incluso contra Arendt, recuperando los planteamientos de Sara Ahmed. Para esta feminista británica, las emociones no deberían considerarse únicamente estados psicológicos, sino además prácticas culturales y sociales. Es más, estas relaciones no pueden pensarse al margen de la corporalidad (Ahmed, 2015).

Desde mi interpretación, estas relaciones que se dan *entre* los cuerpos son las que en-lazan y posibilitan, el *inter-est* del que nos habla Arendt en *La Condición humana*. Recordemos que para ella lo que está “en medio” constituye “la trama de las relaciones humanas” ([1958]1998, p. 207).

Estas afirmaciones suponen un giro drástico en la manera en que los y las intérpretes de la obra arendtiana hemos leído sus reflexiones acerca del juicio. Se trata de recuperar su mirada al juicio desde la condición ontológica de la pluralidad humana, como ella propone, pero no podemos seguir pensando esa condición ontológica en ausencia de su condición fenoménica, esto es, al margen de la corporalidad. En efecto, tal como Arendt propone, todos y todas somos sujetos con capacidad de juicio, y, además –y esto pareció olvidarlo– somos cuerpos que interactúan con otros cuerpos, con el mundo natural, social y político. Esta ausencia de reflexión acerca de lo corporal y su concepción moderna de las emociones es lo que impidió a Arendt ver el potencial político de los afectos. Los afectos y las emociones no deberían considerarse únicamente estados psicológicos, tenemos que recuperar su condición de prácticas culturales y sociales. Las emociones son constitutivamente sociales. “Las emociones son relaciones” (Ahmed, 2015, p. 30).

Así, apoyándome en las ideas de Sara Ahmed voy a dar la vuelta a los planteamientos arendtianos. Recuperaré su concepción de los juicios políticos y mostraré cómo, apelando a la teoría de las emociones de esta teórica feminista, no solo es posible defender la pertinencia de las emociones para pensar la acción política, sino también para pensar los juicios que hacen posible dicha acción. En un primer momento, recordaré el papel que la propia Arendt concede a la amistad cívica o sentimiento de respeto como lazo que une la vida en comunidad, y enfatizaré cómo ese vínculo es la condición de posibilidad de los juicios políticos. En un

segundo momento, mostraré que las emociones, tal como Ahmed las caracterizó, son parte constitutiva de los juicios políticos. La amistad cívica, entendida como sentimiento de respeto, ilustra el papel de las emociones definidas por Ahmed como prácticas culturales. Será esta categoría arendtiana el elemento que me permita establecer el vínculo entre ambas filósofas.

Con esta vinculación busco mostrar que una teoría del juicio de raigambre arendtiana puede verse muy enriquecida por su imbricación con las emociones y los afectos entendidos desde una política cultural de las emociones.

## **2. Amistad cívica**

Pese a que, como señalé, Arendt saca los afectos y las emociones de la vida política, es pertinente notar que su interés inicial fue titular *Amor Mundi* a una de sus grandes obras. En efecto, en una carta enviada el 6 de agosto de 1955 a Karl Jaspers, Hannah Arendt escribió:

Sí, quisiera hacerle llegar esta vez el mundo en toda su amplitud. Empecé muy tarde, en verdad recién en los últimos años, a querer realmente al mundo, por eso creo que debería poder lograrlo. En agradecimiento quiero intitular *Amor Mundi* a mi libro sobre teoría política (cit. Hilb, 1994, p. 5).

Finalmente, el ensayo se tituló *La condición humana*. En él, Arendt revisa cómo en la primera filosofía cristiana, en particular en San Agustín, se apeló como principio de unión de la comunidad política a la caridad, esto es, al amor que debemos prodigar al prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios. Sin embargo, la fraternidad que unía a los cristianos los convertía en una comunidad no política, incluso antipolítica dado que en la comunidad cristiana la estructura de la vida comunitaria se modela a partir de relaciones familiares de dependencia. Además, la esperanza cristiana se orienta hacia un fin del mundo, hacia otro mundo más allá. La no-mundanidad de las comunidades cristianas radica en la seguridad de que este mundo es finito y en el anhelo de un mundo transcendente.

La lección que extrae Arendt de estas reflexiones es que la ética cristiana de la fraternidad, ligada a la idea de un más allá, es profundamente antipolítica. En cambio, para ella el mundo común es el ámbito de encuentro de una comunidad. El

nexo entre los miembros de una comunidad no es ni la caridad ni la fraternidad cristiana, sino la amistad cívica o el sentimiento de respeto que los sujetos desarrollan al tomar conciencia de que comparten un mundo común. La relación de amistad cívica entendida como sentimiento de respeto será —en tanto condición de posibilidad de la vida pública— ese principio de cohesión. El concepto de *philia politiké* aparece meramente apuntado en *La condición humana*, donde la filósofa señala:

El respeto no difiere de la aristotélica *philia politiké*, es una especie de “amistad” sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiramos o de los logros que estimemos grandemente. Así, la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social (1998, p. 262).

Arendt hace un matiz importante a esta cita al enfatizar que la amistad cívica es una consideración que tenemos hacia los otros y otras “desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo” (ídem).

En efecto, el sentimiento de respeto nada tiene que ver con un estado mental interior, ni mucho menos con una experiencia íntima. Se trata más bien de una forma de relación con los otros y otras que viene dada por esa distancia que el mundo pone entre nosotros. Pese a esa distancia, los amigos cívicos sí tienen algo en común, a saber: comparten mundo. Podríamos decir que lo que tienen en común es una visión tosca, básica y compartida de lo que es justo y, en esa medida, la amistad cívica supone una forma de comunidad en el juicio. Esta comunidad implica un cierto *sensus communis*. Para Kant:

[...] por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de *condiciones privadas subjetivas*, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio, lo cual, a su vez, *se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es*

*materia, es decir, sensación, y atendiendo tan solo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación. Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común, pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más naturales en sí que hacer abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal (Kant, [KU § 40], 2003, p. 158). (Las cursivas son mías)*

Desde mi punto de vista, esta manera de concebir el *sensus communis* –que en buena parte fue recuperada por Arendt [1982]– dificulta la comprensión de la capacidad de juzgar como aquella que nos permite hacer universalmente comunicable nuestro sentimiento a propósito de una representación dada y sin mediación de concepto (Kant, [KU § 40], 2003, p. 158). Si reducimos el *sensus comunis* a una capacidad intelectual de los sujetos individuales se torna complejo explicar la comunicabilidad del sentimiento. No basta con la posibilidad de comparar el propio juicio con otros juicios actuales o posibles; si nos limitamos a atender tan solo a las características formales de la representación puestas en juego en el juicio, dicha comparación se vuelve políticamente irrelevante. Por el contrario, el *sensus communis* debería entenderse en estrecho vínculo con la trama de las relaciones humanas (Arendt, [1958] 1998, p. 207). Y esto no impide que podamos trascender nuestras condiciones subjetivas; todo lo contrario, se trata de entender dichas condiciones atravesadas por afectos que son relaciones culturales, sociales y políticas. De manera que, es precisamente esta imbricación del sujeto con la trama de las relaciones humanas lo que posibilita tanto la comunicación como la comprensión. No existiría comprensión sin asumir que los sujetos se encuentran, en su singularidad, insertos en una trama de relaciones que les constituye.

Como bien señala Arendt en su ensayo, “Karl Jaspers ¿Ciudadano del mundo?”: “[...] El lazo entre los hombres es, subjetivamente, la «voluntad de una comunicación sin límite» y, objetivamente, el hecho de la comprensión universal” (Arendt, 1990, p. 75). Y la noción de comprensión universal aludida en la expresión arendtiana no requiere, según mi interpretación, de la imparcialidad y objetividad sugerida en la cita de Kant antes mencionada y que, desde mi perspectiva, nos compromete con un uso de la razón excluyente de la pluralidad. Por el contrario, la universalidad que

puede recuperarse a través de las nociones de comprensión universal y de asentimiento general apunta a un tipo validez de los juicios con los que constituimos nuestra comunidad de asentimiento, que se articula en un incierto equilibrio entre el *sensus communis* entreverado con la trama de relaciones humanas –y que permite la comunicabilidad de los juicios compartidos– y la pluralidad, condición ontológica propia de nuestra humanidad (Muñoz, 2023). El *sensus communis* entendido en vínculo con la noción de “la trama de las relaciones humanas” nos permite pensar cómo la comunidad de asentimiento, la comunidad de juicio se articula a través de un conjunto de relaciones y prácticas culturales y sociales –entre ellas, debemos considerar a las emociones y afectos–, de las que hemos de enfatizar por constituir el lazo fundamental de la vida política, el *sentimiento* de respeto.

El nexo que estoy estableciendo entre el sentimiento de respeto o amistad cívica y la capacidad de discernimiento me permite ofrecer una lectura de Arendt alejada del neoaristotelismo. Es cierto que el libro *La condición humana* [1958] (*Vita activa* en la versión alemana de 1960) supuso un debate en Alemania caracterizado por el redescubrimiento de la actualidad del pensamiento ético y político de Aristóteles y, con ello, la aparición de posturas neoaristotélicas. Efectivamente, Arendt compartiría con este planteamiento la intención de rescatar la acción del hombre de la cosificación padecida en la época moderna y el rechazo a las concepciones positivistas de la filosofía política para comprender la acción humana. Sin embargo, ella rechaza claramente la recuperación de una dimensión normativa tanto en las actuaciones éticas como políticas. “Nunca en Arendt se encuentran afirmaciones sobre el contenido de la «vida buena» y sobre la especificación del «bien común» que se debe perseguir” (Forti, 2001, pp. 34-36). Arendt está pensando efectivamente en el lazo que vincula a los ciudadanos en la comunidad y, desde mi lectura, lo establece apelando a un *sentimiento relacional* y no apelando a una noción sustantiva de bien común.

A este lazo es el que se encuentra en el trasfondo de las afirmaciones de Arendt en su carta a Karl Jaspers. El amor por el mundo, el *amor mundi*, es una expresión del sentimiento de respeto experimentado hacia aquellos con los que compartimos

mundo, hacia aquellos que nos precedieron y también hacia los que habrán de sucedernos en la constitución de este mundo común. Y este sentimiento de amor por el mundo tiene a la base el sentimiento de respeto que, como he mostrado, posibilita la capacidad compartida por todos y todas de discernir lo justo de lo injusto. La noción de *philia politike*, amistad cívica o sentimiento de respeto constituye, pues, la condición de posibilidad de nuestros juicios políticos. Y son estos, junto con nuestras acciones y discursos, los que nos permiten constituir nuestro mundo en común.

De modo que, pese al rechazo arendtiano del papel que las emociones han de jugar en política, nos encontramos con que hay un sentimiento a la base de aquello que más le importaba a Arendt: la acción en concierto para la constitución de un mundo en común.

Y este sentimiento no es, en efecto, un afección interna, privada o íntima que el agente goza o padece. Arendt piensa el sentimiento de respeto como una forma de relación política.

### **3. Las emociones y los afectos en el juicio político**

La propuesta de Sara Ahmed, que recuperaré enseguida, puede entenderse como una teoría encarnada de los afectos. Dicha concepción de las emociones incorpora y se entiende en el interior de las diferencias producidas por las relaciones de poder. De manera que se trata de una mirada política a los afectos que, además, renuncia a toda posición universalista en favor de una perspectiva atenta a la complejidad y la materialidad afectiva del lugar de la experiencia.

Desde esta posición, tanto los sentimientos y afectos como las emociones y pasiones son relaciones que establecemos con el mundo corporal y social. Nos afectan colectiva e individualmente, esto es claro, pero son de orden corporal, en un sentido, y social, en otro. No deberían considerarse únicamente estados psicológicos, sino prácticas culturales y sociales.<sup>1</sup> Las emociones surgen de las

---

<sup>1</sup> Hay muchos sociólogos y antropólogos que han argumentado que las emociones no deben ser consideradas como estados psicológicos, sino como prácticas sociales y culturales (Hochschild, 1983; Lutz y Abu Lughod, 1990; Katz, 1999).

relaciones sociales y son ellas mismas relaciones. Al respecto nos dice Ahmed: “Las emociones son relaciones: involucran reacciones o relaciones de «acercamiento» o «alejamiento» con respecto a objetos”(2015, p.30). De manera que no son estados internos inmediatamente accesibles para el sujeto y opacos e inaccesible para los otros. Por el contrario, podemos afirmar siguiendo la propuesta de la feminista argentina Val Flores, que “los afectos no son nuestros, tampoco están en los otrxs, no nacemos con ellos, sino que llegamos a sentirlos como propios. Se encuentran *entre* los cuerpos, *entre* los marcos de inteligibilidad que hacen vivibles (o no) ciertos sentimientos” (Flores, 2019, p. 22. Las cursivas son mías). Las emociones no son la expresión individual de uno mismo.

A esta perspectiva –que comparto–, me interesa añadir la idea de que la expresión de los afectos requiere de la forma que les dan los conceptos y, como sabemos, los conceptos no son privados.<sup>2</sup>

Para Ahmed es importante enfatizar que la distinción entre sensación, emoción y sentimiento es solo de carácter analítico. Las emociones involucran la materialización de los cuerpos y, por consiguiente, muestran la inestabilidad de la distinción entre “lo biológico” y “lo cultural”. Así, señala: “Las emociones son sobre los objetos, a los que por tanto dan forma, y también se ven moldeadas por el contacto con ellos”.<sup>3</sup> En este punto me parece especialmente interesante la precisión de esta feminista británica, quien nos recuerda cómo “la «presión» de una impresión, [que] nos permite asociar la experiencia de tener una emoción con el efecto mismo de una superficie sobre otra, un efecto que deja su marca o rastro. La impresión de una superficie es un efecto de intensificaciones del sentimiento” (Ahmed, 2015, p. 30). Así, desde la perspectiva de Ahmed, lo percibido, lo sentido no se da al margen de las emociones, sino que está inscrito en una “estructura de

---

<sup>2</sup> En efecto, como sabemos desde la perspectiva del llamado segundo Wittgenstein no hay algo así como un lenguaje privado compuesto por conceptos de acceso inmediato para mí e inaccesibles para otros. No es momento de ocuparse de este punto. Remito a un libro y varios artículos donde he desarrollado este tema (Muñoz, 2009, 2010, 2004a y 2004b).

<sup>3</sup> Y añade: “Ninguno de estos acercamientos a un objeto supone que el objeto tiene una existencia material; los objetos en los que estoy «involucrada» también pueden ser imaginados” (Ahmed, 2015, p. 28)

sentido”, en una “trama de relaciones” –podemos decir arendtianamente–, que incluye lo emocional, lo afectivo y lo percibido. Esta estructura de sentido, esta trama de relaciones tiene un eminente sustrato social. De modo que las emociones son prácticas culturales estructuradas socialmente a través de circuitos afectivos. Se construyen en las relaciones entre los seres o, dicho en terminología de Ahmed, en las interacciones entre los cuerpos. Si bien pareciera que las emociones son privadas, pues generalmente se las toma como una manifestación de la psique de cada persona, no podemos negar que también se construyen y hacen significativas a través de un imaginario colectivo y de una determinada interacción social (Mancini, 2016, pp. 88-91). Es más, los afectos están incrustados en el afianzamiento de la jerarquía social, en tanto, “las emociones se convierten en atributos de los cuerpos” (Ahmed, 2015, p. 23). Así, por ejemplo, se dice de las mujeres que somos emotivas, y con ello se nos está dotando de un valor –o, mejor dicho, se nos está infravalorando–, frente a aquellos, los hombres, que son contenidos en sus emociones, lo que equivale a decir que son racionales. Esta manera de atribuir a los cuerpos una emoción implica una clara dependencia de las relaciones de poder que dotan a “otros” de significado y valor. Hay toda una línea de trabajo de la feminista y poscolonial que se extiende hasta finales de los setenta que se ha ocupado de la creación de la otredad (Hooks, 1989; Lorde 1984; Said, 1978; Fanon, 1986; Bhabha 1994).

Teniendo esto en cuenta, no podemos ignorar que las emociones pueden ser instrumentalizadas por parte del poder con la finalidad de guiar las acciones de los ciudadanos. Eva Illouz (2007) ha dado buena cuenta de la supeditación de las emociones a la “acción instrumental” en el capitalismo tardío. Sin embargo, lo que me interesa mostrar, más allá de este uso instrumental, es su potencia como vínculo de la vida social y política. Una potencia a la que Arendt fue ciega.

Desde mi lectura, Arendt no alcanzó a ver este carácter público y compartido de las emociones, y por ello no visualizó su eminente condición política. Pero vayamos más despacio: separémonos un poco de Ahmed y retornemos a los planteamientos de Arendt, y en particular a su mirada al juicio reflexionante

recuperado de la *Crítica del Juicio* kantiana. Como es sabido, Kant establece una distinción entre juicios determinantes y juicios reflexionantes. En estos últimos se adopta una opinión que, si bien mediada por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido, deriva su validez de la realidad del mundo. Dicha realidad está anclada en el hecho de que mundo es lo común a todos. Así, puede establecerse una distinción clara entre una forma de discernimiento capaz de juzgar desde la particularidad, y el pensamiento especulativo que busca la universalidad en abstracto. El pensamiento especulativo trasciende por completo el sentido común mientras que el discernimiento que llevamos a cabo en los juicios reflexionantes se arraiga en el sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo: el *sensus communis*. A pesar de las diferencias de juicio, nos reconocemos como miembros de una comunidad. Es en este punto donde algunas ideas de la propuesta de Sara Ahmed acerca de una política cultural de las emociones se vuelven muy fructíferas para pensar no solo la acción política, sino también el juicio.

En efecto, nuestra vida social y política se desarrolla en un mundo común que se sostiene en una trama de relaciones humanas. Dicha trama es caracterizada por Arendt acudiendo a la idea de *inter-est*: “algo que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las” ([1958] 1998, p. 206). Este *inter-est* puede ser entendido en su sentido objetivo referido a la realidad mundana, y también en su sentido subjetivo, “formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan *para* otros” (1998, p. 207). A este sentido subjetivo del *inter-est* se debe nuestra capacidad de insertarnos en el mundo, de aparecer en el mundo en común constituyendo, así, nuestra identidad. Identidad que, dicho sea de paso, está condicionada por estas relaciones.

Pues bien, quiero defender que estos hechos y palabras que forman el *inter-est* del que no habla Arendt están intrínsecamente enlazados con los afectos. Las emociones y los afectos tienen que ser entendidos no como un asunto del sujeto privado, sino como relaciones articuladas y gestadas en el mundo común. Las emociones son, en el sentido ya señalado, sociales. Nuestras emociones tienen que

ver con el modo en que recibimos aquello que nos afecta. Y, por tanto, lo que nos emociona (o no) tiene que ver con una cuestión cultural, social y política. Tiene que ver con la trama de relaciones humanas. Desde mi lectura es en el ejercicio de la facultad de juzgar donde buscamos hacer explícita esta trama que, tal como Arendt señala, tiene una “cualidad de algún modo intangible”, pero no por ello menos real ([1958]1998, p. 207). La capacidad de juzgar se encuentra asentada en el sustrato prediscursivo, aquello que es en algún sentido intangible. En ocasiones, esto puede consistir, de hecho, consiste en numerosas ocasiones en el caso del juicio reflexionante, en emociones, afectos, sentimientos y pasiones. Este sustrato prediscursivo puede caracterizarse como un sentido común entendido a la manera de Chantal Mouffe (2003, p. 84): no como una facultad subjetiva, sino como efecto de prácticas sociales y políticas, prácticas que son contingentes; por ello, no universal ni necesario ni trascendental, sino histórico, contingente y particular. El sentido común es el efecto del encuentro y no la causa o la condición de posibilidad del acuerdo. Es colectivo e histórico y articula la acción en el espacio público y la trama de las relaciones humanas. En ocasiones, esto puede consistir, de hecho, consiste en numerosas ocasiones en el caso del juicio reflexionante, en emociones, afectos, sentimientos y pasiones. Como ya señalé, la articulación de la comunidad, de nuestra comunidad de asentimiento tiene que ser pensada como un incierto equilibrio entre el *sensus communis* y la pluralidad. De manera que, podemos reinterpretar el *sensus communis* de la mano de Ferrara quien afirma que puede ser entendido como “esta sabiduría acerca de la evolución de la vida humana, una sabiduría que también puede expresarse en términos de una serie de dimensiones de la realización o la evolución de una identidad y que se basa en un vocabulario situado de alguna manera «antes» o «debajo» de la diferencia de las culturas”, (Ferrara, 2008, p. 55), y vincular esta idea de una sabiduría con la propuesta de Ahmed, quien nos habla del saber corporal de las historias culturales (2015).

Como he defendido en otro lugar (Muñoz, 2023 en edición), la pertenencia a comunidad humana se hace explícita a través de la noción, recuperada de Kant, de *sensus communis*. Éste, entendido como sentido comunitario, nos abre a la

posibilidad de juzgar con los otros sin perder lo que nos hace únicos, lo que nos distingue de aquellos con los que compartimos juicio. Los juicios reflexionantes no pueden ejercerse en solitario, dependen y generan comunicabilidad. Es aquí donde se pone de manifiesto la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. Más aún, para Arendt es precisamente esta inquietud de formar lazos en común lo que define al *mundo* [*Welt*], pues no hay mundo en solitario, no hay mundo en singular, sólo plural y común. Las interacciones propias de nuestro cohabitar el mundo en común deben articularse no sólo con la comunicación orientada a la comprensión y al entendimiento, sino también a las relaciones que establecemos afectivamente con los y las otras. En dichas interacciones no se trata de alcanzar un acuerdo tendente a establecer verdades reconocidas universalmente, sino de extender un modo de habitar el mundo fincado en el ejercicio de la palabra y la acción compartidas ambas posibilitadas por los afectos que circulan entre cuerpos.<sup>4</sup>

Por ello, la capacidad de juicio, esa que se encuentra atravesada por los afectos y las emociones, se torna una herramienta indispensable para la extensión de la amistad cívica, del sentimiento de respeto mutuo necesario como lazo de nuestra cohabitación en la Tierra. De manera que se produce así un movimiento que podríamos considerar dialéctico: por un lado, como vimos en el primer apartado, el sentimiento de respeto es la condición de posibilidad de nuestros juicios políticos; y, al mismo tiempo, el cultivo del sentimiento de respeto o amistad cívica es el vínculo necesario para discernir críticamente y, con ello, constituir nuestro mundo en común.

El reflexionante es un juicio singular y en él los conceptos involucrados no determinan el objeto del juicio. Un ejemplo de este tipo de juicios del que ya me serví en otra ocasión (Muñoz, 2022, p. 57) sería el siguiente: “Eichmann es un ejemplo de

---

<sup>4</sup> Sería interesante desarrollar con más cuidado la noción de *sensus communis* buscando vincular la idea de Mouffe (2003, p. 84) de construcción de una identidad democrática hegemónica, con esta noción de Alessandro Ferrara (2008, p. 59), según la cual el *sensus communis* es una sabiduría, es un sentido compartido que lleva implícitos sentimientos y emociones, y la mirada de Ahmed, quien nos habla del saber corporal de las historias culturales (2015). Este será tema de un trabajo posterior.

la banalidad del mal”. Como es sabido, Hannah Arendt acuñó el concepto “banalidad del mal” tras observar al sujeto Adolf Eichmann en el juicio que el Estado de Israel ejerció en su contra en 1961. Arendt creó un concepto que hoy podemos aplicar a otros particulares. Ella ejerció su capacidad de juzgar para formular un juicio reflexionante. Y este concepto expresa una emoción: el sentimiento de indignación ante los hechos cometidos por un sujeto banal. Arendt no está juzgando el mal como banal sino el hecho de que un sujeto sin motivaciones sea capaz de cometer las mayores atrocidades. La fuerza de este concepto radica precisamente en que expresa una emoción. Tal sentimiento, tal des-afecto sentido por Arendt al observar el juicio se constituye en una relación compartida por todos y todas aquellas que recordamos dicho juicio y observamos al sujeto juzgado, sus actos y la falta de ejercicio de su capacidad de juicio que le condujo a cometer acciones depravadas e incomprensibles sin motivo. De manera que el concepto banalidad del mal da forma a una emoción que al mismo tiempo dota al concepto de fuerza y se constituye en una relación compartida en la trama de las relaciones humanas.

Nótese que, como he desarrollado a partir de los planteamientos de Ahmed, las emociones y los afectos son generados por las relaciones que establecemos con el mundo, los objetos y los cuerpos. Dichas relaciones se articulan en prácticas culturales y sociales y están en estrecho vínculo con inclinaciones o disposiciones que se van solidificando, las cuales nos predisponen a próximas emociones, esto es, a ser afectados (o no) de un cierto modo. Al recibir una impresión le “damos forma”, esto es, conceptualizamos el afecto o la emoción y nos vemos movidas o no a actuar. A su vez, podemos decir que el concepto, al menos en el contexto de la vida social y política, recibe su fuerza de los afectos o, dicho de otro modo, que la emoción es la fuerza del concepto. De manera que las emociones y los afectos no se pueden separar de los conceptos y los juicios en el proceso de discernimiento. El juicio reflexionante no es únicamente el resultado de vincular un particular con una categoría o concepto generado a partir de un ejemplo. Los conceptos generados por un particular son “la forma de los afectos” (Zerilli, 2015), de nuestros afectos compartidos. De modo que,

a través del juicio, comunicamos la emoción a la que el concepto da forma. Y ello es posible debido a que el concepto es la forma del afecto.

#### **4. Para terminar**

Concluimos en nuestro primer apartado que la noción de *philia politike* o sentimiento de respeto constituye la condición de posibilidad de nuestros juicios políticos. Y decíamos además que los juicios, junto con nuestras acciones y discursos, nos permiten constituir nuestro mundo en común. Un mundo de cosas que se hallan “entre” nosotras y también un mundo de relaciones que constituyen lo que Arendt denominó la “trama de las relaciones humanas”. Esta trama es, en algún sentido, intangible y sin embargo “no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común” ([1958] 1998, p. 207).

Decíamos también que el sentimiento de respeto o amistad cívica es el lazo que permite articular ese mundo en común y, siguiendo la propuesta arendtiana, no debe confundirse con una experiencia íntima. Se trata más bien de una forma de relación con los otros y otras que viene dada en esa distancia que el mundo pone entre nosotros. Y el mundo común está constituido por una trama de relaciones y significados compartidos en los que tienen un papel articulador las emociones. Los afectos entendidos como prácticas culturales, sociales e incluso políticas son parte fundamental de esa trama de relaciones que sostiene al mundo común. La amistad cívica es un sentimiento, el sentimiento de respeto que se genera y se debe cultivar en nuestra inserción en un mundo común compartido. Este sentimiento de respeto, desde luego entendido en términos de una relación y una práctica cultural, tal como propone Ahmed, es la condición de posibilidad del juicio político en tanto nos abre a la contingencia de pensar sin perder lo que nos hace ser únicos, lo que nos distingue de aquellos con los que compartimos juicio.

Arendt critica el papel de las emociones en política porque supone que son estados internos o relaciones de intimidad. Y, la intimidad destruye lo intermedio que nos relaciona y nos separa de los otros. De modo que las emociones así entendidas impiden que se desarrolle la trama de relaciones, dificultan la

articulación del mundo en común. La propuesta de Sara Ahmed nos ofrece una caracterización de las emociones que enfatiza, precisamente, su carácter cultural, social y político. De este modo, nos permite devolver a las emociones su lugar en la vida política. En el ejercicio de la facultad de discernimiento, el juicio recoge el sentir, los afectos y las emociones, y los hace explícitos a través de los conceptos. No hay una fractura entre el juicio político y los afectos: *los conceptos con que generamos juicios son la forma de los afectos; las emociones y los afectos son la fuerza de los conceptos.*

### **Bibliografía**

- Ahmed, S. ([2004] 2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arendt, H. ([1958]1998). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Ronald Beiner ed. and interpretative essay). Chicago University Press.
- Arendt, H., Jasper, K. (1985). *Briefwechsel 1928-1969*. Piper.
- Arendt, H. ([1983] 2001). Sobre la Humanidad en Tiempos de Oscuridad: reflexiones sobre Lessing. En: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa. pp. 13-41.
- Arendt, H. (1990). "Karl Jaspers ¿Ciudadano del mundo?". En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.
- Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. Pluto Press.
- Ferrara, A. (2008). *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*. Gedisa.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu, tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Cátedra.
- Flores, Val. (2019). Palabras preliminares. Sentirse precari\*s. Afectos, emociones y gobiernos de los cuerpos. En Moretti, I. y Perrote, N. (Eds.). *Sentirse precari\*s*.

- Afectos, emociones y gobiernos de los cuerpos* (pp. 19-23). Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Hilb, C. (1994). Prólogo. En: *El resplandor de lo público*. Nueva Sociedad.
- Hochschild, A. R. (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. University of California Press.
- Hooks, B. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. South End Press
- Illouz, E. (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz.
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento* (Traducción, edición e introducción de R.R. Aramayo Salvador Mas). Mínimo Tránsito.
- Katz, J. (1999). *How Emotions Work*. University of Chicago Press.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press
- Lutz, C., y Lughod, L. (1990). *Language and the politics of emotion*. Cambridge University Press.
- Mancini, F. (2016). Reseña de *La política cultural de las emociones*. En *Debate feminista*, 51: 88-91.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Gedisa.
- Muñoz Sánchez, M.T. (2023 en edición). El cosmopolitismo y la humanidad como comunidad de asentimiento. Acerca del mundo en común y el sentimiento de amor mundi. En Fernández Álvarez M.I.; Jaramillo, P. y Rangel Loera, N. (Eds.). *Reinvenciones de lo común: Experimentos y composiciones desde el Sur*. CLACSO/Universidad de los Andes.
- Muñoz Sánchez, M.T. (2022). El juicio y las pasiones en política. Una teoría crítica del juicio. En C. Roldán, M. G. Navarro y X. Garzón Costumero (Eds.). *El desván de la razón, cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales*. Plaza y Valdés.
- Muñoz Sánchez, M.T. (2010). Seguir políticamente una regla. Una mirada wittgensteineana al discurso político. *Logoi*, 18, pp. 93-113.
- Muñoz Sánchez, M.T. (otoño-invierno 2004 a) La relevancia de la propuesta wittgensteiniana para el pensamiento político. *Andamios, Revista del Colegio de*

**Mayte Muñoz Sánchez**

La teoría del juicio arendtiana y la política de las emociones

*Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, 1, pp. 197-231.

Muñoz Sánchez, M.T. (julio-diciembre, 2004 b). El discurso político. Notas para un acercamiento wittgensteiniano. *Signos Filosóficos*, VI (12), pp. 93-115.

Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

Zerilli, L. (2015). The Turn to Affect and the Problem of Judgment. *New Literary History*, 46, pp. 261-286.

## Los crímenes del patriarcado, un genocidio sistemático

The crimes of patriarchy, a systematic genocide

**Verónica Zavala Tapia**

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)*

### Cómo citar este artículo:

Zavala Tapia, Verónica (2024). Los crímenes del patriarcado, un genocidio sistemático. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, n° 3, año 2024, 117-139.

Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

### RESUMEN

El presente artículo se encuentra encaminado a identificar los elementos totalitarios que perviven en la actualidad, para lo cual se retomarán los conceptos de amundanía, ideología, omnipotencia y superfluidad formulados por la filósofa alemana Hannah Arendt. A partir de dichos conceptos, se llevará a cabo un análisis de la violencia que viven las mujeres en sus múltiples manifestaciones, de modo que se pueda equipar esta violencia homicida con un genocidio a gran escala, solapado y permitido por la ideología patriarcal.

**PALABRAS CLAVE:** Omnipotencia, ideología, patriarcado, genocidio.

### ABSTRACT

This article is aimed at identifying the totalitarian elements that persist today, for which the concepts of worldliness, ideology, omnipotence and superfluity formulated by the German philosopher Hannah Arendt will be revisited. Based on these concepts, an analysis of the violence experienced by women in its multiple manifestations will be carried out, so that this homicidal violence can be equated with a large-scale genocide, overlapped and permitted by patriarchal ideology.

**KEYWORDS:** Omnipotence, ideology, patriarchy, genocide.

## **El avance de la amundanía**

*La dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político*

Hannah Arendt, Prólogo a *Los Orígenes del Totalitarismo* (1998, p. 11)

Para la filósofa alemana Hannah Arendt (1906-1975), los movimientos totalitarios del siglo pasado, entre ellos el régimen nazi y la Rusia soviética,<sup>1</sup> tuvieron como máxima fundamental la creencia de que todo es posible y al mismo tiempo toda está permitido, lo que apuntaba a una confianza en la supuesta omnipotencia humana. Particularmente, los campos de concentración y de exterminio nazi sirvieron como laboratorios para poner a prueba dicha máxima (Agamben, 2006, p. 217). En esos espacios, mediante una serie de atrocidades, se invalidó cualquier atisbo de pluralidad y de diferenciación, al grado de que los seres humanos ahí recluidos perdieron cualquier rasgo de humanidad y se convirtieron en un individuo único e indiferenciado, degradados a la manera de una simple cosa, sin la posibilidad de la espontaneidad como expresión del comportamiento humano singularizado y de su propia libertad:

[...] por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca (Levi, 2002, p. 13).

En ese contexto de horror, como lo expresa el escritor Primo Levi (1919-1987) desde su propia experiencia en Auschwitz, se estableció un lugar en la tierra en donde se legitimó que grupos de seres humanos pudieran ser torturados y

---

<sup>1</sup> Arendt plantea en su libro *Los orígenes del Totalitarismo* (1951) que tanto el nazismo como el bolchevismo fueron movimientos totalitarios debido a que ambos se valieron del terror como estrategia de control y de dominación total, además de que contaron con un gran apoyo de las masas, las cuales fueron organizadas ideológicamente para un fin, por un lado, en nombre de la raza y por otro, por el de la clase, ya sea bajo el supuesto de las leyes de la biología o de la naturaleza, o bien, bajo los preceptos de la dialéctica y la economía.

asesinados, totalmente aislados y apartados, privados de su capacidad de acción, de su espontaneidad, reducidos a un simple haz de reacciones, como cosas carentes de voluntad, de cuerpo y de alma: “se vivía precisamente como los animales domesticados, que a veces se dejan morir pero que no se matan” (Levi, 2000, p. 32). En los campos de concentración, tanto la vida como la muerte se tornaron igualmente superfluas:

Esta crueldad típica y sin fin aparente, pero altamente simbólica, se extendía, precisamente en cuanto simbólica, a los despojos humanos después de la muerte, a esos despojos que todas las civilizaciones, desde la más lejana prehistoria, han respetado, honrado y a veces temido. El trato que se les daba en los Lager dejaba claro que no se trataba de restos humanos, sino de materia bruta, indiferente, en el mejor de los casos, buena para algún uso industrial (Levi, 2000, p. 52).

Las personas reclusas en los *Lagers* o campos de concentración deambulaban a la manera de cadáveres vivientes sin el menor rasgo de individualidad (Arendt, 1998, pp. 362-363). En eso consistió la dominación total, de acuerdo con Arendt, en la anulación de la pluralidad y de la singularidad, es decir, en el trato de esos seres humanos como si fueran un solo individuo, carentes de unicidad propia, arrancados de tajo de aquello que los distinguiera de cualquier otro, totalmente superfluos, reemplazables y cosificados, rebajados a una monstruosa igualdad:<sup>2</sup>

El proceso es llevado hasta el extremo de que cualquiera de estos haces de reacciones pueda intercambiarse con cualquier otro, y hasta el extremo de que ya no se mate a ninguna persona determinada, con un nombre determinado, con una identidad inconfundible, con una vida de este o de aquel tipo y con ciertas convicciones y actitudes, sino más bien sólo a un ejemplar enteramente indeterminado e indeterminable de la especie hombre. Los campos de concentración no sirven sólo para erradicar personas; promueven también el monstruoso experimento de, bajo condiciones científicamente exactas,

---

<sup>2</sup> Arendt (1998, p. 363) enumera las prácticas llevadas a cabo por los nazis para aniquilar la singularidad de los judíos apresados, como lo fueron los traslados de éstos a los campos de concentración, en donde viajaban incluso por días, en vagones de ganado, hacinados y desnudos, sin alimento ni agua. Posterior a ello, venía el shock de las primeras horas de su reclusión, el rapado de cabeza, el uso obligatorio de una grotesca indumentaria, totalmente uniforme y no pensada o elaborada para alguien en específico, sino para un conjunto indeterminado de personas, carentes de rasgos físicos diferenciados. Y finalmente, el sinnúmero de torturas físicas y mentales de las que fueron víctimas: “Hemos viajado hasta aquí en vagones sellados; hemos visto partir hacia la nada a nuestras mujeres y a nuestros hijos; convertidos en esclavos hemos desfilado cien veces ida y vuelta al trabajo mudo, extinguida el alma antes de la muerte anónima. No volveremos. Nadie puede salir de aquí para llevar al mundo, junto con la señal impresa en su carne, las malas noticias de cuanto en Auschwitz ha sido el hombre capaz de hacer con el hombre” (Levi, 2002, p. 32).

suprimir la espontaneidad como modo de comportarse del hombre y transformar (Arendt, 2005b, p. 367).

Con la supresión de la espontaneidad<sup>3</sup> se anuló no sólo la libertad de movimiento o de libre albedrío, sino sobre todo la libertad, entendida, de acuerdo con la filósofa alemana, como la capacidad de dar existencia a aquello que no existía antes por medio de la acción. Ser libre y actuar son la misma cosa, lo cual se traduce en palabras audibles, en hechos visibles, en acontecimientos de los que se habla y se recuerda, esto es, cuando la acción aparece e interrumpe el automatismo y la necesidad de los hechos, ahí es cuando aparece el milagro (Arendt, 2009, pp. 202, 266; 1997, p. 33, pp. 64-66), experimentado como una interrupción de los procesos y no como un suceso proveniente de un ser divino o de algún fenómeno religioso. En ese sentido, Arendt remarca que esperar milagros en el campo político es un propósito realista y no supersticioso, que es completamente válida la espera y la búsqueda de la interrupción y la creación de los procesos en la historia a partir de la iniciativa de la acción humana (Arendt, 2009, pp. 201-202), debido a que el ser humano es un ser actuante, es el hacedor y el actor de los milagros de nuestro mundo, aquel que hace aparecer lo inédito. Sin embargo, resulta importante aclarar que la acción no puede tener lugar en el aislamiento, quien comienza algo debe saber que sólo podrá ser terminado con la ayuda de los otros (Arendt, 2009, p. 211-212).

La originalidad del totalitarismo nazi se basa en la destrucción del terreno público de la vida y de sus capacidades políticas, pero también de la vida privada de las personas recluidas en los campos de concentración y exterminio, quienes en el total aislamiento fueron despojadas de los vínculos que los conectaban con la realidad exterior, a la par que perdieron las relaciones con sus semejantes y con la realidad inmediata circundante, convirtiéndose en un masa de individuos indiferenciados, superfluos (Arendt, 1998, pp. 246-247, p. 355, pp. 366, 368), y por lo tanto desechables, sin un *entre*<sup>4</sup> que permitiera agruparlos, separarlos y

---

<sup>3</sup> Arendt retoma la idea de espontaneidad de Kant, la cual consiste en que “cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie” (Arendt, 1997, p. 77), es decir, cualquiera tiene la capacidad de dar comienzo a algo.

<sup>4</sup> Este *entre* se corresponde con el mundo, el espacio donde tienen lugar los asuntos humanos, el espacio que une y separa a un mismo tiempo. De los romanos, la filósofa alemana retoma la expresión

relacionarlos, de modo que fueron conducidos al extremo de la impotencia, es decir, a la incapacidad fundamental para actuar, sin un espacio privado donde poder resguardarse ni un espacio público (Arendt, 2009, p. 37-95) en donde aparecer, sin la capacidad para la experiencia y el pensamiento:

Es como si la Humanidad se hubiera dividido a sí misma entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar las masas para lograr ese fin) y entre aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas (Arendt, 1998, p. 4).

De la mano del uso del terror totalitario -infligido por aquellos que basaban su actuar en una supuesta superioridad racial fundamentada en las Leyes de la Naturaleza (Arendt, 1998, pp. 370-377) y en una omnipotencia, dirigida particularmente a la creación de una raza inexistente y mejorada- también fue utilizada la coacción del pensamiento, o mejor dicho, la ideología, no únicamente en los seguidores del régimen nazi, sino sobre todo en aquellos que fueron perseguidos por dicho movimiento, induciendo en éstos últimos una “normalidad” artificial y distorsionada en la que no pudieran hacer la distinción entre las normas del pensamiento, es decir, entre lo verdadero y lo falso, ni tampoco entre lo realmente ocurrido de lo ficticio (Arendt, 1998, pp. 350-351).

La ideología totalitaria separa a los seres humanos de la experiencia y de la realidad y en su lugar implanta una nueva facticidad, una especie de falsificación que es creída y asumida, tanto por los seguidores del régimen como por las víctimas, en la que no queda lugar para la impredecibilidad del pensamiento ni de la acción, desterrando así cualquier atisbo de lo accidental. En este contexto, la ideología (Arendt, 1998, pp. 369-383) actúa como un sistema que pretende explicar de manera total (Arendt, 1998, p. 377) el funcionamiento de la vida y del mundo, del pasado y del futuro, sin la menor pretensión de constatación con la experiencia y la realidad.

En ese sentido, las máximas ideológicas fundamentadas en la supuesta omnipotencia del ser humano, en combinación con la superfluidad de los seres

---

*inter homines esse*, que alude al vivir y estar entre seres humanos, como aquello que separa pero que a un tiempo permite el encuentro de los unos con los otros (Arendt, 2009: 22).

humanos, así como en la creencia de que todo está permitido (Arendt, 1998, p. 314, 353), llevadas al terreno de lo práctico, como ocurrió en el totalitarismo nazi, condujeron de manera inevitable a la unicidad, a la liquidación de la pluralidad y por tanto de la singularidad. De acuerdo con Arendt, la pluralidad es no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política (Arendt, 2009, p. 22), son los hombres,<sup>5</sup> no el Hombre, quienes viven y habitan el mundo de una manera única e irrepetible. De este modo, con la irrupción del totalitarismo quedaron fijadas las condiciones para el avance de la amundanía,<sup>6</sup> entendida ésta como la pérdida del mundo y de todo *entre* humano, lo cual imposibilita la comunión entre sí de los seres humanos y con el propio mundo. Así pues, “la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, [...] figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre” (Arendt, 1998, p. 380). Este estar desarraigado es la condición preliminar de la superfluidad.

Resulta pertinente aclarar que este mundo en común no es la Tierra (Arendt, 2009, p. 4) o la naturaleza, sino más bien una intersección entre los objetos fabricados por las manos de los seres humanos y los asuntos de quienes habitan en este artificio, tal como lo son la cultura y las instituciones. El mundo (Arendt, 2009, p. 23, p. 62, p. 64) tiene la característica de agrupar, separar y relacionar a las

---

<sup>5</sup> Arendt utiliza el término hombre/hombres como neutro universal incluyente, sin hacer la distinción de los sexos: femenino y masculino. En su lugar se sustituirá por seres humanos o personas, y se conservará hombre/hombres cuando se trate de citas o referencias tomadas directamente de los textos de la filósofa alemana, tal como es el caso de este párrafo.

<sup>6</sup> Su origen se remonta al surgimiento de la Edad Moderna, la cual comprende un periodo que dio inicio en el siglo XVII y concluyó a principios del siglo XX; dicha época se diferencia del Mundo Moderno, que equivale al mundo actual en el que vivimos y que nació a la par de las primeras explosiones atómicas (Arendt, 2009, p. 18). En la traducción al español de Ramón Gil Novales de *La condición humana* aparece el término no-mundanía para referirse a la experiencia de la pérdida y el olvido del mundo (Arendt, 2009, p. 124, pp. 127-128). De igual modo, en el Epílogo de la *La promesa de la política*, texto traducido al español por Eduardo Cañas, correspondiente a la conclusión de una serie de conferencias dictadas por Arendt en 1955, en la Universidad de California-Berkeley, tituladas “La historia de la política”, se menciona el término desmundanización para aludir al desvanecimiento de aquello que se encuentra *entre* nosotros, así como a la metáfora de la expansión del desierto (Arendt, 2008, pp. 225-228). Mientras que en la traducción hecha por Juan A. Guerrero del texto “Del desierto y los oasis”, se utiliza amundanía para referirse a lo ya mencionado (Arendt, 2006). Es pertinente aclarar que, aun cuando los tres términos -no-mundanía, desmundanización y amundanía- aluden a la misma circunstancia, he optado por usar éste último por ser el que a mi parecer denota mejor, mediante el prefijo que lo compone, la privación o la falta de aquello a lo que se encuentra unido en la palabra, en este caso, el mundo.

personas, a la vez que es un espacio que permite desplazarnos y compartir experiencias distintas. La pérdida del mundo o el avance de la amundanía tiene que ver con la desaparición de dicho artificio humano, de la esfera pública (Arendt, 2009, pp. 41-43) donde convergen múltiples perspectivas y aspectos del mundo en común. De este modo, el mundo en común no se reduce a las personas que lo habitan, sino al espacio que hay «entre» ellos, y es justamente de este «entre» de donde surge la política, cuyo objetivo se encuentra directamente ligado a la preocupación por el mundo, debido a que cada catástrofe que acaece en el mundo repercute y afecta a todos los seres humanos.

La técnica desarrollada es utilizada sobre el mundo como si nos encontráramos desde un punto externo a él, desde el punto de Arquímedes (Arendt, 2009, pp. 286-296), poniendo en riesgo la propia continuidad de dicho mundo, lo que denota incluso una actitud de rebelión contra la existencia humana tal como nos ha sido dada, una transgresión fundamentada en el deseo de cambiar lo que nos queda de humanos por un artificio pseudo humano, elaborado paradójicamente por los propios seres humanos mediante los avances científicos y técnicos, para producir algo que ya no se corresponde con nosotros mismos, sino con algo más, esto es, con las cosas, lo cual conlleva a una especie de doble alienación: del mundo y del yo (Arendt, 2009, pp. 280-285, p. 292).

De este modo, la experiencia durante el siglo XX de dos guerras mundiales y de los regímenes totalitarios demostró que efectivamente todo es posible y que lamentablemente todo está permitido (Arendt, 1998, p. 310, p. 314), dejando al descubierto el horror que conlleva esta máxima aplicada en el ámbito de lo concreto; pero aún más importante, lo anterior nos enseñó que, al fin y al cabo, todo sigue siendo igualmente posible, tanto los logros más portentosos como la posibilidad de futuras experiencias y acontecimientos devastadores para toda la Humanidad. Una preocupación ya manifiesta desde principios de los años 50 del siglo pasado en el pensamiento de Arendt, debido a la posibilidad latente del uso de armas nucleares y tras las secuelas de los acontecimientos mundiales de aquella época, ya que, señala:

[...] es evidente que las guerras en nuestro siglo no son «tempestades de acero» que purifiquen el aire político ni una «continuación de la política con otros medios» sino enormes catástrofes que pueden transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida” (Arendt, 1997, p. 131).

Tal capacidad de aniquilar toda la vida orgánica de la Tierra es posible y por tanto debe ser considerada como un problema político de primer orden.

### **“La violencia mundial contra las mujeres es ya otro Holocausto”<sup>7</sup>**

*El mundo no permaneció en silencio; pero, al margen de no permanecer en silencio, el mundo  
no hizo nada*  
Hannah Arendt, *Escritos Judíos* (2009b, p. 867)

Si alguien conoció el significado del choque del pensamiento con la realidad fue precisamente Hannah Arendt, a quien dos eventos marcaron en definitiva su vida, a saber: el acercamiento y el conocimiento de la filosofía de sus maestros Karl Jaspers y Martin Heidegger, así como el advenimiento del totalitarismo en Alemania durante el siglo XX. De ambas experiencias nació en ella un inquebrantable impulso por comprender los acontecimientos que ocurrían a su alrededor, lo que la llevó a alejarse de la tradición filosófica occidental de la cual era heredera y a buscar nuevas categorías de comprensión y juicio (Arendt, 2005, pp. 371-393). En ese sentido, la comprensión para ella consiste en una experiencia del mundo, en un enfrentamiento con la realidad, que conlleva a soportarla sea como sea, sin venganza (Arendt, 2006, pp. 3-8, I, junio de 1950, [1]); lo que no significa asimilarla, sino más bien implica una reconciliación con este mundo, para aceptar, sin resignación, lo que de forma irrevocable ha tenido lugar y lo que inevitablemente existe.

En relación con el acontecimiento totalitario en Alemania, Arendt observó de manera crítica que a la humanidad le tomó poco más de dos décadas darse cuenta de lo que realmente había sucedido en los campos de concentración y de exterminio, complicación que se extendió en lo desastroso que fueron interpretados los datos fácticos en el momento en que tuvieron lugar y su posterior puesta en perspectiva.

---

<sup>7</sup> Título del discurso pronunciado en el año 2006 en Alemania por la diputada holandesa Ayaan Hirsi Ali, con motivo del Día de la Mujer.

Ahora, con una amplia distancia temporal en relación a dicho evento, resulta por demás pertinente preguntarnos sobre la permanencia y la continuidad del avance de la amundanía, por los nuevos y disimulados rostros que ha adquirido en la actualidad la supuesta omnipotencia humana, así como por el grado de superfluidad que ronda la vida de las personas y que determina si ésta es digna de ser vivida o no, es decir, es necesario poner en cuestión, “¿cuáles son tales factores potencialmente totalitarios que han perdurado tras la derrota de los totalitarismos?” (Serrano, 2022, p. 209).

En el año 2006, Ayaan Hirsi Alí (1969),<sup>8</sup> fungiendo como diputada de los Países Bajos, pronunció un discurso con motivo del Día de la Mujer en el que utilizó el término Holocausto para referirse a la violencia que se ejerce contra las mujeres en todo el mundo, la cual, en un espectro amplio, incluye, de acuerdo con su consideración, las desapariciones de mujeres, el aborto y el infanticidio selectivo, la desatención deliberada de la alimentación, los asesinatos “de honor”, el tráfico sexual internacional, la violencia doméstica, las muertes por parto, la mutilación genital, la violación y por supuesto el asesinato de mujeres y niñas por cuestiones de su sexo:

El genocidio consiste en el exterminio deliberado de un gran número de personas. Y esto es genocidio. No son unos asesinatos silenciosos; todas las víctimas proclaman a gritos su sufrimiento. Y no es que el mundo no oiga esos gritos; es que nosotros, los demás seres humanos, preferimos no prestar atención (Hirsi Alí, 2006).

Evidenciar lo anterior como un genocidio a gran escala resulta sumamente complejo debido a que documentar la violencia contra las mujeres no es una prioridad en la mayoría de los países, o bien, no se cuenta con los recursos y las herramientas para hacerlo, además de que algunos de los tipos de violencia, en este caso el aborto, el infanticidio selectivo, la desatención deliberada de la alimentación, los asesinatos “de honor”, la violencia doméstica y la mutilación genital, se

---

<sup>8</sup> Activista y escritora de origen somalí, emigró de su país para buscar asilo en los Países Bajos, donde fue diputada por el Partido Popular por la Libertad y la Democracia (VVD). Feminista y luchadora contra la mutilación femenina, práctica que ella misma sufrió. Actualmente radica en los Estados Unidos, en donde continúa su crítica hacia la religión del Islam.

encuentran íntimamente entrelazados con cuestiones culturales o religiosas, por lo que son prácticas aceptadas y hasta incentivadas por la tradición y las costumbres.

No obstante esta complicación, de acuerdo con datos de la organización ONU Mujeres,<sup>9</sup> en el 2020, a nivel global, fueron asesinadas alrededor de 81,000 mujeres y niñas; de éstas, el 58% murieron a manos de sus parejas o familiares, lo cual convierte a este hecho todavía en algo más monstruoso, porque a diferencia de los nazis, éstos últimos no eran familiares de las víctimas, de manera que la cercanía o la afectividad que une a los victimarios con las víctimas en los homicidios de mujeres y niñas, trastoca el único, y quizás último, espacio de resguardo en este mundo, a saber: la casa o el hogar.

En relación con ello, se estima que 736 millones de mujeres, es decir, una de cada tres, ha experimentado al menos una vez en su vida violencia física o sexual. Además, 15 millones de niñas adolescentes de 15 a 19 años han sido víctimas de relaciones sexuales forzadas. En ese sentido, cerca de un 92% de las víctimas de trata a nivel mundial son mujeres y niñas, sin pasar por alto el que por lo menos 200 millones de éstas han sido sometidas a la mutilación genital femenina. Sobre las desapariciones de mujeres y niñas no se cuenta con un registro completo o confiable a nivel internacional.

En el caso específico de México, un país en el que la violencia contra las mujeres es incluso una cuestión cotidiana, se estima que al día son asesinadas aproximadamente 10 mujeres y niñas en promedio. Conforme a datos oficiales del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública,<sup>10</sup> de enero del año 2015 a septiembre de 2023 fueron asesinadas 7,116 mujeres. Con base en dichos datos, a partir del 2015 se mantiene un incremento en el número de homicidios contra mujeres, contándose el 2021<sup>11</sup> como el año más violento para

---

<sup>9</sup> Véase: <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>.

<sup>10</sup> Véase: <https://www.gob.mx/sesnsp/acciones-y-programas/incidencia-delictiva-299891?state=published> Los datos mencionados únicamente corresponden a los asesinatos tipificados por la ley como feminicidios, se omiten las cifras de las presuntas víctimas mujeres de homicidio doloso en México.

<sup>11</sup> Ambos años, 2021 y 2022, coinciden con el periodo de recrudescimiento de la pandemia del sars-cov-2.

ellas, seguido del 2022.

Desde tiempo atrás existía la sospecha de que tras las cifras homogéneas dadas a conocer por el Estado mexicano se escondían una variedad de crímenes perpetrados contra las mujeres, así como una gama de asesinatos con características especiales. De modo que resultaba urgente evidenciar la dimensión política de tales muertes, sacarlas del escenario limitado de “violencia doméstica”, “crimen pasional o por celos”, así como develar la nula capacidad punitiva y la impunidad en la que quedan velados dichos hechos.

El concepto de feminicidio tuvo su origen en la academia anglosajona y posteriormente fue desarrollado por investigadoras feministas latinoamericanas, principalmente del área de la antropología y la sociología. Se reconoce a Diana Russel y a Jill Radford el ser las primeras en utilizar el término *femicide* en su texto “Femicide: Speaking the Unspeakable” (1990). La intención de ambas era que el nuevo concepto fungiera como alternativa de “homicidio”, al que tachaban de “neutro” debido a que no dejaba entrever, ni visibilizar un tipo sistemático de violencia contra las mujeres, que en su modo más extremo pone fin a su vida. Las autoras buscaron con su propuesta de término el reconocimiento de la naturaleza política de los asesinatos de mujeres cometidos por varones, con la característica peculiar de estar motivados por el odio, el desprecio, el placer o por un sentido de propiedad hacia éstas.

Marcela Lagarde, antropóloga mexicana, usó por primera vez el término *femicidio* (traducción directa del inglés al español) en Latinoamérica en el año de 1993. Sin embargo, ella aclara que transitó de *femicidio* a *feminicidio* por estimar que el primer término era homólogo a homicidio y su definición se agotaba en el asesinato de mujeres, sin más. En cambio, feminicidio, bajo su propuesta, se articula como un concepto reformulado y ampliado de la siguiente manera:

[...] para denominar así el conjunto de delitos de lesa humanidad que contienen los crímenes, los secuestros y las desapariciones de niñas y mujeres en un cuadro de colapso institucional. Se trata de una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad. El feminicidio es un crimen de Estado. [...] Su común denominador es el género: niñas y mujeres son violentadas con crueldad por el solo hecho de ser mujeres (Lagarde, 2006, p. 9).

El desarrollo teórico del concepto de feminicidio fue cambiando conforme fue adaptándose y reformulándose por la academia en los diferentes países de Latinoamérica, incluso tuvo lugar un largo debate sobre cuál de los términos se debería emplear, femicidio o feminicidio<sup>12</sup>, así como si su diferenciación incidía en algún tipo de cambio en su significado o si ejercía un efecto en sus implicaciones. Tras un tiempo, la academia decidió aceptar el uso de ambos términos con la intención de delimitar su significado del de homicidio y aludir a un mismo fenómeno: la muerte violenta de las mujeres por motivos de género. Pero, en todo caso, ¿por qué un feminicidio es diferente del asesinato de una mujer?, ¿qué marca esa diferencia?: los motivos o razones de género, dirían las teóricas feministas. Y, en todo caso, ¿cómo se manifiestan tales razones de género?

Marcela Lagarde apunta a que la vida de niñas y mujeres se ve marcada por un conjunto de mecanismos de opresión, desvalorización, discriminación, exclusión y explotación que se ejercen de forma continua y constante sobre ellas por el simple hecho de ser mujeres. Su asesinato es la culminación de una situación reiterada y sistemática de violencia, la forma más visible de innumerables modos previos de hostigamiento, acoso, abandono, maltrato, etc., los cuales son legitimados mediante la reproducción de estereotipos de las mujeres, principalmente cosificadores, que pueblan el vasto campo de las representaciones sociales y culturales. Para Lagarde, el factor más relevante para hablar de un feminicidio es la impunidad y la negligencia del Estado, en este caso el mexicano por ser su país de origen, que no sólo no investiga, sino que incluso solapa y encubre a los perpetradores de los crímenes contra las mujeres.

Aun cuando en un inicio el término feminicidio se extendió y fue utilizado únicamente en el ámbito académico, posteriormente grupos de activistas y defensores de derechos humanos se lo apropiaron y lo convirtieron en motivo de su agenda de lucha. Tal fue el caso de Ciudad Juárez, Chihuahua, ciudad fronteriza de México, en donde en los 90's se produjo un incremento en la desaparición de

---

<sup>12</sup> Opto, de manera personal, por utilizar el término feminicidio para fines de este trabajo, en el entendido de que tanto femicidio y feminicidio son factibles de usar de manera indistinta.

mujeres y niñas, así como un número creciente de asesinatos de éstas con suma crueldad.<sup>13</sup> Para visibilizar y dar nombre a este fenómeno, activistas feministas, organizaciones civiles y familiares de las víctimas comenzaron a usar el término feminicidio a principios del 2000, ampliando su uso a los medios de comunicación y a las mismas autoridades, al grado que de ser un concepto académico se convirtió en una categoría política y posteriormente en una categoría legal y jurídica que ha incidido, sin bien de manera diferente en cada país latinoamericano, en la tipificación como delito de los asesinatos de mujeres por razones de género.

La tipificación del feminicidio contribuyó a poner al descubierto el horror de los crímenes así como la existencia de una percepción social, cultural e histórica desvalorizadora de las mujeres, la cual legitima la supremacía masculina, otorgándole la tolerancia de prácticas de violencia, misoginia, sometimiento, control, hostilidad, discriminación, opresión, explotación, exclusión, entre otras, sobre el cuerpo y la vida de las mujeres, vulnerando con ello sus derechos humanos, toda vez que las cosifica y las degrada, en algunos casos, a la manera de algo desechable, tal como ha sucedido con muchos feminicidios cometidos con un alto grado de saña en donde las principales causas de muerte documentadas fueron golpes, estrangulamientos, asfixia, quemaduras, envenenamientos, heridas mutilantes y armas de fuego. No suficiente con el asesinato en casa, se dio un desplazamiento de este espacio hacia el exterior, hacia carreteras, terrenos baldíos, basureros, parajes, hoteles, bares, y otros lugares públicos, con la intención sórdida de exponer los cuerpos, lo que denota una narrativa que reduce a las mujeres a simples cosas u objetos, simple basura, un despojo que ni siquiera alcanza el carácter de lo humano.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Los casos de Ciudad Juárez se han prolongado de manera reiterada y sistemática desde principios de los 90's del siglo pasado hasta la fecha, asesinatos que se han caracterizado por la saña con la que fueron llevados a cabo, así como por la completa impunidad en la que han quedado los mismos, debido a la supuesta complicidad entre autoridades del gobierno, los cuerpos policíacos, los grupos del crimen organizado y las corporaciones de varones con un alto estatus económico.

<sup>14</sup> Causa horror el caso de "Calcetitas Rojas", una niña de 4 años que fue asesinada brutalmente por su padrastro y su madre. Tras ser tirada en un basurero, un tercer agresor la violó. El juez que dictaminó la sentencia señaló que la niña "fue moneda de cambio y cosificada", además de que utilizó el término alarmante de "basurificada" para referirse a la condición de la pequeña. *Cfr.* Jiménez Arratibel, Andrea. (19 de enero de 2021). Frida Guerrero, la cronista de los feminicidios en México,

El sistema patriarcal, con sus leyes, instituciones, religiones, etc., valida la jerarquía de los sexos con fundamento en un supuesto orden “natural”, en el que se produce y reproduce la inferioridad de las mujeres, de tal manera, que inclusive la violencia ejercida contra ellas puede considerarse como justificada y permitida, al grado de señalar a las mujeres como las causantes de los delitos en su contra, exonerando a los victimarios. Para la antropóloga argentina Rita Segato (1951), los crímenes del patriarcado se derivan de la comprobación y la reafirmación cíclica de la masculinidad como posición de dominio:

Esta estructura, a la que denominamos “relaciones de género”, es, por sí misma, violentogénica y potencialmente genocida por el hecho de que la posición masculina sólo puede ser alcanzada –adquirida, en cuanto estatus– y reproducirse como tal ejerciendo una o más dimensiones de un paquete de potencias, es decir, de formas de dominio entrelazadas: sexual, bélica, intelectual, política, económica y moral (Segato, 2012).

Debido al entrelazamiento de las formas de dominio patriarcal y a su manera subrepticia de actuar, Segato ha sido una de las teóricas más críticas del término feminicidio, toda vez que ha cuestionado si éste debe englobar todo y cualquier asesinato de mujeres o si más bien debe reservarse para una categoría más restrictiva.<sup>15</sup> Con la correcta tipificación del feminicidio, según Segato, se abonaría en la desestimación compartida de la concepción de la violencia de género como perteneciente únicamente al ámbito de lo privado y de lo personal.

¿Es interesante aplicar la categoría feminicidio a todos los crímenes perpetrados contra las mujeres, es decir, todos los estupros seguidos de muerte, todos los asesinatos de esposas y novias, todas las muertes violentas de mujeres en manos de hombres, o vale la pena calificar? ¿Cuál sería la utilidad de calificar y separar los asesinatos de género? ¿Cuáles son los pros y los contras de calificar? (Segato, 2016, p. 23).

De acuerdo con Segato, la importancia de esta calificación, así como de la separación de ciertos crímenes cometidos contra las mujeres, sería la siguiente: 1) se les conferiría unidad y podrían mostrarse como vinculados; 2) se podría

---

*El País*. <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-01-19/frida-guerrera-o-el-coraje-de-la-cronista-de-los-feminicidios-en-mexico.html>

<sup>15</sup> Véase: Segato, Rita Laura. (2006). Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente. *Revista Mora*, 12, 21-32, Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/10997>

evidenciar su especificidad y con ello se retirarían de la clasificación general de homicidios; 3) se lograría la demarcación de los crímenes del patriarcado; 4) se alcanzaría la caracterización de dichos crímenes como crímenes de odio -tal como ocurre con los raciales o los homofóbicos-, los cuales son consecuencia de la infracción de las leyes del patriarcado, entre ellas las normas del control o la posesión del cuerpo de las mujeres, así como la norma de la superioridad masculina, dejando al descubierto que se trata de crímenes de poder, que buscan ya sea la retención o la conservación de éste, o bien, su reproducción.

A partir de los crímenes de Ciudad Juárez, Segato observó las características de tales homicidios y se dio cuenta de que la mayoría estaban dirigidos hacia una mujer genérica, a un tipo de mujer por el simple hecho de ser mujer, evidenciando un elemento de desvalorización y menosprecio, de tal manera que las víctimas fueron atacadas y asesinadas por pertenecer a un tipo o *genus*, tal como ha ocurrido en los genocidios, en donde los ataques letales han sido dirigidos a los miembros de un grupo genérico, ya sea que se encuentre unificado por su carácter étnico, racial o religioso. En el caso de Ciudad Juárez, como en otros similares, la violencia feminicida se presenta con características de tipo no personal, sistemática, orientada hacia una categoría o grupo y no a una persona en específico, motivo por el cual esta autora propuso el término de femigenocidio.

Ahora bien, dada la explicación anterior, ¿es posible equipar los crímenes del patriarcado con el Holocausto, como propone la escritora Ayaan Hirsi Alí? En primera instancia, el término Holocausto –palabra de origen griego que significa “quemarlo todo”– hace alusión, en términos genéricos, a una gran matanza de personas y ha sido utilizado primordialmente para referirse al aniquilamiento de los judíos por el régimen nazi. Sin embargo, al respecto resulta relevante mencionar que los mismos judíos consideran inapropiado dicho término y han optado por utilizar la expresión hebrea *Shoah* –“catástrofe”– para referirse a este episodio histórico, debido a que señalan que Holocausto alude a una especie de sacrificios propiciatorios y voluntarios para una divinidad, mientras que *Shoah* lleva el énfasis hacia la experiencia de una catástrofe que arranca la vida de raíz de una forma

violenta e inmisericorde.<sup>16</sup>

De igual manera, en segunda instancia, propongo, en lugar de los términos Holocausto o *Shoah*, la utilización de genocidio<sup>17</sup> para hacer referencia, no al sentido exacto de lo acontecido hace ya varias décadas con el régimen nazi, sino a las múltiples formas de violencia que atentan contra la vida y la dignidad de las niñas y mujeres, las cuales se dan de forma reiterada y sistemática contra ellas por el simple hecho de ser mujeres. En este caso, genocidio no mantendría su carácter acotado, ya que únicamente remite a un conjunto de actos, entre ellos la matanza o las lesiones graves a la integridad física o mental, encaminadas a destruir, total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, sino que se dirigiría en un sentido amplio a enfatizar una condición dada, esto es, aquello que no ha sido elegido y donde no ha intervenido la iniciativa o la voluntad, como lo es nacer mujer, porque, toda persona, desde el momento en que aparece por primera vez en el mundo lo hace con algo que le ha sido dado de forma contingente y no elegido. Es en relación con lo dado que hablamos de identidad y diferencia. En este sentido, el genocidio de las mujeres no tiene lugar en un país o territorio determinado, sucede de forma ubicua. De igual modo, su opresión no se corresponde con un tiempo histórico determinado, ha ocurrido y ocurre de manera atemporal, sin la posibilidad de ubicar su origen.

Luego entonces, ¿cuáles son los rasgos totalitarios que perviven y que se hacen presentes en el genocidio de las mujeres? Con el totalitarismo irrumpió en el mundo algo inédito, algo sin precedentes que dio al traste con los parámetros de juicio y comprensión habidos en ese momento. De igual modo, en la actualidad carecemos

---

<sup>16</sup> Al respecto consúltese: Bensoussan, Georges. (2005). *Historia de la Shoa* [Trad. Juan Carlos Moreno Romo]. Barcelona: Anthropos, así como Lentin, Ronit. (2000). *Israel and the daughters of the Shoah. Reoccupying the Territories of Silence*. New York: Berhahn Books.

<sup>17</sup> El término genocidio apareció por primera vez a nivel legal en la *Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio* en 1948, aprobada por las Organización de las Naciones Unidas. Dicho término surgió a comienzos del siglo XX a partir de la discusión teórica derivada del aniquilamiento de la población armenia por parte del Estado Ittihadista turco, sin embargo, tomó relevancia y difusión en el derecho internacional con el aniquilamiento sistemático de las poblaciones judías y gitanas, así como de otros grupos con características específicas por parte del régimen nazi.

de parámetros tanto de juicio como de comprensión (Arendt, 2005, pp. 371-393) para acercarnos a la violencia que viven todos los días las mujeres, un fenómeno que requiere del uso de herramientas teóricas que nos permitan evidenciar su carácter generalizado, reiterado y sistemático. Los crímenes del patriarcado son la concreción de las formas contemporáneas del poder masculino, de la puesta en práctica de una supuesta omnipotencia -para la cual todo es posible y todo está permitido- que tiende a la conquista expropiadora, avasalladora y permanente sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres, marcadas doblemente como superfluas y prescindibles –por el hecho de ser humanas y por el agravante de ser mujeres.<sup>18</sup>

Lo anterior opera bajo la maquinaria ideológica del patriarcado,<sup>19</sup> como sistema de dominación que tiene como presupuesto la jerarquía natural de los sexos y por consecuencia la superioridad del sexo masculino sobre el femenino, sin pasar por alto su carácter incluso de odio y de desvalorización hacia todo lo que éste represente. Su imposición como ideología se encuentra inscrita en los varones, pero sobre todo en el cuerpo y la psiquis de las mujeres, lo que las induce a la impotencia. Históricamente, el patriarcado ha impedido que las mujeres puedan aparecer y participar del espacio público y puedan convertirse en actrices -en el sentido de agentes- del mundo en común mediante la acción y el discurso, de modo que pueda emerger el quién de su humanidad y de su singularidad, y no el qué de su reducción a algo superfluo y cosificado. La pérdida del entre humano y del mundo común puede ocurrir debido a condiciones de radical aislamiento, así como por el desdibujamiento del acuerdo de los unos con los otros, o bien, en circunstancias donde impera una sola perspectiva, como lo es la visión patriarcal del mundo. El mundo en común se pone en riesgo cuando se le ve bajo un único y predominante aspecto, y se presenta a su vez a la luz de una única perspectiva, anulando así la pluralidad, pero también la singularidad.

Ya en *Los orígenes del totalitarismo* (1998, p. 382), Arendt nos advertía sobre la puesta en marcha del desierto, sobre el posible desencadenamiento de una

---

<sup>18</sup> Sin mencionar el agravante de su condición social, su edad, su orientación sexual, entre otras.

<sup>19</sup> Resulta por demás irónico el uso del término “feminazis” como calificativo despectivo y denigrante de la lucha colectiva por los derechos de las mujeres.

tormenta de arena que puede cubrir el mundo entero habitado, una metáfora utilizada por ella para llamar la atención sobre la amenaza que se cierne sobre las condiciones del campo de la política, es decir, sobre el *entre* humano, aquél que da pie a la interrelación de unos con otros, cuya pérdida conduciría a una relación amundana entre los seres humanos, al deterioro de la facultad de juzgar, de la pluralidad, así como al aislamiento y a la impotencia. Ésta última, al igual que el miedo, son principios antipolíticos que sitúan a los seres humanos en un modo contrario a la acción política debido a que los coloca en una modalidad antisocial, de aislamiento, lo que contiene en sí mismo el germen de destrucción de la vida humana en común, porque en el aislamiento los seres humanos carecen de poder, el cual fundamenta su existencia en la acción concertada, esto es, en la acción con otros.

Como se expuso previamente, el Holocausto se produjo en un momento específico y en un lugar determinado, concluyendo con la caída del régimen nazi, el cual avaló, justificó e incitó el exterminio del pueblo judío y de otros grupos como los gitanos y polacos, todo ello sustentado en una ideología totalitaria que instauró y normalizó un orden de odio por motivos raciales hacia estos colectivos. Con base en la omnipotencia humana y en el hecho de que todo está permitido, los nazis extendieron sus tentáculos de operación hacia los campos de concentración en donde lograron desarraigar de este mundo a las personas ahí recluidas, orilladas a la impotencia, al miedo y a la superfluidad, negándoles un lugar reconocido y garantizado por los demás seres humanos, acabando con las condiciones para el despliegue de la diferenciación y de la pluralidad, del *entre* humano y de lo humano mismo.

En tanto que el feminicidio, como la forma más extrema de violencia hacia las mujeres, es un fenómeno que no se sabe con certeza su punto de origen temporal, sin embargo, se comporta como ubicuo y progresivo, al grado de que ha agravado sus formas en cuanto al odio, la saña y la crueldad utilizada para despojar de la vida a las mujeres, la cual, al igual que su muerte, se torna superflua, debido a la ausencia de condiciones para garantizar y hacer válidos los derechos humanos, así como las leyes que supuestamente las protegen en cada uno de los países del orbe entero. La violencia hacia las mujeres se encuentra amparada y en muchos casos promovida por los propios Estados que se deslindan del cuidado de la vida de éstas y de sus

responsabilidades para llevar a cabo un debido proceso de investigación y de sanción, cuando el caso lo amerita. En su lugar, abunda la impunidad, el enjuiciamiento a la conducta de las mujeres, su devaluación reiterada, una cualificación sustentada en la ideología patriarcal y en la misoginia. Las mujeres viven con un miedo que se experimenta de manera constante tanto en el espacio público como en el privado e íntimo. Tienen miedo de ser acosadas, hostigadas, violadas, secuestradas, prostituidas, maltratadas físicamente, etc., y por supuesto, asesinadas por el grupo de varones. Tanto es el miedo y la impotencia que surge de esta situación, que muchas mujeres han sido orilladas al aislamiento, a la desvinculación con la acción política, a la indefensión y a la supresión de su espontaneidad.

Si bien tanto el Holocausto como el actual genocidio de las mujeres poseen como hechos concretos características propias y diferentes unas de otras, es factible sostener que comparten similitudes estructurales desde el punto de vista conceptual arendtiano, en cuanto a que en ambos converge la eliminación de un grupo bajo el sello de la ideología dominante, en un caso la totalitaria y en el otro la patriarcal, cuyos efectos desencadenan la aceptación sin cuestionar de formas extremas de violencia. Ambas ideologías comparten una fortaleza sustentada en la creencia de su propia omnipotencia, en el supuesto de su ausencia de límites internos y externos para hacer y deshacer: se supo del asesinato de los judíos y el mundo no hizo nada y permaneció en silencio; se sabe del asesinato masivo de mujeres por el hecho de ser mujeres y continúa el mismo silencio y la inoperancia para ponerle un alto.

Los judíos fueron despojados de su humanidad y expulsados del mundo en común; a las mujeres se les ha negado por siglos el reconocimiento de su estatuto como sujeto y como ciudadanas, incluso en las nuevas formas de violencia ejercidas sobre ellas, prevalece y se magnifica su cualificación como objeto, además de que históricamente no han sido parte ni constructoras del mundo en común con los varones. El exterminio de los judíos fue totalmente despersonalizado, sus agresores no tenían ningún vínculo con ellos; las mujeres asesinadas no necesariamente

contaban con una relación previa con su agresor o agresores, en muchos casos ocurre la despersonalización de las víctimas, que son consideradas como genéricas, es decir, se cree que son propiedad, supuestamente, del colectivo de varones, quienes cuentan con la autorización social implícita para hacer con ellas y su cuerpo lo que les plazca. De este modo, al igual que como ocurrió con los judíos, las mujeres se tornan superfluas y eliminables a la manera de un ejemplar insignificante, indiferenciado e indeterminable del grupo mujeres.

### **Conclusiones**

Considero que los conceptos utilizados por Arendt para llevar a cabo una lectura del totalitarismo nazi, como lo son la amundandidad, la omnipotencia, la superfluidad y la ideología, principalmente, resultan por demás pertinentes para llevar a cabo un análisis de las circunstancias actuales de violencia hacia las mujeres, los que en conjunto pueden abonar para equiparar los crímenes del patriarcado con el genocidio, de manera que ello coadyuve a visibilizar, prevenir y erradicar tales prácticas en sus múltiples manifestaciones de violencia, agregando y poniendo el énfasis en que son dirigidas a las mujeres por el hecho de ser mujeres. En ese camino, se lograría eliminar el carácter íntimo y doméstico que caracteriza a los crímenes del patriarcado, dotándolos de un sentido político y jurídico, por lo que, bajo protocolos eficaces y sin prescripción, tendrían que ser investigados y castigados en todo el mundo.

Resulta por demás necesario visibilizar la violencia generalizada y sistemática por la que se encuentran atravesados los cuerpos y las vidas de las mujeres, para así contar con categorías jurídicas y de análisis que incluyan un espectro amplio de las manifestaciones de dicha violencia, que coadyuven no únicamente a comprender las causas de la misma, sino sobre todo que contribuyan a ponerle fin. Arendt, en su momento llamó la atención sobre el hecho de que el mundo no hubiera actuado en torno al Holocausto nazi. Estamos a tiempo de detener el actual genocidio y de gestionar las posibles herramientas para “escapar juntos a la maldición de volverse inhumanos en una sociedad en que todo hombre parece superfluo” (Arendt, 2005c,

p. 431).

En varios de sus textos, Arendt nos remarca que esperar milagros en el campo político resulta una espera completamente válida e incluso deseable, y son precisamente los seres humanos, en conjunto y con su pluralidad puesta en juego, los que pueden echar a andar las acciones que tienen la facultad de interrumpir y de crear procesos en la historia, las que pueden hacer aparecer lo inédito en este mundo, con todo su carácter de irrevocable, irrepetible e ilimitado. Es innegable la violencia ejercida contra las mujeres, pero también es innegable la vivencia y la experiencia de esa violencia actualmente como una injusticia, ya no como algo normal ni mucho menos producto del orden de lo natural. Las mujeres están modificando su percepción del mundo, la manera en que lo viven y la manera en que se interrelacionan entre ellas. Ahí está el nuevo y tan esperado milagro. La potencia de lo femenino.

### **Bibliografía**

- Agamben, G. (2006). El campo de concentración como nomos de lo moderno. En *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I* (pp. 211-229). Pre-Textos.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. (Trad. Guillermo Solana). Taurus.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico, 1950-1973*. (Trad. Raúl Gabás). Herder.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (Trad. Ramón Gil Novales). Paidós.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* (Trad. Rosa Sala Carbó). Paidós.
- Arendt, H. (2005). Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión). En *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 371-393). Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005b). Los hombres y el terror. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 359-370). Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005c). De la Naturaleza del Totalitarismo. Ensayo de Comprensión. En *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 395-436). Caparrós Editores.

- Arendt, H. (2009b). La destrucción de seis millones. Un simposio en *Mundo Judío*. En *Escritos Judíos* (pp. 596-602). Paidós.
- Arendt, H. (2008). Epílogo. En *La promesa de la política* (pp. 225-228). Paidós.
- Arendt, H. (19 de noviembre de 2006). Del desierto y los oasis. *La Nación*.  
<https://www.lanacion.com.ar/cultura/del-desierto-y-los-oasis-nid859761/>
- Bensoussan, G. (2005). *Historia de la Shoa* [Trad. Juan Carlos Moreno Romo]. Anthropos.
- Centro Nacional de Información. (noviembre de 2023). Información sobre violencia contra las mujeres. Incidencia delictiva y llamadas de emergencia 9-1-1. *Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública*.  
<https://www.gob.mx/sesnsp/acciones-y-programas/incidencia-delictiva-299891?state=published>
- Feierstein, D. (2011). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Fondo de Cultura Económica.
- Hirsi Alí, A. (14 de marzo de 2006). Un genocidio contra las mujeres. *El País*.  
[https://elpais.com/diario/2006/03/15/opinion/1142377205\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2006/03/15/opinion/1142377205_850215.html)
- Lentin, R. (2000). *Israel and the daughters of the Shoah. Reoccupying the Territories of Silence*. Berhahn Books.
- Levi, P. (2002). *Si esto es un hombre*. Muchnik Editores.
- Levi, P. (2000). *Los hundidos y los salvados*. Muchnik Editores.
- Jiménez Arratibel, A. (19 de enero de 2021). Frida Guerrero, la cronista de los feminicidios en México. *El País* <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-01-19/frida-guerrera-o-el-coraje-de-la-cronista-de-los-feminicidios-en-mexico.html>
- Lagarde y de los Ríos, M. (2006). Por la vida y la libertad de las mujeres. Fin al feminicidio. LIX Legislatura. Comisión Especial del para conocer y dar seguimiento a las investigaciones relacionadas con los femicidios en la República de México (pp. 3-33)  
<http://archivos.diputados.gob.mx/Comisiones/Especiales/Feminicidios/docts/finalfeminicidio.pdf>

- Lagarde y de los Ríos, M. (2005). Por la vida y la libertad de las mujeres. 1er Informe Sustantivo de Actividades. 14 de abril 2004 al 14 de abril 2005. LIX Legislatura. Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Femicidios en la República Mexicana y la Procuración de Justicia Vinculada (pp. 7-10). [https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/mujeres/menu\\_superior/Femicidio/2\\_Info\\_nac/12.pdf](https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/mujeres/menu_superior/Femicidio/2_Info_nac/12.pdf)
- Medina Rubio, T. (2015). *Evolución histórica del concepto de Femicidio en las organizaciones internacionales de derechos humanos*. Universidad Autónoma de Madrid. <https://libros.uam.es/tfm/catalog/download/450/840/660?inline=1>
- ONU Mujeres (S/F). Hechos y cifras: Poner fin a la violencia contra las mujeres. <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>
- Russel, D. y Harmes, R. (Eds.). (2006). *Femicidio: una perspectiva global*. (Trad. Guillermo Vega Zaragoza). Universidad Autónoma de México.
- Segato, R. (2006). Qué es un femicidio. Notas para un debate emergente. *Revista Mora*, 12, pp. 21-32. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/10997>
- Segato, R. (2012). Femigenocidio y femicidio: una propuesta de tipificación. *Herramienta*, 49, <https://biblat.unam.mx/hevila/HerramientaBuenosAires/2012/no49/10.pdf>
- Segato, R. (2016). Femigenocidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos. En *La guerra contra las mujeres* (pp. 127-152). Traficantes de Sueños.
- Serrano de Haro, A. (2022). La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, 1, pp. 205-228. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/article/view/>





PERLAS



## La actualidad de Hannah Arendt<sup>1</sup>

Françoise Collin<sup>2</sup>

La actualidad del pensamiento de Hannah Arendt implica, en principio, que su pensamiento nos acompaña, de ahora en más, donde sea que estemos, en cualquier dirección a la que vayamos, como un recurso indispensable para el tiempo presente y por venir. Los textos de Arendt y sobre Arendt reunidos en este número de *Les Cahiers du GRIF* permiten un primer acercamiento. El “viento del pensamiento” sopla a través de cartas, testimonios, fragmentos de cursos y artículos, desbordando infinitamente el territorio de aquellos a quienes Arendt llamaba, no sin cierta ironía, “filósofos profesionales”.

Pero, para ser más precisas, queremos enfatizar aquí su actualidad para el presente. Dado que Arendt viene exactamente a esclarecer la fractura que conoce el pensamiento político en el momento en que las ideologías que impulsan a los grandes movimientos sociales revelan su déficit.

Es en el análisis comparado de la Revolución francesa y la Revolución norteamericana que Hannah Arendt señala aquello que en el ideal republicano francés del siglo XIX va a ser un obstáculo para la democracia (y que será sistematizado por Marx): la confusión de lo político con lo social y la prioridad de lo social por sobre lo político. Prioridad sin duda determinada por la necesidad histórica (de gran miseria generalizada), pero que arrastra confusiones nefastas.

Lo social aprehende a los hombres en tanto grupo, género, especie, clase, sexo, impulsados por una “voluntad general” que se confunde indebidamente con la voluntad de todos y de cada uno, de una parte y de otra parte, y que se reduce a la expresión de las necesidades. Allí, el pueblo reemplaza a la república.

---

<sup>1</sup> El presente artículo fue publicado originalmente como introducción al número 33 de la revista *Les Cahiers du GRIF*, en el año 1986 (Nota del traductor).

<sup>2</sup> Traducción de Marcelo Silva Cantoni. El traductor agradece la atenta lectura y los comentarios de la doctora Julia Smola sobre la traducción.

Ahora bien, para Arendt, el pueblo no está hecho más que de excepciones y es solamente en la puesta en valor de esas excepciones que puede diseñar, más que una mayoría, un mundo verdaderamente común (Hannah Arendt no utiliza exactamente el término “excepción”, sino más bien el de paria; no asimilado, no asimilable).

Arendt se niega a confundir, como se ha hecho, lo económico y lo político, o a reducir lo segundo, que compete a la libertad, a lo primero que compete a la necesidad. Como bien recuerda Arendt, Lenin mismo, en sus comienzos, presenta esta distinción, que luego olvidará, cuando afirma: “La Revolución son los soviets más la electricidad”, es decir el desarrollo tecnológico y económico, por un lado, *más* los consejos populares, por el otro.

Actualidad de Hannah Arendt entonces en un momento en el cual, en años decisivos pero confusos, el socialismo francés acaba de efectuar un desplazamiento que puede interpretarse tanto en términos de regresión –replegado sobre posiciones económicas neoliberales– como de innovación –por el redoblamiento de su interés por lo político entendido como derecho de la gente. Como si la línea divisoria entre la izquierda y la derecha se situara de ahora en más allá, más que en la vieja oposición marxista entre la colectivización y la iniciativa privada. Pues resulta que el sufragio universal no es más que la condición necesaria pero insuficiente del funcionamiento de la democracia (una verdad que bien pudiera manifestar un efecto tardío de Mayo del 68). Esta posición no descarta en absoluto el problema de la miseria, sino que se esfuerza por encontrarle una solución en lugar de explotarlo como si se tratara del motor exclusivo de la revolución.

Este enfoque arendtiano de la revolución permite pensar la cuestión del feminismo como índice privilegiado y como síntoma de los nuevos tiempos. Dado que desde su surgimiento, a finales de los años sesenta, el feminismo es el primer movimiento en desmarcarse, por su cuenta y bajo su propio riesgo, de la concepción socioeconómica marxista de la revolución para sustituirla por una concepción más estrictamente política. Pues aquello que determina la insurgencia de las mujeres no es la presión de la miseria –aun si su situación económica es escandalosamente

injusta–, sino la ausencia de derechos, la exclusión de un mundo común, la negación de la palabra.

El feminismo es el primer movimiento en plantear la cuestión política por excelencia, es decir la de la ausencia de derechos en un Estado de Derecho. Y es fundamentalmente la reivindicación de la libertad la que lo impulsa, más que la de la igualdad como equiparación.

Sin embargo, en sus inicios, el feminismo sucumbió parcialmente a la ilusión de ser un movimiento social, calcado de los movimientos sociales del mundo moderno que instituyó a las mujeres como género, animado por una supuesta voluntad general. Así, el concepto pernicioso de sororidad ha venido a acentuar las ambigüedades del concepto de fraternidad, bloqueando el camino del diálogo en nombre de una unanimidad postulada. Ahora bien, tal como señaló Arendt, la fuerza de lo político no es el amor, el cual es siempre aleatorio, sino el respeto.

Desde 1972 y sobre todo desde el *Colloque de La Marlagne* en 1983, el trabajo de los distintos números de *Les Cahiers du GRIF* ha consistido en despejar, a través de diversas vías e interrogaciones, la estructura propiamente política –en sentido arendtiano– del feminismo. En primer lugar, reemplazando progresivamente el amor, tan a menudo y tan cruelmente negado, por el diálogo, como motor de las relaciones entre las mujeres. Luego, abandonando la cuestión metafísica de definición de lo femenino en beneficio de ese mismo diálogo plural, ampliado de la mayor forma posible, como único modo de determinar, en un movimiento incesante, lo que quieren, cuando no aquello que son, las mujeres (al menos, esa es la manera en la que yo, personalmente, acompañé ese trabajo, sin querer hablar aquí en nombre de cada una de las que participó).

Pero hablar de definición política del feminismo no significa en absoluto promover su sometimiento a la política partidaria (sean cuales sean las alianzas que puedan efectuarse en dicho dominio). Se trata, más bien, de reivindicar y de lograr la apertura de un espacio público, de un mundo común –reivindicación del espacio público y del mundo común de las mujeres, pero también del pleno acceso al mundo común en un sentido amplio–. El feminismo es el derecho a la palabra política y el coraje de la palabra pública.

Este acceso al mundo público no se efectúa solamente en lo político. El mundo público es también, y ante todo, la elaboración de lo simbólico: el derecho y la iniciativa de hablar en nombre propio para poder nombrar con y para los otros. Hannah Arendt insiste aquí en señalar enfáticamente cómo poética y política se conjugan de alguna manera, dado que instauran un modo de aparición que se funda en la pluralidad.

Así, Hannah Arendt nos guía en nuestra reflexión sobre la democracia y sobre el feminismo como síntoma y desafío de la democracia. Pero al hacerlo, también le devuelve a la tarea solitaria del artista y del pensador su valor público: sin esa mirada el lenguaje perecería en “tiempos de oscuridad”.

Si la reivindicación de lo económico-social fue el motor de las revoluciones del mundo moderno, podría ser que la reivindicación de lo político sea el motor del mundo posmoderno, del cual, hasta el momento, no hemos leído más que su lado negativo, “la era del vacío”, como dispersión individualista frente a la ilusión moderna de lo colectivo. O, más bien, podría ser que allí se encuentra la oportunidad de pensarlo en su originalidad y de reunirlo. En ese sentido, el feminismo no sería la versión bastarda de viejas problemáticas y de viejas luchas, sino, más bien, un laboratorio de lo nuevo. Y esto es así no porque la mujer sea el futuro del hombre, como se ha dicho de manera un tanto romántica, sino porque la manera en la cual planteamos la cuestión de las mujeres impone un desplazamiento del pensamiento y de la acción. En eso Hannah Arendt nos precede.

## Sobre Patricia Bonzi

Patricia Bonzi es profesora de Estado con mención en Filosofía, hoy en día profesora ya jubilada del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Fue parte de una importante generación de estudiantes y luego profesores, que comenzó su formación académica a mediados de los años 50, en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, bajo la dirección de profesores muy reconocidos como Jorge Millas, Luis Oyarzún, Juan Rivano, Félix Schwartzmann, en una época de expansión y democratización de la labor de la Universidad de Chile.

A comienzos de los años 70 junto a Humberto Giannini fundan en la Sede Norte de dicha Universidad, un nuevo Departamento de Filosofía que viene a renovar y abrir los estudios filosóficos a nuevas influencias (posestructuralismo, psicoanálisis, filosofía latinoamericana) y nuevas conversaciones con otras disciplinas (psiquiatría, arte, ciencias sociales).

Esta trayectoria es interrumpida por la llegada de la dictadura y el exilio que la llevan a París el año 1975, donde su vocación filosófica se profundiza al entrar en contacto con importantes profesores y autores franceses que establecen con la comunidad chilena un vínculo muy especial. Es en este especial contexto que Patricia Bonzi lee y estudia a Hannah Arendt.

María José López Merino

## Entrevista a Patricia Bonzi: Arendt, París y Chile de la dictadura y la posdictadura

María José López Merino y Patricia Bonzi

### La llegada

María José: *¿Cuándo saliste de Chile por el exilio?*

Paty: Yo llegué a París a fines de 1975, con mi hijo Pablo. Pedro Miras, mi marido –también filósofo– ya estaba allá. Él era militante del partido socialista y a comienzos de ese año ya habían caído presos o sido asesinados casi todos los miembros del comité central y los principales dirigentes tradicionales del partido habían salido al exilio; había que irse.

María José: *¿Qué encontraste a tu llegada?*

Paty: Nos recibe el Estado Francés y un comité de ciudadanos llamado Comité de Apoyo a los exiliados chilenos, nos ayudan, nos asisten para conseguir trabajo, para encontrar donde vivir. La ayuda y la solidaridad era muy grande, los franceses sabían lo que estaba pasando en Chile y cooperaron con los que estaban dentro y los que estaban fuera desde el primer momento.

María José: *¿Cómo llegaste a París VIII?*

Paty: Algunos de los integrantes del Comité eran miembros del CNRS francés y por ahí comenzó el contacto con académicos activos, tanto de Pedro como mío. Una vez que ya logramos cierta estabilidad para poder vivir, yo comencé a asistir a cursos de París VIII y luego cuando se funda el Colegio Internacional de Filosofía (1983) entonces empiezo a tomar contacto con nuevos autores y nuevos temas.

María José: *¿Por qué no seguiste un doctorado?*

Paty: Nunca me interesó tener un título de doctor. No sólo porque era otra época, en la que esas cosas no eran las más importantes, sino porque yo tengo el título de Profesor de Estado en Filosofía, un título de la Universidad de Chile, la

Universidad pública laica del país y, como la mayoría de mis compañeros, me sentía bien orgullosa se eso.

María José: *¿Así que las instituciones claves de tu formación allá fueron París VIII y el Colegio Internacional de Filosofía?*

Paty: El Colegio Internacional fue fundamental no solo para mí sino para todos los chilenos, ya que desde sus orígenes estuvo vinculado a la solidaridad con Chile. Patrice Vermeren cuenta parte de esa historia en un artículo reciente (Palabra Pública, 24, 8, 2023). Es Jean-Pierre Labarriere, que viene a Chile, a comienzos de los ochenta, invitado por su amigo Arturo Gaete S. J. a dar un curso semiclandestino a la Vicaría de la Solidaridad, específicamente para la que entonces se llamaba Academia de Humanismo Cristiano. Es a su vuelta a Francia en las discusiones de fundación del Colegio Internacional, donde se adopta la decisión de establecer un apoyo a Chile para ayudar a evitar que el ejercicio libre de la filosofía desapareciera completamente bajo el poder de la dictadura. De hecho, el primer director del Colegio, que fue Jacques Derrida, propuso invitar a Francia a uno de los profesores exonerados de Chile, este fue Rodrigo Alvaay, quien propuso que sean los franceses los que vengan a Chile. Este apoyo se transformaría después en un vínculo permanente, flujo de profesores y estudiantes que además empezaría a abrirse a toda la región. Hubo gestos increíblemente generosos de acogida para nosotros los exiliados chilenos en París y también gestos concretos de solidaridad con el pueblo chileno, como el avión con libros de filosofía a partir de las donaciones de los profesores integrantes de Colegio Internacional que entregaron libros de sus propias bibliotecas para repoblar las bibliotecas chilenas ya diezmadas por la censura y la quema de libros al comienzo de la dictadura.

María José: *¿Así que el Colegio Internacional de Filosofía fue muy importante también para los que estaban en Chile?*

Paty: Claro, fue fundamental para todos los que se quedaron y tenían que resistir: Humberto Giannini, Carlos Ruiz, Cecilia Sánchez, Olga Grau, establecieron vínculos con este grupo. Como lo relata Vermeren, hubo un gran congreso en el año 1987, en Santiago de Chile, sobre instituciones filosóficas y democracia, y a él

viajaron Abensour, Rancière y el propio Vermeren, entre otros, que vinieron a escuchar y a exponer a un Santiago que era todavía una ciudad sitiada.

María José: *¿Y cuándo y dónde leíste por primera vez a Arendt?*

Paty: En París, en el contexto justamente de este grupo del Colegio Internacional. Tengo que haber comenzado a leerla a mediados de los ochenta. Tuvimos la suerte de conocer a algunos arendtianos notables como Jacques Tamineaux y Étienne Tassin. Tamineaux era un gran especialista y Tassin no solo fue un autor de cabecera fundamental, un gran especialista en Arendt, sino que también un gran amigo que luego vino a Chile.

María José: *¿Qué fue lo primero que leíste de Arendt?*

Paty: *La Condición Humana* en su traducción francesa, en su segunda edición. Que estaba tomada de la edición alemana que hizo la propia Arendt.

María José: *La edición alemana es bien distinta, sobre todo en las notas. ¿Y la leías con alguien?*

Paty: Sí, con Cristina Hurtado, gran conocedora de Arendt y enseñante en la universidad francesa, que estaba exiliada y que como yo estaba vinculada al Colegio Internacional. En ese momento Arendt ya circulaba bastante en París VIII. Abensour, Lefort la referían, aunque no eran especialistas.

María José: *¿Y a Lévinas dónde y cuándo lo comienzas a leer?*

Paty: Lo de Lévinas fue más azaroso. Encontré *Totalidad e Infinito* en una librería y comencé a mirarlo, me pareció interesante su estilo, me dio curiosidad. Luego me empecé a dar cuenta de que trataba cuestiones que para mí eran importantes. Tiene que ser en la misma época en que me encontré con Arendt. Para mí estos autores están relacionados.

María José: *¿Relacionados cómo?*

Paty: Bueno, la desformalización radical del sujeto moderno y la búsqueda de la salida de la metafísica del ser es lo que realiza Lévinas a través de la consideración de la primacía del Otro, a través de la idea de la experiencia del Otro, el cara a cara. A su vez, el énfasis en la acción en una esfera pública plural, en Arendt, desinstitucionaliza la idea de política, que ahora es más bien el quehacer del poder concertado. Creo que ambas son formas de rearticular ámbitos fundamentales del

pensamiento y la experiencia: la experiencia de la ética y la política. Ahora, habría que pensar el nexo entre ambos procesos, falta por decirlo así, una manera de conectar ambas reflexiones, en eso he estado estos últimos años, pensando en esa conexión.

María José: *Y cuándo volviste a Chile, ¿cómo fue esa vuelta?*

Paty: Yo llegué el año 1990, con la ayuda del gobierno francés. Llegué a hacer clases al colegio La Alianza Francesa y Pedro, mi marido, con un puesto de profesor investigador del CNRS. La Universidad de Chile estaba recién comenzando el proceso de revisión de la intervención de la dictadura en la Universidad. Fue muy duro, a los que habíamos sido exonerados, nos hicieron concursar y quienes constituían las comisiones evaluadoras eran, al menos en parte, las personas que habían quedado en nuestros puestos cuando fuimos expulsados. Colaboradores del régimen militar que ahora nos examinaban para saber si estábamos o no capacitados para volver a la Universidad.

Después de este proceso que fue largo, yo quedé como profesora del Departamento de Filosofía, aunque al comienzo tuve que hacer clases en otras facultades porque los cursos y seminarios de la Licenciatura en filosofía estaban ya ocupados. Hubo algunos de los que ganaron esos concursos que dieron la pelea por recuperar sus cátedras originales. Otros no aceptaron esos concursos con esas personas colaboradoras de la dictadura como comisiones evaluadoras y dieron la pelea para tener concursos abiertos, fue el caso de Pedro, mi marido. Yo en cambio, concursé y me quedé haciendo seminarios electivos, donde reunía un pequeño grupo con el que podía trabajar muy bien las lecturas.

María José: *¿Y cómo era hacer clases en esos años noventa, justo después de la dictadura?*

Paty: Al comienzo, cuando volví, en las clases, los estudiantes no hablaban. Yo les preguntaba por lo que pensaban de los textos, de las ideas, pero era muy difícil, era como si les hubiesen robado la voz. No es que no pensarán, pero les costaba mucho sacar la voz, decir algo. Era bien desolador, pero de a poco estos pequeños seminarios fueron sacando la voz y ¡vaya si hablaron!

María José: *¿Y a Arendt, tú comenzaste a ponerla en tus seminarios y por qué?*

Paty: Porque era importante recuperar esa dimensión de la vida activa, de la esfera pública, de la acción con otros, que es como ella entiende la política. Rescatar esa dimensión de la acción en un espacio plural que era justo lo que habíamos perdido con la dictadura.

María José: *¿Y de nuevo en los seminarios aparecen Arendt y Lévinas juntos?*

Paty: Sí, la verdad es que yo pienso que para instalarse en la filosofía contemporánea hay tres autores fundamentales que nos ayudan comprender este mundo: Lévinas y su crítica del sujeto junto con la experiencia radical del Otro que supone una abertura nueva a la intersubjetividad, Arendt que nos ayuda a revincular la política y la acción en el contexto de una pluralidad que permite la aparición de lo nuevo, pero que también nos advierte de las formas de dominación totalitarias y Foucault con su enorme crítica al poder, a la subjetividad y a las instituciones. Con estos tres autores creo que nos podemos ubicar positivamente en el presente.

En el caso de Arendt y Lévinas, yo encuentro en ellos también una importante reflexión sobre el tiempo y su ruptura, a través justamente de lo que viene a interrumpir la continuidad. Son dos pensadores del acontecimiento una cuestión que también me parece central para pensar el presente.

También Arendt en sus escritos, tiene esa capacidad de hablar de experiencias que uno puede reconocer. Por ejemplo, cuando habla del tesoro perdido, citando a René Char y describiendo las experiencias de la resistencia francesa. Todos esos años de dictadura acá en Chile y luego en Francia fueron eso, años de resistencia y esas relaciones, vínculos, acciones colectivas, solidaridades, son cosas que nosotros vivimos, es algo personal.

María José: *¿Qué sentido tenía enseñar filosofía en esos tiempos?*

Paty: Para nosotros en esa época, especialmente después de la dictadura, formar en filosofía era también una tarea política. Con Humberto Giannini, Pedro Miras, Carlos Ruiz, todos nosotros teníamos un gran compromiso con la democracia, todos los que volvimos a la Universidad, habíamos aprendido dramáticamente que la democracia puede ser muy frágil, que necesita mucho compromiso y que la gente, sobre todo la que se está formando, encuentre un sentido en ella y se comprometa a defenderla.

**Imagen 1.** Patricia Bonzi



**Imagen 2.** Patricia Bonzi en el aeropuerto



**María José López Merino**

Entrevista a Patricia Bonzi: Arendt, París y Chile de la dictadura y la posdictadura

**Imagen 3.** Patrice Vermeren con Patricia Bonzi en Chile



**Imagen 4.** Carlos Ruiz, Alan Badiou y Patricia Bonzi



**María José López Merino**

Entrevista a Patricia Bonzi: Arendt, París y Chile de la dictadura y la posdictadura

**Imagen 5.** Patricia Bonzi en Chile





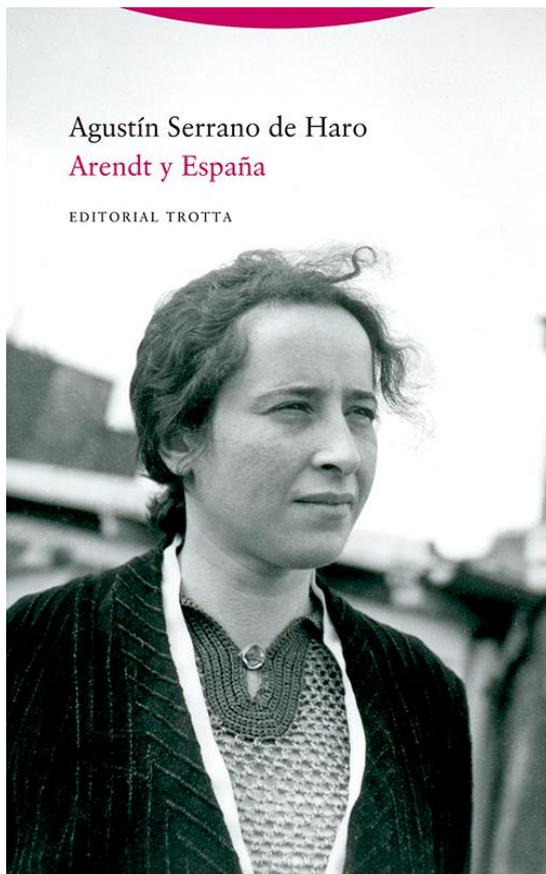


RESEÑAS



**Reseña de *Arendt y España* de Serrano de Haro, A.**  
Madrid, Editorial Trotta, 2023, 172 págs.

**Claudia Bacci**  
*Universidad de Buenos Aires*



**Cómo citar este texto:**

Bacci, C. (2024). Reseña bibliográfica *Arendt y España* de Serrano de Haro, A. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, nº 3, 159- 163. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

El destacado fenomenólogo y estudioso de la obra de Arendt, Agustín Serrano de

Fecha de recepción: 23/03/2024  
Fecha de aceptación: 29/05/2024



Haro, nos propone en este nuevo libro un recorrido minucioso en torno a la relación entre la vida y la obra de la pensadora judío-alemana-estadounidense y España, guiado por la imaginación y la curiosidad. A partir del hallazgo de registros efímeros –y a la vez más que probables– sobre el paso de Arendt por la España franquista en su camino hacia Portugal y el exilio en los Estados Unidos, el libro devela las huellas del compromiso político de la autora, ya sea bajo la forma de referencias sutiles en algunas de sus obras más importantes, o bien marcadas a fuego en su derrotero de exiliada política. Al indagar en la huida de Arendt desde el refugio en Francia y el paso por los primeros campos de detención nazis hasta su participación en los debates estadounidenses en torno al lugar de América Latina ante la emergencia de un nuevo orden mundial en la Guerra Fría, Serrano de Haro nos permite vislumbrar aspectos impensados de algunas de sus obras más destacadas, enriqueciendo las numerosas biografías más documentadas de la autora. Este reconocimiento de los escenarios y circunstancias que rodean la profunda implicación de Arendt en el tembladeral político y cultural del siglo XX, convierte a este volumen en un aporte inapreciable para las/los lectores y de su obra. Además, el análisis riguroso de las políticas editoriales que configuraron su circulación en español, es uno de los aportes más originales de este libro para sus lectores y estudiosas hispanohablantes.

Luego de una Presentación en la que se plantea el hilo del recorrido, el autor desarrolla nueve capítulos en los cuales sigue la cronología de la vida y de las obras, enfocándose en las pistas que Arendt dejó sobre el “episodio español” en algunos de sus escritos. Si los capítulos uno a cinco acompañan el recorrido de la pensadora en su exilio, los cuatro restantes –que incluyen un Epílogo– presentan las huellas de la perspectiva arendtiana sobre América Latina, los ardides de la censura franquista en su traducción al español –con sus efectos para una lectura en esta lengua–, y las posibles interpretaciones sobre el presente de España desde la peculiar concepción de la política y la Modernidad arendtianas.

El primero de estos capítulos nos lleva al “Sur de Francia en 1940”, al campo de internamiento de Gurs donde Arendt fue enviada por el gobierno francés luego de la invasión nazi a Polonia. Esta es la estación inicial que el autor reconstruye no sólo a través del cruce de documentos personales y archivos de la época con las

biografías publicadas sobre Arendt, sino a través de un ejercicio de articulación con producciones historiográficas sobre el período y la problemática de refugiados y apátridas, así como de biografías de políticos, artistas e intelectuales que coincidieron en estas experiencias ante el avance del franquismo en la Guerra Civil española y del nazismo sobre Francia. Las vicisitudes de “Atravesar España en enero de 1941” son narradas con delicadeza y precisión en el segundo capítulo. Aunque se trata de un momento apenas documentado de la vida de Arendt, resumido en sus biografías con un imaginario “tren a Lisboa” vía España, Serrano de Haro nos muestra las adversidades propias de la devastación de la Guerra Civil y los peligros del viaje, de tren en tren y por caminos escondidos, para quienes podían ser deportados a Alemania. En las “Miradas de Arendt a la Guerra Civil española” el autor recupera las pistas de estas experiencias en *Los Orígenes del totalitarismo* (1951), así como en algunos pocos textos y cartas privadas previas. Emerge así una insospechada afinidad electiva con el libro de Georges Bernanos, *Los grandes cementerios bajo la luna*, que testimonia los inicios de la Guerra Civil, cuya lectura por parte de Arendt el autor ubica en el contexto de las discusiones intelectuales de fines de la década de 1930. La lectura de textos posteriores, preparatorios o lindantes con la escritura de *Eichmann en Jerusalén* (1963) trae otras referencias a la Guerra Civil como “preludio y ensayo de una guerra civil a escala global” (Serrano de Haro, 2023, p. 53), en las que surge la pregunta incisiva sobre la consideración de Arendt sobre la República española y su derrota. El capítulo siguiente, sobre “La tipificación del primer franquismo en los textos arendtianos”, nos introduce en el abordaje de la noción de *totalitarismo* en *Los orígenes...*, centrándose en la apreciación arendtiana del fascismo español y sus análisis de la vida social bajo los totalitarismos. El quinto capítulo despliega “El rastro de Ortega en *Los orígenes del totalitarismo*”, cuya obra *La rebelión de las masas* (1930) es “el único título de autor español o hispanoamericano” referido en la monumental bibliografía de *Los orígenes...* (Serrano de Haro, 2023, p. 79), referencia implícita en el capítulo “Una sociedad sin clases”. Serrano de Haro fundamenta esta “afinidad en la discrepancia” (2023, p. 98) con José Ortega y Gasset, así como entre las nociones de *hombre masa* (Ortega) y de *populacho* (*mob*, Arendt), en la mirada que ambos plantean sobre el

quiebre de la sociedad de clases en el periodo de entreguerras.

A partir del capítulo sexto el autor inicia una revisión crítica del *corpus* arendtiano sobre España y América Latina, así como sobre las implicancias de sus traducciones sesgadas en el mundo hispanohablante. En el capítulo sexto, las referencias arendtianas “Acerca de las dos Américas” en *La condición humana* (1958), destacan la importancia del descubrimiento del “nuevo” continente como “umbral de la Modernidad” (2023, p. 103), a partir de lo cual Serrano de Haro invita a revisar una serie de textos inéditos y publicados, conferencias y correspondencias de la década de 1960. En este conjunto heterogéneo, Arendt indagó en la relación de Estados Unidos con *la otra* América, la América Latina que era objeto de las políticas imperialistas de *Pax Americana*, o bien de políticas de “buena vecindad”, y que se constituyó en uno de los escenarios de la Guerra Fría durante la “crisis de los misiles” en Cuba en 1962. Este episodio da pie al capítulo siete, uno de los más sugestivos, sobre la “La noche que Arendt escuchó a Fidel Castro” en su conferencia en la Universidad de Princeton en 1959 en el marco del Programa Civilización Americana, donde una semana más tarde la filósofa presentó las lecciones que antecedieron la escritura de *Sobre la revolución* (1963). Serrano de Haro destaca escritos y correspondencias de esa década en las que la pensadora expresaba su desconfianza sobre la viabilidad de la revolución cubana.

Un breve salto de perspectiva considera en el capítulo octavo la actuación de Arendt como directora ejecutiva de *Spanish Refugee Aid* (SRA) entre 1960 y 1967, una organización de ayuda humanitaria a refugiados republicanos españoles con base en Estados Unidos, ligada al grupo de intelectuales neoyorkinos de izquierdas en los años 1920. La atención que Serrano de Haro presta a estas actividades muestra compromiso político de Arendt con su época, y constituye un punto de gran originalidad de este trabajo dentro de la profusa bibliografía biográfica sobre la filósofa.

Finalmente, el capítulo noveno y el Epílogo traen una mirada a la actualidad de la obra de la autora y a algunos de los obstáculos en su traslación a la lengua y la política españolas. Por un lado, el autor llama la atención acerca del “dislate editorial” que arrastran las traducciones realizadas bajo el franquismo,

fundamentalmente las de *Eichmann en Jerusalén* de 1967, *La condición humana* de 1973, *Los orígenes del totalitarismo* en 1974, y *Crisis de la República* en 1973. Serrano de Haro demuestra con base en expedientes administrativos del franquismo que la censura alteró fragmentos de estas obras para evitar la crítica arendtiana a la dictadura y su caracterización como fascista. La continuidad de dicho sesgo ideológico da lugar a una profunda crítica de Serrano de Haro hacia las políticas editoriales de reedición de estas obras. Por otro, en el Epílogo el autor analiza “La promesa de la política y la democracia española” a partir de las perspectivas arendtianas sobre la libertad política, el espacio público, la noción de totalitarismo, la desobediencia civil y la acción. Aquí se cotejan las premisas conceptuales arendtianas, su potencial para el disenso activo y su mirada crítica hacia las deudas democráticas, con el rumbo singular de la democracia española desde 1979 tras el fin de la dictadura. El carácter de promesa de la vida bajo la democracia expresa para el autor el gran desafío civilizatorio en este siglo XXI al que se enfrentan España y el mundo global en que vivimos.

Una mirada desde la vida y obra arendtianas hacia el mundo hispanohablante requiere también reconocer la enorme heterogeneidad de experiencias y perspectivas desde las cuales sus lectoras y lectores en América Latina han recibido, traducido y divulgado (al menos en parte) a Arendt, muchas veces en paralelo a lo realizado en sus ex metrópolis española y portuguesa. El minucioso trabajo de exégesis de archivos y la erudición con la que Serrano de Haro aborda la complejidad del pensamiento arendtiano en este volumen, son excelentes ejemplos de la riqueza de esta perspectiva, e invita a profundizarla de un lado a otro del océano Atlántico.



**Reseña de *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reappropriaciones* de Hunziker, P. y Smola, J. (editoras)**  
Buenos Aires, Editorial UNGS, 2023, 328 págs.

**Silvio Mattoni**  
*Universidad Nacional de Córdoba*



**Cómo citar este texto:**

Mattoni, S. (2024). Reseña bibliográfica *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reappropriaciones* de Hunziker, P. y Smola, J. (Eds.). *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, n° 3, 165-170.

Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>.

Este libro quizás no pueda presentarse de otro modo que por medio de indicios, señalando con los dedos extendidos precisamente a su índice donde leemos títulos de los doce ensayos que lo componen. Se trata en todos los casos de conversaciones entre los escritos de Arendt y otros autores, otros libros, a veces otros temas que no aparecen tan claramente en esos mismos escritos, sino que surgen como entre líneas. Pero sucede que antes de los ensayos mismos, como su condición, su espacio de aparición y su comienzo, estaría el archivo Arendt, su vitalidad, su proteica supervivencia, puesto que desde cursos, cartas, diarios, sin mencionar su gran libro inconcluso, la obra siguió creciendo y aún podrá seguirlo haciendo. Sin embargo, la vida de su pensamiento no residiría tanto en los papeles póstumos sino también y sobre todo en las lecturas que vuelven a la totalidad del recorrido trazado o esbozado, incluso sugerido a veces más que definido. Así, no dejan de reaparecer en estas discusiones los libros de la mitad del siglo XX, en cuyas posibilidades de describir la política destruida o las condiciones de una vida significativa se vuelven a encontrar indicaciones para el presente.

Sería un poco obvio enumerar los temas y los nombres que se ponen en relación con la obra de Arendt en los doce trabajos, no encomendados por ningún caprichoso tirano en este caso, sino a salvo de toda mitología porque fueron dictados por el afecto, la amistad, ese extraño sentimiento de cercanía que hace leer a alguien muerto hace tiempo y sin el cual ningún pensamiento puede dar inicio. No obstante, me arriesgaré a repetir la introducción, que comenta el índice, que anuncia los núcleos de cada ensayo, aunque de una manera tan sucinta que será casi una ráfaga de relaciones, menos expresiva aún que una lista de títulos y de firmas. Porque también las doce firmas son una comunidad, plural, cada cual con su modo de leer y su enfoque y su motivo, incluso separadas por las ocasionales diferencias de citas, pero que comparten el lugar para pensar la tradición, la vida política, las instituciones, las marginaciones, las libertades si se quiere, y para llamar a ese aquí y ahora con otra firma, que salió del tiempo vivido para pensar el tiempo que prosigue, Arendt.

¿Qué vamos a leer, qué se invita a leer en *La vida del archivo*? Arendt y Hermann Broch, más allá del abismo o apenas después del abismo; ella también con

otro amigo, que no pudo saltar el último borde del mismo pozo, Walter Benjamin; Arendt y su regreso a la amistad con Heidegger, ese viejo amigo que no podía reconciliarse consigo tal vez. Respiramos en esa tradición, en su compleja trama de diálogos y desacuerdos, en la reanudación de lo que parecía roto, porque la transmisión había caído inexplicablemente, por una explosión externa a todo libro, en un terreno fuera de todo archivo. Y tomo aire para anunciar el segundo conjunto de ensayos, donde Arendt reanuda una conversación en la periferia y en los orígenes de la así llamada filosofía política. Se encuentra con Maquiavelo, su necesario realismo, con el observador cosmopolita Montesquieu, con la tradición clásica, puesto que ambas palabras son tan flagrantemente griegas, filosofía y política, e incluso con sus propios intérpretes, a quienes debe discutir desde un retorno, desde una vuelta a su letra, y además, habrá de discutir con otras interpretaciones de los temas antiguos, muy diferentes de la suya, sobre todo en el enigma o la promesa de una palabra para nada griega, república.

Finalmente, en la tercera constelación de ensayos, Arendt viene a enfrentar acaso un motivo que no quiso reivindicar con tanta fuerza teórica: el feminismo. Sobre lo cual, claro, no hizo simplemente silencio, y por eso los feminismos, en plural, pueden dialogar con su obra, con las definiciones y los límites de esos escritos, para pensar otros comienzos, otras acciones.

Ahora llegó el momento de decir algo, teniendo en cuenta que sobre la mayoría de estos diálogos no conozco casi nada, pero sería más bien algo sobre la supervivencia, la vitalidad de Hannah Arendt, el impulso que se retoma en este libro y en muchos otros, en la comunidad polifacética e intensa que la sigue leyendo e interpretando. Y si algo asombra en primer lugar, tanto en sus breves intervenciones como en sus grandes libros, es la expectativa de Arendt, lo que deposita en la comprensión y en la posibilidad de ser comprendida. Para que se entienda lo que digo, basta el ejemplo de lo que le dice y le repite, según refiere el hermoso ensayo de Paula Hunziker, "Mientras arde Troya", a Herрман Broch, el gran novelista del final de un mundo, el que quiso escribir el deseo íntimo del poeta máximo del imperio antiguo que era, al final, quemar su poema. Cuando en la posguerra, después de lo inenarrable, Broch parece querer abandonar la literatura, tirar al fuego de lo

inútil el impulso de escribir sin más, Arendt lo incita a seguir, lo alienta cuando le parece que está escribiendo de nuevo. ¿Por qué? ¿Para qué novelas y cuentos y poemas, cuando se escribieron y se escriben de espaldas a lo real, a lo imposible de creer? Arendt parece decirle a su amigo que la insistencia de lo que no sirve en un mundo sojuzgado contiene en sí, al igual que el esfuerzo de pensar, una luz de esperanza, como en el proverbio.

Las dos palabras son grandilocuentes, y por ende están gastadas: luz, esperanza. Apenas recuerdan que el tiempo puede ser de oscuridad como un telón de fondo de pequeñas, frágiles chispas. Pero Arendt aplaude el lirismo de su amigo: la novela nihilista sobre la futilidad del arte a fin de cuentas se transforma en el triunfo del lenguaje que puede transmitir una forma del mundo, una sensibilidad, una fragilidad que sin embargo no desaparece. La expectativa de Arendt está, obviamente, en la amistad, la amistad del mundo tal vez. Su esperanza se prueba en que parecería posible, al menos mientras el horror no sea total y lógicamente completo, seguir teniendo una vida, activa y contemplativa, aun cuando la barbarie reitera que cada vida es sustituible por otra. Quizá sea cierto que el principio de la acción comienza con el olvido de lo ya hecho, pero en efecto siempre es un retorno, huella sobre huella. Miles de años atrás un poeta muere sin terminar su libro, que funda una manera de dominar el mundo, ahora otro se calla porque siente que lo real devasta cualquier relato, pero una amiga piensa que algo debe permanecer, y si otro libro aparece, lo nuevo puede volver con la figura de algo anterior.

No creo que Arendt, por lo que me enseñaron estos ensayos y también sus libros, haya estado lejos de pensar esta frase: escribir, pensar, es amar el mundo. Pero esto significa entonces, interpretando este último verbo: no retirarse del mundo para pensar su fundamento o su sustracción. Escribir, aunque se trate de un complejo lirismo que no parezca hablar del presente, pone en el mundo la esperanza de que algo aparezca y su propia fe en permanecer, de algún modo. Y contemplar el mundo, o sea pensar, es discernir algo en su actividad, juzgando sin implicarse del todo en su incesante intercambiabilidad, y preferir un aspecto, varios aspectos, antes que otros. Es a lo que Kant llamaba gusto o facultad de juzgar, y a lo que un griego, citado por Arendt, llamaba *frónesis*. Entonces, el aspecto que uno prefiere del

mundo, que no consiste en ninguna separación, implicará distinguir lo que daña, la destrucción de todo aspecto. Ese mal, por otra parte, puede ser tan banal como una decisión insegura o megalómana de un escritor perdido que se niega a que su escrito sea leído, que cede a la tentación fácil de no dejar huellas. Pero el poema, la *Eneida* digamos, aparece, nace, con la muerte de Virgilio inclusive. Y después se utiliza, contiene un mal imperial y un bien fundacional. Arendt, la esperanza que tiene el nombre de Arendt, parece decir que en el medio de lo posible, en el teatro tumultuoso de lo político y contra su telón estático, no solo puede surgir el mal, su repetición de pura nada. Claro que es imposible pensar lo que hasta un punto del tiempo fue imposible, pero el hecho de pensarlo abre la vía de otra posibilidad: ¿y si alguien, en mi lugar, pensara esto? ¿Preferimos acaso juntos un aspecto polícromo del mundo que también amamos, que aplaudimos? Puedo estar equivocado, y otros conmigo también, pero prefiero el error con amigos, como decía Cicerón, amigo de Hannah, que la verdad con sus oponentes.

No hay entonces fórmulas para discernir, la *frónesis* no se aprende, no se sabe, de allí que deba encontrarse en los actos. El acto de pensar parece mirar el mundo más que activarlo, pero si deja una huella forma parte de lo que permanece, arma la figura de un tiempo. En esa vida del espíritu no solamente se repite la sustracción de un cuerpo en su lejanía del acto, sino que se asiste al surgimiento posible de lo nuevo. Se trata de la distancia entre el impulso de ir hacia otros, acercarse tal vez, y ese objeto plural, multiforme, que se eleva como una nube roja sobre un conjunto de seres hablantes, hablando, y que después se define en relieves, en cosas demasiado perfectas para ser consumidas, destruidas. Tal es también el clasicismo de Arendt, otra forma de la esperanza: que lo bello, que no existe, haya sido posible; y que lo horrible, que existe demasiado bien, no sea lo único posible.

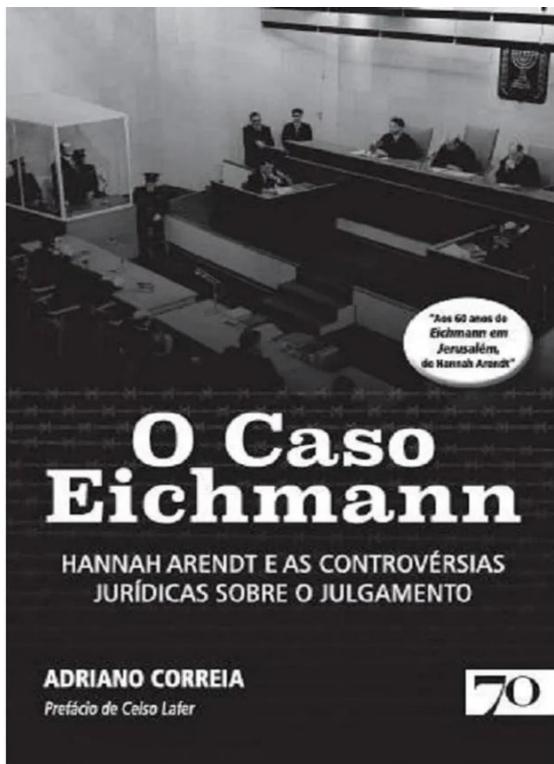
En honor también a ese helenismo fragmentario, siempre dudoso como un recuerdo encubridor, y cuya misma perduración es un misterio, un elemento místico en la prosa de la historia, quisiera recordar los últimos versos del coro de *Antígona*, que hablan de *fronein*, de discernir. Ya saben: el gobernante cae, hay jóvenes que murieron, hay una chica que murió por un sentimiento inexplicable, ilegal, que la elevó sin embargo, por ese sello, ese nombre, que se llama destino y que es algo

dicho sin palabras, por encima de su único acto. Es difícil actuar cuando el acto está destinado a dejar una huella, pero es imposible actuar si el mundo está destinado a la destrucción, si lo que amamos no tiene ninguna esperanza de permanecer. De suerte que al final, después de todo lo que pasó, antes de que cada griego se vaya a su casa y a su economía, se dice algo así: la *eudaimonía* empieza con la *frónesis*. O bien: discernir, preferir, saber hacer algo son la parte principal de la felicidad, del buen ánimo. Elegir sería el elemento básico de estar bien, con uno mismo pero igualmente con los otros, porque no hay nada que juzgar si no hay alguien más, si nuestro índice no encuentra otros ojos y otros índices y la esperanza de la mano abierta para aplaudir, tocar, abrazar, etc. De modo que la *eudaimonía*, debido a esa parte inicial de su persecución, el discernimiento, se encuentra con el bien de otros, porque se comienza con el pensamiento puesto en ese lugar, primero hipotético, luego posible, realizable. Porque si el otro discierne más o menos como yo, entonces mi pensamiento feliz no es un engaño total.

Luego el coro se pone más sentencioso, amonesta, advierte. Dice: *megáloi lógoi*, las grandes palabras, la grandilocuencia, el vacío, el acto repetido, se pagan con grandes golpes, *megálas plegás*, grandes desgracias, aflicciones, contusiones, incluso palizas. Pero ese juego lógico que choca con los hechos, con el tiempo, que además nos envejece, dice el coro, también nos enseña algo: esos golpes *to fronein edídaxan*, que podría traducirse simplemente: nos enseñaron a pensar, nos indicaron cómo diferenciar. Pero viene Arendt a sacarnos del juego griego y dice: nos enseñan a discernir qué queremos, con quiénes lo querríamos, tratando de saber lo que preferimos. Nos enseñan acaso, palabras y golpes a la vez, a reconciliarnos con el mundo tal como es, porque solo en él podrá aparecer lo que queremos, y solo en él habrá de perdurar lo que amamos.

**Reseña de *O Caso Eichmann, Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento de Correia, A.***  
San Pablo, Almedina, 2022, 196 págs.

**Catalina Tassin Wallace**  
*Universidad Nacional de Córdoba*



**Cómo citar este texto:**

Tassin Wallace, C. (2024). Reseña bibliográfica, de *O Caso Eichmann, Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento de Correia A.* *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 3, nº 3, 171-177.

Disponibile en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>.

## 1. Introducción

Pensar, afirma Hannah Arendt, es un acto en conjunto, un acto que se realiza a partir y con otros; en este sentido, tiene una implicación social ineludible. ¿Qué puede causar no pensar? ¿Qué causó no pensar? Ciertamente, uno de los resultados de no pensar puede ser y fue el genocidio. Por ello, y para continuar pensando sobre la complejidad que implica vivir con otros, Adriano Correia, en *O Caso Eichmann, Hannah Arendt e as controvérsias jurídicas sobre o julgamento* (2022), nos propone volver a hacernos ciertas preguntas. No sólo para responder lo que fue indispensable en un momento otro, sino también para ir preparando el camino de futuras y pasadas respuestas. Desde ya, pasado, presente y futuro son construcciones: la pregunta sobre el presente interpela las otras dos temporalidades e interviene en ellas. Esto implica cuestionar quiénes cuentan las historias y qué cuentan.

## 2. Sorprendente, pero viejo

Correia comienza su libro recuperando las palabras de Arendt sobre su asistencia al famoso juicio a Eichmann en Jerusalén: quería ver con sus propios ojos a uno de los principales culpables en persona, así como reflexionar sobre las posibilidades de hacer justicia a través de nuestro sistema jurídico y nuestras instituciones jurídicas. Son estas inquietudes las que el autor plantea –a mi parecer, exitosamente– respecto a la persona, como caso, y al sistema de justicia, como desafío argumental.

¿Es este sistema capaz de responder a un crimen cuya magnitud nunca había tratado? ¿A quién le corresponde juzgar? ¿Bajo qué procedimiento? Estas fueron algunas de las inquietudes jurídicas que suscitó el “caso” de Eichmann. El derecho, en términos teóricos, puede responder a eventos que escapan a su propia capacidad predictiva. Es decir que, en tanto construcción de normas de carácter general, abarca casos que incluso no se consideraron en una primera instancia legislativa. Sin embargo, hay casos que indefectiblemente han escapado a tal instancia. El

advenimiento de una crisis sanitaria denominada “pandemia” fue en su momento un claro ejemplo de esto. Correia recupera un “caso” que pareciera congeniar con esta presentación. Ni social ni jurídica ni filosóficamente la humanidad estaba preparada para responder al genocidio de la Segunda Guerra Mundial y no porque fuera “nuevo”.

Correia es preciso al remarcar que un “caso” como el de Eichmann nunca había sido abordado por el derecho. Las discusiones en torno al mismo, afirma el autor, se basan en su carácter sorprendente. Sorprendente, pero no nuevo. La novedad radica en su sistematicidad administrativa (pp. 17, 69, 148, 150, 167 y 176), pero no respecto a su carácter despiadado y racial (p. 108). Los genocidios llevados a cabo por distintos grupos humanos de Europa en América, Asia, Oceanía o África o la masacre de millones de individuos por su pertenencia a cierta raza o por el hecho de vivir allí fueron “casos” no considerados por los sistemas jurídicos, a los que, de algún modo, este libro busca repreguntar.

Por lo anterior reafirmo la importancia de cuestionarnos, como lo hace Correia, por la capacidad del sistema jurídico para funcionar como sistema de justicia. Los caminos que trazan estas preguntas permiten repensar tanto el pasado como nuestro tan crítico presente.

### **3. Sistema jurídico vs. sistema de justicia**

El libro retoma cuatro discusiones centrales que van complejizándose capítulo a capítulo: el trato de quien va a ser juzgado, y su historia, la competencia de aquel que pretende juzgar, el análisis del tipo de crimen y los argumentos respecto de la pena. A partir de aquí retomaré algunas de las consideraciones que realiza Correia teniendo en cuenta que en este proceso argumental se recuperan reflexiones no solo en torno a Arendt, sino también del conjunto de pensadores que rondaron las consideraciones jurídicas respecto al juicio.

Antes de comenzar quisiera reparar en dos cuestiones que se evidencian en el título del libro. En primer lugar, el “caso” Eichmann: esto supone un análisis de un

ejemplo, tal vez paradigmático, a contemplar, y no una persona. Ello reafirma la propuesta de leer este trabajo como un acompañamiento, un conjunto de herramientas, de carácter crítico. En segundo lugar, las controversias jurídicas: las mismas, por no decir todas, se sustentan en la inclinación por una cierta idea de derecho. Esto es –simplificando las consideraciones–, si se vincula o no al derecho con la justicia. Si el derecho debe ser justo, es un sinsentido usar la expresión “el derecho nazi”; si puede ser injusto, entonces sí puede usársela. En tal sentido puede afirmarse que, desde la primera postura, para calificar como derecho un instrumento debe oponerse, como mínimo –estoy siendo irónica–, al genocidio; desde la segunda, no tiene por qué hacerlo. Correia no se detiene en estas consideraciones, ni repara críticamente en la respuesta de la Corte israelí. Antes bien, analiza aquello que se dijo respecto al juicio. Recupero brevemente esta distinción porque, como dije, se trata de asociaciones que determinar las exigencias y expectativas que se tengan sobre el sistema jurídico.

### **3.1. Controversias jurídicas (de justicia)**

En el primer capítulo, Correia relata que Eichmann fue “raptado” un 9 de julio de 1960 en Argentina. El momento fue calculado de tal modo que coincidiera con el día de la independencia de ese país. Esto permitió la celeridad del traslado, sin considerar los procedimientos legales de extradición, y violando la ley nacional argentina. Esto fue resuelto de algún modo, afirmaba Arendt, a partir de la figura del apátrida. Eichmann, para poder desplazarse, sin ser descubierto, de Alemania a Austria y luego a Argentina, modificó su nombre y nacionalidad, razón por la cual carecía de la protección legal de un Estado en particular. Irónicamente, al igual que los judíos, no contaba con un reconocimiento claro. En tal sentido, nos dice Correia, no se ofrecía una respuesta jurídica al rapto en este caso.

A lo largo del primer y segundo capítulo Correia reconstruye otro problema jurídico: el de quién debía juzgar los crímenes de Eichmann. Israel fue constituido como Estado luego de la Segunda Guerra Mundial; en consecuencia, su “derecho” (en

términos formales) era posterior al genocidio. Por ello, juzgarlo iba en contra del principio de irretroactividad de la ley penal: *nullum crimen, nulla poena sine lege praevia*. No obstante, el propio tribunal de Nuremberg afirmó que sería peligroso estancarse en el formalismo de la retroactividad.

Estas controversias llevaron a Arendt, a su vez, a preguntarse si el sistema jurídico israelita era el jurídicamente más adecuado para hacer justicia frente a los crímenes cometidos contra los judíos y la humanidad. Tanto porque Israel no representaba a la totalidad de las víctimas como porque no fue un crimen que ocurriera sobre su territorio. Se resalta, en esa argumentación, la necesidad de la forma de Estado, como una extensión espacial y ciudadana, para desarrollar sentido jurídico. Como solución se proponía vincular este caso con órdenes de Derecho Internacional. Sin embargo, Correia, siguiendo a Jaspers, afirma que tampoco se le podía exigir a Israel que no juzgara a Eichmann (p. 54), en tanto Israel parecía ser el mejor posicionado para defender a los judíos, como representante del pueblo. De nuevo, no parecía haber una respuesta jurídica al caso.

A su vez, como lo desarrolla el autor a lo largo del tercer y cuarto capítulo, los crímenes considerados en el caso no estaban tipificados en ningún sistema penal. En rigor Eichmann no era un asesino ni un criminal de guerra, y por ello se entendía que el reino de la legalidad no ofrecía ninguna alternativa. Frente a este genocidio de carácter administrativo, es decir, frente a este sorprendente tipo de mecanismo de crimen y asesinato, eran necesarios nuevos términos jurídicos. El problema, afirma Correia en concordancia con Arendt, no era la retroactividad de la ley sino su adecuación y aplicación a crímenes antes “desconocidos”. Se trataba de hacer justicia sin leyes positivas, y, al mismo tiempo, de declarar la criminalidad del acto (y con ello vincularlo al sentido jurídico). Esto último requiere la posibilidad de tipificar, y sin un modo de hacerlo era necesario crearlo.

El crimen que se buscaba juzgar no se pudo encasillar, afirma Correia, en la idea de crimen contra un pueblo, una nación o un Estado, sino que debió ser entendido, para Arendt, como un ataque contra la diversidad humana, y por ello

contra la humanidad. Aquí la humanidad es entendida como comunidad de comunidades, y el racismo, como destructor de dicha humanidad.

Sin seguridad respecto a ninguno de los puntos tocados con anterioridad, el autor nos conduce a la cuestión de la pena. Algunos afirmaron que única que correspondía era la pena de muerte; otros se pronunciaron en favor de la prisión perpetua o el trabajo forzoso en el Desierto de Néguev. En una narrativa no limitada al derecho, Levi Eskhol plantea que Eichmann debía vagar por el mundo con la marca de Caín en la cara. Cada una de estas respuestas buscaba, según las propias reflexiones de Arendt, la pena más contundente, y, sin embargo, ningún castigo resultaba suficiente.

Llegar a esta última controversia implica haber, de algún modo, superado las anteriores. Sin embargo, como nos lo hace notar Correia, ninguno de estos puntos dejó de resultar controversial. Se necesitaba una respuesta del orden de la justicia y se recurrió al sistema jurídico. Correia, recuperando a Susan Sontag, afirma que, si bien el derecho no le permitía a la búsqueda de justicia una narrativa desenvuelta, intentaba ser un modo de tornar comprensible lo incomprensible, como si ello permitiera delimitar el problema y el sufrimiento, aunque al costo de recortar el propio sentido de justicia.

#### **4. Reflexiones finales**

Si se comprende al derecho como un constante fracaso exitoso, entiendo que la respuesta a cada una de estas controversias tiene el mismo tono, como Correia demuestra claramente. Estas preguntas nos interpelan hoy más que nunca. ¿Nuestro sistema jurídico tiene posibilidades de hacer justicia sobre estos “nuevos” mecanismos de violencia y genocidio? Creo que, como el propio autor lo muestra, la respuesta es no y sí. La solución no llega a nosotros como justicia, pero el proceso es lo que permite generar su narrativa.

Al final del libro el autor recupera el acto de nombrar como aquello que desafía, aquello que frente a la desolación nos permite (re)construir narrativas

dañadas. Este nombrar sucede, aquí, a través del preguntar, en la construcción de futuras y pasadas respuestas.



**ciffyh**  
Centro de Investigaciones  
María Saleme de Barrichon  
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC

**ffyh**  
Facultad de Filosofía  
y Humanidades | UNC



Universidad  
Nacional  
de Córdoba