

Una lectura feminista (no pretendida) del pensamiento político de Hannah Arendt ¹

Sergio Quintero Martín ¹

¹Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Ciudad de México, México

E-mail: sergioquinterom@filos.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-7783-6012>

Resumen: La erudición feminista en torno al pensamiento político de Hannah Arendt es rico y diverso. Desde un primer enfoque crítico por parte del feminismo de la segunda ola, hasta propuestas feministas y postfeministas a partir de la década de los años noventa que toman el legado arendtiano como marco conceptual y hermenéutico para fortalecer sus propias teorizaciones. En el siguiente artículo analizaremos los diferentes enfoques feministas que han abordado la obra y el pensamiento de Arendt. Por un lado, partiremos de la posición conservadora que presenta la propia autora y cómo su personal idiosincrasia influyó en las primeras críticas feministas que revelaban los límites de su pensamiento. Por otro lado, veremos las principales lecturas que interpretan el pensamiento arendtiano desde una óptica profeminista, pero que, como notaremos, excederán las pretensiones de la propia Arendt.

Palabras clave: Hannah Arendt, feminismo, esfera social, labor, mujer.

Abstract: Feminist literature on Hannah Arendt's political thought is rich and diverse. From an initial critical approach by second-wave feminism, to feminist and post-feminist proposals from the

¹ El presente artículo forma parte de mi investigación posdoctoral y se realiza gracias al apoyo y la financiación de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), estando adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras. Asimismo, quiero reiterar mis agradecimientos a mi asesora, la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, por su colaboración e inestimable ayuda, sin la cual este proyecto no hubiera salido adelante.

1990s onwards that take Arendt's legacy as a conceptual and hermeneutical framework to strengthen their own theorizations. In the following paper we will analyze the different feminist approaches that have dealt with Arendt's work and thought. On the one hand, we will start from the conservative position presented by the author herself and how her personal idiosyncrasy influenced the first feminist critiques that revealed the limits of her thought. On the other hand, we will look at the main readings that interpret Arendt's thought from a proto-feminist point of view, but which, as we will note, go beyond Arendt's own intentions.

Keywords: Hannah Arendt, feminism, social sphere, labor, woman.

Introducción

La recepción del pensamiento de Hannah Arendt a lo largo de casi cinco décadas por parte de la tradición feminista ha sido variopinta y diversa. Partiendo de un escrutinio y una hermenéutica crítica hasta una recuperación a partir de la década de los años noventa de ciertas ideas arendtianas para elaborar una teoría normativa de la acción y la fuerza política, podemos apreciar cómo “las reflexiones y las categorías alumbradas por nuestra autora chocan, intersectan o fructifican en los debates feministas contemporáneos” (Guerra Palmero, 2011: 204). En origen, las primeras lecturas feministas de la obra arendtiana, como nos recuerda Seyla Benhabib se hundían en un diálogo paradójico, buscando una suerte de especificidad de género en sus argumentos a la vez que reprochan la ceguera de género que encontraban en sus categorías (Benhabib, 2018: 108).

El punto de confluencia que el pensamiento arendtiano encontró en el feminismo contemporáneo surgió de la discrepancia en los años noventa hacia la obsesión identitaria de las políticas y las teorías feministas que fungía como una punta de lanza. Irónicamente, dicha discrepancia ya fue expresada varias décadas antes por la propia Arendt, aunque a su modo. No obstante, debemos señalar que Arendt abonó con cierta vehemencia los elementos para esa primera lectura crítica por parte de las teóricas feministas. En especial por dos posicionamientos, el primero, como señala su biógrafa Elizabeth Young-Bruehl, es que se mostraba “radicalmente en contra a las dimensiones sociales de la libertad femenina” (Young-Bruehl, 2020: 238); y el segundo, fue su reluctancia reaccionaria frente a la cuestión femenina, pues aceptaba el confinamiento que tradicionalmente sufren las mujeres a la esfera doméstica y su tácita exclusión de la vida pública.

Su falta de sintonía no solamente se dejaba ver en estos posicionamientos, sino también en tres momentos que se vuelven incómodos para cualquier lectura feminista de su obra, y representan

tres límites o vacíos en la fenomenología política arendtiana. El primer momento es la falta de atención a las prácticas ligadas a la actividad de la labor dentro de la *vita activa*. Dichas prácticas están vinculadas a las relaciones domésticas que históricamente han sido ejercidas por las mujeres (cuidado, fecundidad, relaciones sexo-afectivas, control patriarcal). La consideración sobre estas prácticas está muy ligada a los prejuicios que la propia Arendt tuvo biográficamente sobre la sexualidad y las relaciones sociales. Sin embargo, aunque Arendt únicamente dejó apuntada su importancia como puerta de entrada al espacio político, si somos consecuentes con su fenomenología, se trata de prácticas relevantes que no pueden ser desatendidas a la hora de pensar cómo florece el germen de la política.

El segundo momento es el desprecio ante la introducción de la esfera social en la vida pública. El surgimiento de esta esfera potenció una instrumentalización en la política. La equiparación moderna entre lo político y lo social transformó la vida pública (en el sentido griego), imaginándola como una gran familia unificada por el vínculo de propiedad característico del nacionalismo moderno, entre la etnia y la tierra (Campillo, 2008). Se instaura una relación especial de parentesco, forzando a los seres humanos “a estar juntos en «fraternidades» u otros grupos para proteger su humanidad” (Moran, 2011: 298). Este auge de la esfera social, que incluye la defensa de la propiedad privada, coincide, como recogió Friedrich Engels en *El origen de la familia, la propiedad y el estado* (1884), con la aparición del Estado moderno como unidad básica de la política encargada de la mera administración.

El tercer momento es la incapacidad para establecer la configuración y el rol que juega el nexo entre los ámbitos privado y público, que sirve como fundamento para comprender la aparición en el escenario político. La línea de demarcación entre ambos ámbitos es sutil y ambigua en Arendt, sin proporcionar una explicación que nos haga entender su importancia, más allá de las afirmaciones que nuestra autora realiza. Esta posible explicación queda huérfana si atendemos al desinterés tácito que mostraba por ahondar en las condiciones materiales necesarias para acceder al mundo de la política. A pesar de que estrictamente estas condiciones pertenezcan a ámbitos prepolíticos, no pueden ser dejadas a su suerte porque históricamente corren el riesgo de ser intervenidas por estructuras de dominación y violencia, impidiendo la posibilidad de fundar o acceder a un espacio propiamente político.

A pesar de las dificultades iniciales para establecer un diálogo entre Arendt y las teóricas feministas, en décadas recientes autoras como Julia Kristeva (1941), Seyla Benhabib (1950) y Linda Zerilli (1956) han sentado las bases no solo para una lectura y un diálogo feminista (no pretendido) del pensamiento arendtiano, sino también una adjetivación arendtiana del feminismo. La intención en este artículo es presentar las principales tesis de esta relectura feminista, partiendo del posicionamiento conservador de Arendt hasta la revisión de su legado político, para presentar la viabilidad de una política desde los márgenes incorporando el nodo feminista a la ecuación de la vida pública.

Arendt como pensadora conservadora

En una primera visita a la obra y al material gráfico del que disponemos sobre Arendt parece que establecer un vínculo propositivo entre ella y el movimiento feminista es una tarea no solo vacua, sino también hostil. Si realizamos un breve repaso a las intervenciones en las que ha hablado o ha tratado de referirse a la cuestión femenina, encontramos tanto una respuesta reaccionaria como, además, una falta explícita de reconocimiento en su trabajo teórico. En los primeros compases de su obra filosófica de cabecera, *La condición humana* (1958), al final del párrafo noveno expresa lo siguiente:

El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse. Lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos estriba en que los pocos residuos de lo estrictamente privado se relacionan, incluso en nuestra propia civilización, con las «necesidades», en el sentido original de ser necesarias por el hecho de tener un cuerpo (Arendt, 2016: 78).

El marco desde el que Arendt habla de lo humano en *La condición humana* como una categoría universal coincide con la tradición filosófica occidental desde la perspectiva masculina del hombre, excluyendo tácitamente la perspectiva de las mujeres en este proceso de abstracción (Honkasalo, 2016: 2). La humanidad que rescata Arendt es, en último término, huérfana y androcéntrica. No podemos evitar ver que cuando en el segundo capítulo de su obra subraya el carácter plural de la esfera política está eludiendo de su estudio “los vectores de dominación que planean en la socialización de los sujetos y que actúan enquistados en las instituciones” (Guerra Palmero, 2011: 205). De igual modo, encontramos un comentario similar en la entrevista que concedió al programa *Zur Person* con Günter Gaus y que fue emitida a finales del año 1964:

Siempre he sido del parecer de que hay determinadas ocupaciones que no son para mujeres, que no les van, si puedo decirlo así. Cuando una mujer se pone a dar órdenes, la cosa no tiene buen aspecto: debiera intentar no llegar a tales posiciones si le importa seguir siendo femenina (Arendt, 2005: 18).

Resulta entendible que, al excluir aparentemente a las mujeres del ámbito y la lógica de la vida política, relegándolas al espacio doméstico o, por lo menos, no al público; las primeras lectoras feministas de la segunda ola que abordaron sus obras la encuadraran como una mujer masculina e, incluso, antifeminista. Ahora bien, aunque eludiera la dominación masculina de su medio de estu-

dio, no fue totalmente ajena a los problemas que la emancipación femenina podía causar a la estabilidad y la conservación de los cuerpos políticos. En su ensayo *Acerca de la emancipación de la mujer* (1933),² realiza la siguiente observación:

No se trata solo de que, pese a la igualdad de derechos de principio, [la mujer trabajadora] tenga que soportar un menor reconocimiento de hecho por su trabajo, sino de que ella ha conservado además obligaciones que ya no son conciliables con su nueva posición [...] tiene que preocuparse, además de su profesión, de las tareas domésticas y tiene que cuidar de los hijos. La libertad de trabajo parece conducir, así, o a una esclavización o a una disolución de la familia (Arendt, 2005: 88).

En su vida profesional se rehusó a ser aceptada en el ámbito académico como mujer antes que como intelectual, porque “quien acepta ser una excepción, acepta asimismo la regla de la cual sería excepción” (Birulés, 2016: 145). Su relación con la Universidad de Princeton así lo atestigua. Cuando en 1953 le ofrecieron ser la primera mujer en enseñar en esa institución, impartiendo los seminarios Christian Gauss, su respuesta, recogida en una carta a su amigo Kurt Blumenfeld el 16 de noviembre de ese año, señalaba que se había sentido obligada a ser una mujer de excepción. Unos años más tarde, en 1969, cuando ya ostentaba una cátedra estable en la Universidad de Chicago (1963-1967) y en la *New School for Social Research* en Nueva York (1967-1975), la invitaron a ser la primera mujer en dar clases con dicho estatus, la respuesta que compartió en una entrevista, y que fue recogida posteriormente en su necrológica, no deja de esconder una dura realidad bajo la ironía con la que la expresó: “No me molesta en absoluto ser una mujer profesor [...] porque estoy muy acostumbrada a ser una mujer” (Arendt, citado en Bird, 1975; traducción del autor)³. Ambas experiencias remarcan la situación de discriminación positiva que vivió a su favor, pero que en lugar de fungir como una propuesta progresista, lo interpretó como que, precisamente, habían abierto esos espacios para ella por su condición de mujer y no por su condición de pensadora e intelectual.

En este sentido, Arendt tuvo que vivir toda su carrera intelectual a la sombra de su genio femenino, como describió Julia Kristeva, en un mundo eminentemente masculino. Es precisamente siguiendo esta interpretación como se recibió su obra *La condición humana* por parte del feminismo de su tiempo, “como una obra arrogante que mostraba la tragedia de una mente femenina nutrida en la

² Este ensayo fue una reseña del libro *Das Frauenproblem in der Gegenwart – Eine psychologische Bilanz* (1932) de Alice Rühle-Gerstel. Originalmente la reseña fue publicada en la revista de los socialistas de Weimar, *Die Gesellschaft*, y posteriormente, más de medio siglo más tarde, traducida al inglés por Elisabeth Young-Bruehl para formar parte de la compilación póstuma *Ensayos de comprensión 1930-1954* (1994).

³ “I am not at all disturbed about being a woman professor [...] because I am quite used to being a woman” (Arendt, citado en Bird, 1975).

ideología masculina” (Birulés, 2016: 147). Por ello, se encontró siempre en un terreno baldío entre dos mundos. El feminismo de la segunda ola la tachó de *persona non grata* por su actitud ante la asignación de la mujer al devaluado ámbito doméstico y de la necesidad, mientras que en el entorno académico eminentemente masculino, y a excepción de su publicación de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y los diversos escándalos con artículos como *Reflexiones sobre Little Rock* (1959) y obras como *Eichmann en Jerusalén* (1963), su figura excéntrica era, en última instancia, vinculada con la alargada sombra de Martin Heidegger como una alumna menor.

La relación con Heidegger nunca fue sencilla ni mucho menos simétrica. Sin embargo, ejemplifica perfectamente la consideración que se tenía de Arendt en los círculos académicos de su tiempo, tanto por ser mujer como por ser judía. Hablaba de la relación con su maestro en términos de unidireccionalidad y casi de enemistad, especialmente cuando buscaba una retroalimentación intelectual entre colegas, tratando de dar validez a sus formulaciones más allá de las enseñanzas heideggerianas. Esto podemos observarlo con motivo de la publicación de la traducción alemana de su obra *La condición humana*, que llevaba por título *Vita activa* (1961). Antes de la publicación Arendt envió a Heidegger una copia en busca de comentarios o anotaciones para mejorar su trabajo. No obstante, recibió otra cosa como respuesta. En una carta fechada el primero de noviembre de 1961 a Karl Jaspers, expresó cómo se sentía ante su agria y hostil contestación.

Sé que le resulta intolerable que mi nombre aparezca en público, que escriba libros, etc. Durante toda mi vida me ha tomado el pelo, por así decirlo, siempre ha actuado como si nada de eso existiera y como si no pudiera contar hasta tres, a no ser que fuera en la interpretación de sus propias obras. Luego siempre se alegraba mucho cuando resultaba que podía contar hasta tres y a veces incluso hasta cuatro. Entonces, de repente, sentí que este engaño se estaba volviendo demasiado aburrido, y por ello recibí una bofetada (Arendt y Jaspers, 1993: 457; traducción del autor)⁴.

Estas experiencias biográficas, reflejadas en sus comentarios e intervenciones públicas, marcaron profundamente el carácter de Arendt sobre la cuestión femenina, distanciándose para dejar claro que no era ninguna damisela en apuros a la espera del rescate de un caballero de brillante armadura. Obviamente la percepción arendtiana no se corresponde con las demandas políticas del feminismo, pero explica su desconexión de la visión pública generalista que se impulsó de la cuestión de la emancipación femenina como una pérdida de su femineidad y una potencial alteración jerárquica del orden patriarcal establecido (familia, ámbito laboral, espacio doméstico, relaciones sexo-

⁴ “I know that he finds it intolerable that my name appears in public, that I write books, etc. All my life I’ve been pulled the wool over his eyes, so to speak, always acted as if none of that existed and as if I couldn’t count to three, unless it was in the interpretation of his own works. Then he always very pleased when it turned out that I could count to three and sometimes even to four. Then I suddenly felt this deception was becoming just too boring, and so I got a rap on the nose” (Arendt y Jaspers, 1993: 457, carta 297).

afectivas, derechos civiles y políticos). Además, y esto es clave para comprender el foco interno del pensamiento arendtiano, su reticencia y distancia del movimiento feminista tiene mucho que ver con el núcleo conservador de su pensamiento.

Las aproximaciones generales a la obra y el pensamiento arendtiano por parte de sus intérpretes y comentaristas tienden a destacar su potencial radical. Esto tiene mucho que ver con su crítica al capitalismo y a la burguesía, su apoyo a los movimientos estudiantiles en la década de 1960, el acento de su visión de la revolución como el momento de pura fundamentación de nuevos comienzos en la política, y su visión propositiva de la democracia participativa y las repúblicas de consejos. No obstante, este radicalismo arendtiano mucho más vistoso y divulgable, se contrapone con la esencia y el porqué de su pensamiento que, como sostiene Margaret Canovan, es eminentemente conservador en su vertiente escéptica, puesto que “entretejidos con los elementos radicales de su pensamiento, hay hilos que son profundamente conservadores y que han tendido a ser menos explorados por sus intérpretes” (Canovan, 2018: 54).

El conservadurismo de Arendt se da en un sentido concreto ante la fundación del mundo humano. No sigue la oposición antagónica y nostálgica marcada por el conservadurismo romántico entre naturaleza y artificialidad, o entre comunidad y sociedad (*Gemeinschaft und Gesellschaft*). Arendt no busca recuperar una comunidad original en armonía con la naturaleza que la sociedad moderna ha usurpado y destruido en su afán expansionista. Por el contrario, lo que para Arendt reunía a los seres humanos no era el calor de la comunidad, sino la luz del mundo, que está siendo precisamente extinguida desde el mundo moderno. De ahí que su crítica a la modernidad (al margen de contaminaciones materialistas, leninistas o historicistas) se centrara en “la tendencia perniciosa de los seres humanos en la época moderna a desatar o acelerar los procesos naturales destructivos” (Canovan, 2018: 56). Para ejemplificarlo, recurre a diversos fenómenos como la tecnología nuclear y la ingeniería genética, pero también habla de esta *hybris* ideológica dentro de fenómenos como el crecimiento económico, el imperialismo y el totalitarismo. Todos estos fenómenos orbitan un centro común para Arendt: la disolución o destrucción apresurada del mundo humano.

La tesis central del conservadurismo arendtiano es la preocupación por establecer una serie de límites ante los procesos naturales en relación con su idea de civilización, como un mundo humano, que sirvan de base para fundar un cuerpo político estable y duradero. En este sentido, “el advenimiento de la «sociedad» no significaba para ella un abandono de la comunidad natural sino al contrario, un movimiento para «liberar el proceso vital» que amenazaba con sepultar al mundo humano” (Canovan, 2018: 56). Por esa razón, el peligro más apremiante que encontraba Arendt en la modernidad era la ruptura de esos límites que, a modo de dique de contención, conferían al mundo su carácter de mundo. El pecado del hombre moderno es forzar, cegado por su ambición y apelando a un supuesto progreso, un *crecimiento antinatural de lo natural*, yendo contra sí mismo y la propia idea de civilización.

La civilización, el mundo humano en general, opera de manera análoga a como lo hace un satélite o una estación espacial en órbita, pues debe luchar contra las fuerzas de la gravedad que le tiran hacia la Tierra. Razón por la cual debe invertir cada cierto tiempo su energía en reorientarse hacia órbitas estables que le permitan realizar correctamente sus funciones. La idea de civilización que nos presenta Arendt seguiría este camino, es decir, debe luchar y protegerse contra los procesos naturales de crecimiento y podredumbre que subyacen inevitablemente en la vida biológica de todo ser humano, ya que “el peligro emana de su misma humanidad, de la condición natural de la natalidad y de los procesos casi naturales que los seres humanos desencadenan” (Canovan, 2018: 59).

Del mismo modo que el satélite sin el mantenimiento adecuado termina por desintegrarse y desaparecer en su reingreso a la atmósfera terrestre, toda construcción humana que forme parte de una civilización tenderá naturalmente a ser consumida por su propia condición de finitud, y fagocitada por los procesos naturales presentes a su alrededor si no se refuerzan o reconstruyen cada cierto tiempo sus límites. Encontramos multitud de ejemplos de la recuperación que la naturaleza hace de los espacios humanos en la zona de exclusión de Chernóbil, en las antiguas ciudades mayas devoradas por la selva y en los barcos hundidos convertidos en arrecifes.

La perspectiva conservadora en Arendt, y su necesidad de establecer límites operativos para permitir el funcionamiento y la estabilidad del artificial mundo humano, recorre transversalmente su obra y su pensamiento. Podemos ilustrar esta perspectiva en tres ámbitos principales: la educación, la ecología y el totalitarismo. En primer lugar, la visión arendtiana en torno a la educación nace ante la crisis de sentido que vive esta esfera como un reflejo de la crisis de sentido que azota al mundo moderno. Su respuesta ante esta crisis se origina a partir de la noción de *natalidad*⁵. Para Arendt, la natalidad no solo representa la introducción de nuevos orígenes en el mundo, sino también implica que la incorporación de nuevos sujetos lleva implícita una capacidad potencial de alterar su estabilidad y los límites de su artificialidad. Por esta razón, y en un sentido conservador, el objetivo de la educación no es tanto la instrucción de los jóvenes, sino, más bien, conservar los límites del mundo y, en el mejor de los casos, fortalecerlos.

Cuando en su ensayo *Crisis de la educación* (1959), Arendt afirmaba que, precisamente, “la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos” (Arendt, 1996: 271), implica una lectura un tanto más oscura: “los seres humanos nacen en estado de barbarie y cada nueva generación representa una invasión potencial de los bárbaros a la civilización” (Canovan, 2018: 59). En este sentido, la esencia de la educación pasa, conservadoramente,

⁵ Para un estudio en profundidad de la noción arendtiana de *natalidad*, véanse Palomar Torralbo (2012) y Fry (2014).

a encauzar esa novedad, ese *pathos de lo nuevo*, en pos de mantener y proteger los límites que dan forma al mundo.

La natalidad se muestra como un hecho ontológico: no solo habrá nuevas generaciones, sino que el relevo generacional es inevitable. Este dinamismo subyacente en el mundo humano hace ineludible el establecimiento de límites que conserven el mundo dado, pero, además, implica la necesidad de inculcar a las nuevas generaciones, por medio de la educación, el sentido de la responsabilidad por el mundo que heredan, puesto que “el mundo que es, podría no ser si no se protege adecuadamente” (Palomar Torralbo, 2019: 43-44). Esto implica hacerse cargo del mundo, asumiendo la inscripción histórica en él y posibilitando la comprensión de lo que sucede. En cada nuevo ser hay un nuevo comienzo, se abren nuevas posibilidades de realidad, de nuevos principios de acción, pero siempre deben darse en un mismo tablero, en un mismo espacio que opera en paralelo a los procesos naturales. Por lo tanto, la labor de la educación es primordial para el futuro del mundo a un nivel fundamental y ontológico. No solo funge como el espacio que hace “posible la transición de la familia al mundo” (Arendt, 1996: 290), sino que, además, apunta a una tarea a la que no podemos renunciar: legar de generación en generación la antorcha prometeica de la civilización, del mundo humano, en tanto que constructo artificial a expensas de la naturaleza.

En segundo lugar, la posición ecológica que podemos encontrar en el pensamiento arendtiano se vincula con las ideas de mundaneidad y de cuidado del mundo (*Sorge*). Esta posición, con claros ecos de la filosofía heideggeriana, es abiertamente conservadora por cuanto busca la protección o preservación del mundo con respecto a los procesos naturales. No obstante, a diferencia de Heidegger, Arendt no consideró esta idea de cuidado del mundo como la única cuestión relevante con respecto a la mundaneidad, sino que amplió su alcance y complejidad al vincularlo con su noción de *pluralidad*. Desde la base de su crítica al mundo moderno podemos atisbar cómo Arendt comprende que no hay un mundo o entorno natural al cual pueda regresar el ser humano. El mundo *qua* mundo humano es inherentemente artificial y reversible, por lo que requiere un esfuerzo extra para mantenerse frente a los procesos naturales.⁶ Irónicamente, esta cuestión conservadora sobre el cuidado y la preservación de las condiciones materiales del mundo no se trasladó en su pensamiento al ámbito de la política para pensar el fondo realista de este fenómeno.

⁶ Es en este sentido en que, por ejemplo, Aristóteles habla de que la fundación de la política requiere un esfuerzo suplementario y artificial a la mera reunión gregaria de sujetos y, como tal, va más allá de la conservación de lo dado (Farrés Juste, 2015).

La aproximación arendtiana recuerda al planteamiento contemporáneo, e igualmente conservador, de Slavoj Žižek sobre la ecología.⁷ Tanto Arendt como Žižek rechazan hablar de un mundo natural primigenio al cual los seres humanos se oponen, pues no habría un supuesto equilibrio natural que se deba o se pueda recuperar. No habría un equilibrio natural porque la naturaleza misma está improvisando todo el tiempo. En otras palabras, ambos se oponen a abordar un problema como este desde una óptica mistificada. Su conservadurismo emana de un interés mesurado por el realismo, sin ilusiones sentimentales ni simplificaciones moralistas (Canovan, 2018: 64).

En este sentido, la cuestión de la ecología está cargada de una *hybris* ideológica, reflejada en lo que Žižek denomina como una relación maternal incestuosa: la madre Tierra siendo traicionada por sus hijos, amenazando su equilibrio natural. Conforme a esta idea, es responsabilidad de los seres humanos reestablecer dicho equilibrio. Sin embargo, la manera en que está formulada esta cuestión está cargada de mistificación, haciéndola parte del propio problema, como un nuevo opio del pueblo, puesto que implica la promesa de que el mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles, solo que se encuentra perturbado por la arrogancia humana. Por el contrario, la naturaleza no sería una totalidad balanceada que es alterada por la explotación tecnológica de la civilización humana, sino, más bien, una gran serie de catástrofes que conforman los procesos naturales de crecimiento y podredumbre.

Desde una perspectiva conservadora, la ecología se muestra como ese límite o desconfianza ante los proyectos *hybrísticos* de cambio, dando “por sentado (desafiando la experiencia previa) que el aumento del poder de la especie humana en el futuro será empleado con fines benéficos” (Canovan, 2018: 72). La solución desde esta óptica no sería tanto salir de un supuesto molde tecnológico manipulador y encontrar nuestras raíces en la naturaleza, como sí cortar más esas raíces en la naturaleza. De tal modo que se refuerce la alienación del mundo humano con respecto a su propia naturaleza, volviendo a los seres humanos más artificiales y conscientes de lo que representa el mundo para su supervivencia.

Para lo cual convendría recordar la idea de Edgar Morin sobre el principio de la acción ecológica. Según el filósofo francés, al pensar las problemáticas de la realidad contemporánea, éstas deben incorporarse aplicando una perspectiva sistémica para generar una imagen holística, y no como cuestiones aisladas. El propósito es pensar las consecuencias de las acciones humanas más allá de intencionalidades o voluntades individuales como parte de un proceso integral. Siguiendo las palabras de Morin, “la ecología de la acción es, en suma, tener en cuenta su propia complejidad, es

⁷ El planteamiento de Slavoj Žižek sobre la ecología lo podemos encontrar en su aportación al documental *Examined Life: Philosophy is in the streets* (Astra, 2008) y en la conferencia que impartió en el Círculo de Bellas Artes de Madrid en 2016.

decir, riesgo, azar, iniciativa, decisión, inesperado, imprevisto, conciencia de desviaciones y transformaciones” (Morin, 1999: 47). En otras palabras, en la ecología de la acción se concibe la acción humana como la ecología (restringida) piensa el medio ambiente, sabiendo su lugar, pero también aceptando su diferencia.

En tercer lugar, bajo el análisis que Arendt despliega del fenómeno del totalitarismo, y por el cual fue reconocida a nivel internacional por el ámbito académico, se encuentra la afirmación de que dicho fenómeno se fundamenta en la creencia de que todo es posible. El totalitarismo posee la capacidad de desarticular las barreras y las instituciones que protegen la civilización frente a su desertificación, abriendo la realidad humana a los procesos naturales y pseudonaturales. En palabras de Canovan, el totalitarismo no solo representa un total desprecio por los límites morales, sino “la convicción de que no existen límites de ninguna clase a las cosas que podemos hacer, siempre y cuando entendamos los procesos dinámicos de la naturaleza y la historia y vayamos en su mismo sentido” (Canovan, 2018: 61-62).

La fatalidad del totalitarismo es que lleva al extremo la máxima *hybrística* del mundo moderno a saber: “el crecimiento incesante de los bienes y servicios es una meta viable y deseable de la política” (Gray, 1993: xiii). La cuestión que Arendt destaca de esta confluencia entre el mundo moderno y el totalitarismo es que para llevar a cabo este objetivo las barreras que conforman el mundo humano se desmantelan. Esto abre las puertas a la violencia tácita propia de las catástrofes naturales, así como al terror de la animalidad, despreciando por completo la condición humana.

Encontramos un ejemplo de ello en los comentarios que Arendt dedica a los exploradores y aventureros imperialistas en África a lo largo del siglo XIX. A pesar de encontrarnos en un entorno pretotalitario, la creencia típicamente moderna de que la abolición de las instituciones tradicionales conduciría espontáneamente a los seres humanos a un estado de bondad cuasi natural se encontraba transversalmente en la conquista colonial y era ilustrada por la figura del buen salvaje. Sin embargo, la realidad imperialista operaba en otros términos. Estos aventureros descubrieron que ante la falta de instituciones que limitaran la acción humana y las actitudes civilizadas, se abría “un mundo de infinitas posibilidades para los delitos cometidos en el espíritu del juego” (Arendt, 2020: 292). Las fechorías y los crímenes cometidos por los hombres occidentales tienen en común un elemento que será central en el totalitarismo: la deshumanización y la animalización de los seres humanos sobre los que recae la violencia.

A pesar de que Arendt resalte en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) que este fenómeno es algo novedoso y sin precedentes en la escena política, esta afirmación no es del todo cierta, o, por lo menos, está incompleta, pues está marcada por una lectura etnocéntrica. Desde luego la novedad del totalitarismo fue algo impensado para las sociedades del mundo occidental, pero no para los

seres humanos. El asombro con el que Arendt describió la “facilidad con que las convenciones y prácticas morales de una civilización enormemente civilizada se adaptaron a la nueva situación de barbarie” (Canovan, 2018: 69), resalta con el sustrato socio-cultural que poseían las potencias imperialistas en sus prácticas colonizadoras. Aun cuando la propia Arendt hace referencia a la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas* (1899) para mostrar la *oscuridad del corazón humano*, resulta extremadamente naïf a la hora de pensar la deshumanización colonial como una experiencia ajena e imposible de trasladar al mundo civilizado.

La configuración natural a la que tiende la vinculación entre los seres humanos no es la construcción de un espacio de igualdad. La propia Arendt rechaza que sea cierta la obviedad de que allá donde los hombres se reúnen hay civilización (Arendt, 2015: 68). Por el contrario, sin instituciones que garanticen, aunque sea a nivel formal, un orden, una estabilidad y un marco jurídico-legal para la acción, lo que solemos encontrar es una configuración gregaria organizada por medio de la mera fuerza y la coacción ligada a esta fuerza. Arendt parece tener en mente a un Robinson Crusoe, quien lleva consigo los modales y la civilización inglesa; pero, más bien, la realidad parece obedecer a nuestro linaje como grandes simios, como se ve en la obra *El señor de las moscas* (1954).

Como vemos, en los diferentes ámbitos que hemos presentado de su pensamiento, Arendt destaca la necesidad de conservar las barreras que conforman el mundo humano. Sobre todo ante la pérdida y la disolución de los límites con respecto a los procesos naturales que las acciones *hybrísticas* desencadenan, poniendo “en peligro instituciones civilizadas como las que existían por abrumarlas con demandas excesivas” (Canovan, 2018: 63). En este sentido, y frente a los constantes peligros de favorecer la idiotez humana, el conservadurismo de Arendt se alinea con la tradición, puesto que representa tanto una narración con sentido como una serie de instituciones que otorgan estabilidad y perdurabilidad al mundo. La tradición funge, entiende Arendt, como lo más similar que podemos encontrar en la actualidad a la *lex romana*, en tanto que “un factor estabilizador insuperable [...] [capaz de] suministrar un referente sólido, que al mismo tiempo posee un alcance territorial limitado” (Sánchez Madrid, 2021: 129).

Arendt entiende por tradición aquel puente que, gracias a la labor arquitectónica del conjunto de los saberes llevada a cabo por Roma, junto con sus aportaciones fundacionales a las instituciones políticas y jurídicas, habría permitido que los trenes del pensamiento de cada generación mantuviesen un sentido unitario, una cierta vía de “continuidad voluntaria” en el tiempo. Este “sentido”, habría sido salvaguardado en una sucesión cronológica por las categorías y los conceptos heredados del Imperio Romano, como un testamento del que las instituciones públicas, los libros de filosofía y los fenómenos artísticos recogían testimonio para la posteridad (Gafas Ocaña, 2020: 7).

El problema es cómo articular la cuestión femenina dentro de esta órbita de pensamiento conservador. La respuesta para nada es alentadora en una primera lectura, ya que Arendt considera que las demandas presentadas por las teóricas y las activistas feministas no solo quedan restringidas al ámbito de lo social, sino que rompen con la estabilidad imperante en el mundo. Dicho *statu quo* se fundamenta, como en su momento vio Engels, en la aceptación de la propiedad privada, las clases sociales y el dominio patriarcal de los hombres sobre las mujeres. Una cuestión a debate con el pensamiento arendtiano es que pese a mostrarse crítica y escéptica por la introducción moderna de la esfera social y el rol desequilibrante para el ámbito político; no cuestiona el estatuto de las relaciones de dominación derivadas de esta esfera y cómo condicionan el acceso a la vida pública. Antonio Campillo recoge esta idea en su ensayo *El concepto de lo político en la sociedad global* (2008):

Tanto las relaciones de explotación económica entre poseedores y desposeídos, como las relaciones de dominación patriarcal entre hombres y mujeres, no pertenecían al campo de lo político, sino que estaban regidas por unas «leyes naturales» eternas e inviolables, por lo que quedaban excluidos de la ciudadanía no sólo los «salvajes» no europeos, sino también los trabajadores y las mujeres de las naciones europeas (Campillo, 2008: 264).

Críticas feministas ante la invisibilidad arendtiana de las mujeres

El hecho de que las feministas de la segunda ola no consideraran a Arendt una de las suyas tiene, como hemos visto, mucho que ver con su posicionamiento conservador, expresado en sus diferentes intervenciones públicas, así como en sus obras filosóficas más destacadas. Asumió con demasiada facilidad y poco espíritu crítico las relaciones de dominación subyacentes en el ámbito social, reflejando un *subtexto de género* que resulta inaceptable, puesto que “reducía a las mujeres a lo biológico y a la esfera doméstica no política” (Birulés, 2016: 147).

Resulta llamativo que en la misma obra de *La condición humana* podamos realizar una lectura entusiasta donde Arendt trata de redescubrir la *vita activa* para recuperar el desconectado sentido práxico en la reflexión sobre el mundo, pero, simultáneamente, cuando nos presenta su manifestación por medio de las actividades de la labor, la fabricación⁸ y la acción, nos encontramos huérfanos de contenido sustancial. La asunción acrítica de los roles sociales tradicionales propios de la dominación patriarcal nos conduce, desde la perspectiva arendtiana, a una paupérrima lectura de la realidad social. Parece omitir con cierta deliberación el hecho de la subyugación de las mujeres y su tácita exclusión de la vida pública por su condición de género, pero, en cambio, sí asumió la

⁸ Conforme a la similitud etimológica entre trabajo y labor, señalada por Enrique Serrano (1996), se prefiere traducir el término arendtiano *Herstellen* por el concepto «fabricación», en lugar del significado habitual para prevenir malentendidos.

condición judía como una condición política o, mejor dicho, politizable, a raíz de su exclusión y asesinato estructural de la vida pública durante el siglo XX.

Ante el caso omiso que Arendt dedica a la mujer, en tanto que sujeto político silenciado y vulnerable, las críticas vertidas desde el feminismo se agrupan en dos grandes líneas de discusión. La primera se centra en la devaluación de la importancia de las tareas ligadas a la actividad de la labor como el cuidado, el sostenimiento de la vida, el interés por el cuerpo, la intimidad personal y la sexualidad, por su vínculo prepolítico, en el imaginario arendtiano, con el reino de la necesidad. Sin embargo, esta postura resulta altamente incongruente con la realización personal, social y material entendida desde su visión de la natalidad. La segunda, es la falta de atención que Arendt ofrece a la hora de detallar la distinción entre el ámbito público y el privado, pues resulta esencial para entender la propuesta arendtiana de fundamentación de la política. Asimismo, y en relación con esta distinción, el desprecio que muestra ante la esfera social y la carencia explicativa de su papel como mediador entre ambos ámbitos.

En ambos casos, encontramos en el pensamiento arendtiano una limitación o desinterés conceptual en expresar la relevancia de los espacios de transición en la configuración de su fenomenología política. Como consecuencia, la perspectiva de Arendt queda desabrigada ante los pormenores derivados de las relaciones socio-históricas que condicionan la participación en la vida pública. No obstante, esto también explica la existencia de una suerte de tarea pendiente para pensar la fenomenología arendtiana más allá de Arendt. De ahí que en la década de los noventa del siglo XX “la teoría feminista se convirtió en una de las impulsoras del renovado interés por la teoría política arendtiana” (Birulés, 2016: 147).

Debemos recalcar, como nos recuerda Julian Honkasalo, que Arendt nunca estuvo interesada en teorizar el género como una cuestión política (Honkasalo, 2016: 1). No obstante, que se trate de un impensado por su parte, ya sea deliberada o involuntariamente, no la exime de las críticas que se esgrimieron y se esgrimen contra su pensamiento; sino que, más bien, se trata de una expresión elusiva ante los problemas de incompletitud que manifiesta el pensamiento arendtiano. En especial cuando ignora lo determinantes que han resultado y resultan los vectores de dominación con base en el género para la fundación de los cuerpos políticos y el mantenimiento de las desigualdades sociales, y cómo estas influyen en la composición de la vida pública. De tal modo que omite en su análisis “el cómo se articulan y reproducen las desigualdades sociales que imposibilitan la *isonomía* y la *isegoría* en la esfera pública” (Guerra Palmero, 2011: 206).

Esto quedó demostrado, por ejemplo, en su artículo *Reflexiones sobre Little Rock* (1959), publicado por la revista neoyorkina *Dissent*,⁹ donde reduce las tensiones raciales a una lectura de la desegregación como una exigencia social de las comunidades afroamericanas por acceder a mejores colegios, en lugar de profundizar en las causas sociales de violencia y desigualdad estructural que ocasionan una exclusión tácita en la vida pública de una minoría con base en su color de piel y en el arraigo histórico que subyace en el imaginario simbólico estadounidense. Por tanto, Arendt no termina de comprender la profundidad de la problemática de la segregación porque no establece una conexión entre la configuración plena de la ciudadanía y las condiciones socio-históricas que conforman a una comunidad, o, por lo menos, parece ignorarlo casi por completo, lo que, a la postre, resulta inconsistente y daña su propuesta política.

Retomando la última de las líneas generales de crítica que las teóricas feministas vierten sobre Arendt, podemos concretarla en cómo la expresión central del feminismo de la segunda ola, “lo personal es político”, era para Arendt una completa incoherencia. La radical, pero imprecisa, distinción entre la esfera política y la esfera social, así como la reformulación que se derivó de la vida pública y la vida privada, exilia a las mujeres al ámbito doméstico apelando a un cliché tradicional basado en la persistencia de las normas socio-culturales que conforman la idea patriarcal de género. La política está conformada, en sentido arendtiano, por la acción conjunta y coordinada de sujetos que libremente deciden reunirse y darse un marco común de actuación. No sin cierta circularidad en los términos, la visión arendtiana de la política no hace referencia alguna al cómo y al estado en que dichos sujetos llegan al espacio político. Pero sí hace hincapié en que se trata de un ámbito o una dimensión ociosa,¹⁰ en clara oposición con aquellas actividades vinculadas a la supervivencia y la preservación del cuerpo. Por esta razón, para Arendt caracterizar el ámbito personal como un ámbito político, o politizable, era, en el mejor de los casos, un oxímoron y, en el peor, una barbaridad con el potencial de resquebrajar los límites sobre los que se edifica el mundo.

⁹ Dos años antes de la publicación del artículo de Arendt, en 1957, el Congreso estadounidense aprobó una ley anti-apartheid en las escuelas públicas que invalidaba la restricción del acceso de los niños por su color de piel. Para favorecer la diversificación de la composición racial de las escuelas públicas, el gobierno estableció una medida conocida como *bussing* y consistió en la asignación y transporte de alumnos negros, dentro o fuera de su distrito escolar, a escuelas de blancos. Esta práctica desencadenó una serie de protestas y una fuerte oposición, tanto por supremacistas blancos como por familiares de alumnos negros, pues sufrían intimidaciones y abusos. El caso que Arendt analizó fue el de la comunidad de Little Rock en Arkansas.

¹⁰ El sentido de vida ociosa que Arendt tiene en mente está ligado a la idea griega del término *σχολή*, del que deriva el término latino *otium*, y que significa tanto tiempo libre como instrucción. Arendt nos explica que la vida griega dedicada al ocio “significa primordialmente libertad de actividad política y no sólo tiempo de ocio” (Arendt, 2016: 35). De este modo, y se expresa en la visión arendtiana de la política, las personas ociosas en la Antigua Grecia estaban exentas de dedicarse a las tareas necesarias para cubrir sus necesidades vitales y materiales por y para uno mismo. Estas actividades son lo que Arendt caracteriza dentro del ámbito de la labor.

Al profundizar en la diferencia entre la vida pública y la vida privada que Arendt nos presenta en *La condición humana*, se observa cómo habla de una relación de complementariedad entre ambas vidas y que, a pesar de sus discrepancias en cuanto a operatividad y lógica interna, el hogar servía como lugar de acceso y preparación para la política. Sin embargo, como nos señala Arendt, con el nacimiento de la esfera social en los albores del mundo moderno, este vínculo se romperá. De tal modo que el espacio hogareño se convierte en una esfera privada que se configura aisladamente del ámbito público. La intención de Arendt en esta obra es recuperar la condición de apertura y de continuidad entre lo personal y lo público para acceder a la esfera política. Para lo cual, la solución que emplea para hacer frente a la brecha que se establece en el mundo moderno que invierte y desvirtúa la vida pública, es perpetuar los vectores de dominación patriarcal que subyacen en su lectura de la sociedad grecolatina para salvaguardar el espacio doméstico como espacio privado conectado a lo público, y que tiene como eje central la figura y el rol genérico de la mujer. En este sentido, no es solo que Arendt nunca estuviera interesada en teorizar el género como una cuestión política, sino que conceptualmente hacerlo desbarataría su andamiaje teórico, debido a la falta de precisión histórica y sociológica que subyace en su pensamiento.

Para entender la perspectiva desde la que Arendt habla de la diferencia entre la vida privada y la pública, es necesario comprender a qué se refiere cuando habla de *lo público*. En *La condición humana* presenta dos concepciones de lo público que si bien están relacionadas entre sí, no terminan por ser equivalentes. En primer lugar, se refiere a lo público como aquella capacidad de la acción para hacerse visible ante todos, teniendo *la más amplia publicidad posible*. En segundo lugar, “significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (Arendt, 2016: 61). Los matices que establece entre ambas concepciones se encontrarían en el nivel de exposición, si bien todas las acciones públicas tienen la pretensión de ser visibles a todo el mundo, no todas las acciones humanas tienen una connotación pública. Como vemos, Arendt entiende que hay un hueco para la vida privada, pero no al margen de la vida pública.

La segregación espacial en el mundo moderno traiciona la especificidad de la política griega que asumió Arendt. La transformación moderna de la vida pública escinde el ámbito político del ámbito público. No obstante, esta escisión tiene como base el intento fallido por secularizar la política cristiana surgida a finales del medievo (Arendt, 2015). Es a comienzos de la modernidad donde se fragua la esfera social como un afuera de la política donde los sujetos comparten privacidades. Esta nueva esfera es un producto intrínsecamente moderno, desconocido hasta ese momento, donde confluyen los intereses privados propios del mantenimiento de la vida reproducidos en el ámbito público, pero siempre degradando dichas actividades al ámbito privado de la esfera doméstica. La necesidad se vuelve una cuestión de orden público, pero su realización es algo netamente privado

y personal, otorgando una importancia superlativa a la propiedad privada en la construcción personal. Como consecuencia, “lo privado se ha convertido en el único interés [común] que nos queda” (Cano Cabildo, 2005: 57).

El carácter semipúblico de la esfera social se debe, según Arendt, a la transformación de los elementos que la política griega consideraba como privados, a saber: el mantenimiento de la vida y la construcción privativa personal; en los elementos nucleares para una vida auténticamente humana. El auge de la vida privada en oposición a la vida pública culmina para Arendt en el florecimiento de lo que denomina como *filisteísmo*¹¹.

Ser un filisteo, un hombre adherido a la *banausía*, a la vulgaridad, indicaba entonces y ahora una mentalidad exclusivamente utilitaria, una incapacidad de pensar y juzgar las cosas como no sea por su función o utilidad [...] Los griegos sospechaban con razón que ese filisteísmo es una amenaza para el campo político, por un lado, obviamente, porque juzga la acción con las mismas normas de utilidad válidas para la fabricación, porque pide que la acción alcance un fin predeterminado y porque permite hacer uso de cualquier medio que favorezca sus fines (Arendt, 1996: 227 y 228).

El sujeto filisteo arendtiano se mueve en el espacio político promoviendo la desidia, “la apatía, incluso la hostilidad hacia la vida pública” (Arendt, 2020: 441). La consolidación de la esfera social permite al sujeto filisteo instrumentalizar las relaciones humanas a través de un pensamiento vulgar y una actuación interesada sobre los intereses comunes. Esto conduce a la progresiva mercantilización de lo humano. Conforme a su análisis, Arendt entiende que “el fin del mundo común ha llegado cuando [el individuo] se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva” (Arendt, 2016: 67). El filisteísmo supone la disolución de los intersticios de la pluralidad en una masa atomizada de sujetos marcados por un individualismo egoísta.

El ciudadano en el espacio político moderno se convierte en cliente y consumidor, y, consecuentemente, la política afianza su concepción como una estructura administrativa semipública de bienes y servicios. Para Arendt, el deseo de distinción, propio de la modernidad, dentro de la masa social apática es potenciado hasta el paroxismo por las condiciones propias de la esfera social, es decir, el economicismo y el consumismo modernos. Por el efecto de esta esfera, la cultura política es sustituida gradualmente por una cultura efímera de lo *kitsch*. De tal modo que el mundo *entre* (*Zwischenwelt*) se convierte en un gran objeto de uso, en una “mercancía mediante la cual el filisteo

¹¹ Arendt habla del hombre filisteo y del filisteísmo en el sentido de *philistin*, es decir, como “la persona de gusto vulgar, cerrada a las artes, a las letras y a las novedades” (Bourdieu, 2002: 9).

compraba una más alta posición social y adquiriría un mayor grado de autoestima” (Cano Cabildo, 2005: 63).

También se debe destacar el momento en que Arendt habla de la separación entre los ámbitos sociales y políticos. Esta separación la piensa Arendt en contraposición con el despliegue de la Unión Soviética (URSS) y su política de bloque en plena Guerra Fría, pues la considera como una forma de totalitarismo. En este sentido, es entendible formalmente esta separación y el caso omiso que dentro de ella hace de la cuestión femenina, pues el espacio político representa el lugar vinculante de la pluralidad para la acción conjunta y el diálogo entre iguales.

Ahora bien, en el ámbito material no queda muy clara su distinción, pues a primera vista parecería que, conforme a los postulados arendtianos, en el espacio político solamente cabrían las discusiones sobre asuntos meta-políticos. La cuestión es, ¿cuál es el contenido de las discusiones en el espacio político? La respuesta que dio Arendt al respecto la ubicó en un terreno incómodo para ella, el terreno politológico, y no fue hasta el final de su vida que reconoció el vínculo entre las cuestiones sociales y la configuración del contenido del diálogo político. No obstante, hacía una matización al respecto: las cuestiones sociales deben ser traducidas a problemas que incumban a la estabilidad de la comunidad. Aunque en los momentos en que trató de realizar esta traducción, sus observaciones, como vimos en los casos de la cuestión femenina y en su estudio de Little Rock, quedaban faltas de profundidad y realismo socio-político, ubicándolas más como asuntos filisteos que políticos.

En lo que respecta a la línea general de crítica que enfatiza cómo Arendt devalúa o, cuanto menos, omite de su análisis la importancia del papel que las tareas ligadas a la labor poseen en la conformación de los ciudadanos, la contraargumentación de la propia Arendt es ubicar las demandas feministas, que para ella son propias de la labor, en la esfera social, pues buscarían a su juicio un reconocimiento político usurpando los mecanismos y las instituciones públicas para sus intereses identitarios. En esta crítica se encuentran dos niveles de discurso: por un lado, y basándonos en la afirmación de Mary G. Dietz, Arendt atribuye características de género al *animal laborans* y al *homo faber*, femenina y masculina respectivamente, ubicando la condición de la pluralidad en un lugar más allá del género (Dietz, 2002: 31-32). Esta atribución femenina al *animal laborans* y, por ende, a las actividades desligadas de la labor, hace entendible el testarudo porqué de Arendt a reducir las demandas feministas a una cuestión identitaria que no tienen razón de ser en el ámbito político. No obstante, entender los entresijos de la propuesta de Arendt no implica que desaparezca su sutil, pero constante tendencia al elitismo y la falta de solidaridad hacia el movimiento y la política feminista de su época que evitó abrir un posible canal de diálogo.

Por otro lado, la falta de atención que presta al tratamiento de las tareas de la órbita de la labor como el cuidado del cuerpo y la sexualidad, está profundamente vinculada con los prejuicios que la propia Arendt tuvo biográficamente sobre la sexualidad, las relaciones íntimas y la consideración de su propio cuerpo, formado en un mundo eminentemente masculino. Con ello se expresa que estos prejuicios determinan el acercamiento o, mejor dicho, el no acercamiento a estas tareas, tanto su omisión como la devaluación de su papel en la configuración de la fenomenología política.

Ahora bien, desde una lectura consecuente con el pensamiento arendtiano, pero yendo más allá de Arendt, se debería prestar una atención especial al cuidado del cuerpo, en una línea análoga a como Michel Foucault planteó su hermenéutica del cuidado. La capacidad para satisfacer las necesidades biológicas individuales, las “relaciones entre los sexos, la crianza de los niños y la atención a los enfermos y ancianos” (Campillo, 2002: 171) conformarían el lecho de roca sobre el que se asienta la construcción íntegra del sujeto ciudadano, pues responde a la atención de las condiciones materiales prepolíticas que funcionan como prerrequisito necesario para acceder plenamente a la vida pública. La cuestión determinante que parece no afrontar Arendt es, precisamente, que estas condiciones no pueden ser desatendidas ni dejadas a su suerte porque históricamente se ha visto cómo han sido controladas y subsumidas por estructuras de dominación y violencia que responden a intereses particulares.

La invisibilidad y el silencio que Arendt guardó a lo largo de su vida sobre la cuestión femenina y sobre el género “constituye un enigma que sigue dejando perplejos tanto a sus críticos más apasionados como a sus seguidores más entusiastas” (Honkasalo, 2016: 1; traducción del autor)¹². Las pertinentes críticas presentadas ante este silencio por diversas autoras y teóricas feministas como Mary O’Brien (1981), Hanna Pitkin (1981), Adrienne Rich (1983) y Wendy Brown (1988), muestran los límites de su propio pensamiento. La devaluación de las labores históricamente pertenecientes a las mujeres dentro de una estructura de dominación patriarcal, así como las rígidas distinciones conceptuales que presenta Arendt entre público-privado, político-social y acción-trabajo; ubican sin solución de continuidad las demandas feministas en un ámbito ajeno y exterior a la política como parte del filisteísmo propio de la esfera social. En especial estos elementos se muestran por el sesgo masculino que estas autoras detectan en la obra y el pensamiento arendtiano.

¹² “Arendt’s silence on gender constitutes a riddle that continues to perplex both her most passionate critics as well as her most enthusiastic followers” (Honkasalo, 2016: 1).

Es factible una lectura feminista de Arendt, ¡pero!

El trabajo monográfico que nos presenta Julian Honkasalo¹³ (2016) recopila y aborda de manera única los diversos enfoques que desde la teorización feminista ha habido de la obra y el pensamiento de Arendt. Tomando como base este trabajo, se señala la existencia de tres fases o momentos. En el primero, que iría desde 1975, año del fallecimiento de Arendt, hasta finales de la década de los ochenta, se encuentran las lecturas de las feministas de la segunda ola y las líneas generales de crítica que presentan a Arendt como una mujer masculina y antifeminista, y que hemos mostrado anteriormente. En este momento se aborda el pensamiento arendtiano desde un marco de hermandad, buscando en sus obras, desde una lectura feminista, el papel y la apariencia que tienen las mujeres. De ahí que se muestren críticas, pues Arendt no establece un análisis del fenómeno de la política considerando la perspectiva de las mujeres como una clase oprimida. La propia Honkasalo sostiene que “las lecturas que enmarcan a Arendt como una pensadora *masculina* se basan principalmente en el segundo capítulo de *La condición humana*” (Honkasalo, 2016: 2; traducción del autor)¹⁴.

En el segundo momento, el pensamiento arendtiano es abordado a partir de la segunda mitad de la década de los ochenta y en la década de los noventa por una nueva generación de autoras desde una aproximación divergente, más centrada en los aspectos performativos de la noción arendtiana de *acción*. Como apunta Young-Bruehl en *Hannah Arendt among Feminists* (1996), esta nueva generación se ubicó en un marco crítico con respecto a las lecturas anteriores, las cuales consideraban rígidas y basadas en una visión estricta y binaria del género. La idea de realizar una lectura en torno a una cuestión ante la que la propia Arendt se mostraba reacia y no poseía una importancia central en su pensamiento, como la cuestión femenina, requiere, como sostiene Benhabib, el manejo de unas determinadas habilidades hermenéuticas y de una notable sensibilidad interpretativa (Benhabib, 2018: 99). A pesar de sus esfuerzos para mantenerse lejos de la órbita feminista, de su

¹³ La tesis doctoral de Honkasalo recoge, a modo de monografía, las diversas interpretaciones y clasificaciones realizadas por las teóricas feministas sobre el pensamiento arendtiano. Para la composición de su trabajo cita obras anteriores esenciales para la comprensión feminista de Arendt como, por ejemplo, la editada por Bonnie Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (1995), el capítulo de Mary G. Dietz, *Feminist Receptions of Hannah Arendt* (1995), publicado en dicha obra; y el artículo de Kimberly Maslin, *The Gender-Neutral Feminism of Hannah Arendt* (2013).

El interés por el trabajo de Honkasalo frente a otros más recientes, como las obras de Maslin (2020) y Teresa Portas Pérez (2022), o el reciente número monográfico de la revista *Differenz* editado por Rosalía Romero Pérez y que lleva por título *Hannah Arendt: totalitarismo, mundo público y feminismo* (2022); es el rigor con el que recopila los estudios feministas previos sobre Arendt, matizándolos y ampliándolos enormemente. Además, la lectura de Honkasalo sirve para comprender en profundidad la problemática recepción de la obra arendtiana que abordan las publicaciones más recientes.

¹⁴ “I argue that the readings that frame Arendt as a *masculine* thinker draw primarily from the second chapter of *The Human Condition*” (Honkasalo, 2016: 2).

reticencia para entablar un diálogo y de las críticas hacia ciertas postulaciones (no exentas de razón), la titánica labor de autoras como Benhabib, Zerilli y Kristeva demuestra que es viable y atractivo rescatar diversas ideas de la fenomenología arendtiana y abordar su pensamiento, como afirma la poeta Adrienne Rich, “no tanto por lo que dice, sino por lo que es” (Rich, 1983: 212). Será desde esta generación de pensadoras feministas donde encontramos una potente relectura feminista de Arendt más allá de sus propios límites, forzando ligeramente sus ideas, pero sin ser inconsistentes o incongruentes con la fenomenología arendtiana.

La singular perspectiva desde la que a partir de finales de los años ochenta se interpreta la obra de Arendt está marcada por la imaginería filosófica a la que recurre. Conceptos como la natalidad, la vida, los comienzos, la finitud y la interrelación; reflejan experiencias claramente femeninas en su obra, mostrando esa *notable sensibilidad* benhabibiana que ubica el pensamiento arendtiano más allá de la órbita masculina dominante en el mundo académico. Es en este sentido en el que Kristeva habla de Arendt en términos de *genio femenino*, puesto que “dado que Arendt es una mujer, su escritura refleja inevitablemente esta experiencia de un modo u otro” (Honkasalo, 2016: 8; traducción del autor)¹⁵.

De entre los conceptos arendtianos destacados en este momento, el concepto de *natalidad* tiene un interés especial en las lecturas feministas, no solo por el alcance ontológico y político que tiene en su pensamiento, sino también por sus consecuencias relacionales aplicadas al ámbito de la antropología política. El elemento central de estas lecturas sobre la natalidad es que “ayudaría a poner en tela de juicio el sistema filosófico patriarcal desbaratando, de un solo golpe, su antropología, determinada por el privilegio de la mortalidad” (Guerra Palmero, 2011: 206). De entre las lecturas feministas realizadas sobre el concepto arendtiano, se destacan dos: la primera, presentada por Françoise Collin en su obra: *L’homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt* (1999), y la segunda, la ya mencionada de Kristeva en *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras* (2013).

Por un lado, para Collin la natalidad arendtiana es vista como un elemento que imprime verticalidad a la política, arrojando la luz de la vida pública y, por ende, la responsabilidad para con las asimetrías sociales que afectan y condicionan la vida y la participación política de los ciudadanos de una manera generacional. Por otro lado, la lectura de Kristeva, de inspiración psicoanalítica, interrelaciona la vida, el relato y la política, de tal modo que la natalidad funge como la raíz de la libertad humana. En su lectura, Kristeva abre el pensamiento de Arendt hasta el cuidado propio de lo maternal, sirviendo para tejer el tránsito entre la vida biológica (*zoé*) y la vida biográfica (*bios*), es decir, la vida que tiene la posibilidad de mostrarse como política por medio de la performatividad de la acción. Ambas lecturas confluyen en identificar una serie de rasgos femeninos (cuidado y

¹⁵ “That since Arendt is a woman, her writing inevitably reflects this experience in one way or the other” (Honkasalo, 2016: 8).

responsabilidad) que van más allá de la interpretación presentada por la propia Arendt, pero que, sin embargo, ayudan a recuperar “este «olvido de la madre» [que] ha derivado históricamente en la muerte política de las mujeres” (Guerra Palmero, 2011: 208).

Por su parte, el ejercicio hermenéutico que realiza Benhabib del trabajo teórico arendtiano merece una mención por su encanto y originalidad. Su ejercicio parte de la carencia de reconocimiento que la identidad de Arendt como mujer, y sus consecuencias sociopolíticas, tienen en su pensamiento, frente a la firme convicción de que ser judío en el siglo XX se ha vuelto una posición *política* ineludible (Benhabib, 2016: 97). Ante esta paradoja que recorre transversalmente la vida de Arendt, más aún con su posición casi reaccionaria en vida ante la cuestión femenina y las críticas derivadas de una primera lectura de su obra, Benhabib se posiciona al margen de indiferencias historicistas y de la autoprobidad dogmática para seguir los rastros (*Spuren*) que en la obra de Arendt se pueden encontrar acerca de la presencia de las mujeres.

La hermenéutica benhabibiana no realiza un movimiento lineal o progresivo de la obra de Arendt, sino que se mueve del margen al centro. Es por esta razón que Benhabib no se centrará en *La condición humana* como el objeto de estudio principal, sino que recurrirá a una obra secundaria para la interpretación de la fenomenología política arendtiana como es *Rahel Varnhagen* (1957). Esta obra, (que fue proyectada en su juventud como su tesis de habilitación, pero no pudo completarse y publicarse hasta encontrarse bien establecida en Estados Unidos) relata a modo de biografía intelectual la vida de Rahel Levin, una mujer judía del romanticismo que fue dueña de un famoso salón literario en Berlín. La peculiaridad que presenta Arendt en esta obra es que se propone narrar la historia de su vida como *si ella misma la hubiera contado* (Arendt, 2000: xv).

La lectura feminista de la Rahel Varnhagen arendtiana propuesta por Benhabib tiene como tesis central presentar el dilema o la encrucijada que viven las mujeres entre ser unas advenedizas, unas asimiladas en un mundo patriarcal; o ser unas parias conscientes, unas mujeres que representan mediante la acción y la palabra su diferencia como mujer, pero que mostrar dicha diferencia las condena a la mofa y al ostracismo social (Birulés, 2016: 150-151). La propia Arendt recoge en su obra el dilema mismo de la asimilación cuando dice: “si uno quiere de verdad asimilarse, no puede escoger desde fuera a qué querría asimilarse, lo que le gusta y no... No hay asimilación si uno se limita a abandonar su pasado pero ignora el ajeno” (Arendt, 2000: 291).

El elemento central que nos da la clave de la lectura de Benhabib es, precisamente, la traducibilidad de la *posición política ineludible* que para Arendt poseía el ser judío al ámbito de ser mujer. Arendt entendía que ser judío era una forma de destino por ser “más que un accidente, porque el destino, aunque también accidental, determina la vida propia más fundamentalmente y con más continuidad de lo que lo hace un accidente” (Benhabib, 2016: 103). De igual modo Benhabib nos

presenta la misma equivalencia y el mismo designio que hace que ser mujer esté condicionado por esa forma de destino. Desde este margen y siguiendo los rastros que nos dejó en sus obras, es desde donde el ejercicio hermenéutico benhabibiano (re)descubre los rasgos femeninos (no pretendidos) del pensamiento de Arendt que, en opinión de la propia Benhabib, fortalecen el mundo público y común continuando con su legado de una comprensión asociativa de la política.

En cuanto al tercer momento, este se ubica, desde mediados de los años noventa en adelante, en un enfoque posmoderno, como una suerte de continuidad del anterior, pero ampliando y reforzando las teorizaciones del feminismo posmoderno y el emergente pensamiento queer. Se basan en ciertas cuestiones y postulaciones de Arendt, derivadas principalmente del capítulo quinto de *La condición humana* dedicado a la acción, que emplean como base conceptual para una teorización postfeminista, haciendo hincapié en una crítica a la política de la identidad por medio de ideas arendtianas como la singularidad, la performatividad, la espontaneidad, la libertad, la pluralidad, la solidaridad y la revelación del agente en el discurso y la acción. A través de estas lecturas el pensamiento arendtiano es leído desde una óptica profeminista y como portavoz de las personas perseguidas y marginadas,¹⁶ a pesar de la ausencia explícita de una teoría de género en su obra.

El horizonte postfeminista en el que nos ubican las relecturas arendtianas a partir de los años noventa amplían su polifónico pensamiento hasta límites y perspectivas insospechadas por la propia Arendt, reforzando en el proceso las teorizaciones feministas. La pertinencia del análisis de Dietz sobre el carácter postgenérico de la acción y la pluralidad (Dietz, 2002: 31-32), resuenan vigorosamente la potencia del feminismo para “teorizar las personas como *sui generis* y no como dependientes de una identidad ya establecida o dada” (Birulés, 2016: 148). Tomando como base esta premisa de lectura, autoras como Zerilli (2008) presentan una propuesta postfeminista basada en lo que María José Guerra Palmero ha denominado como *nominalismo arendtiano*, que ubica la esfera pública en un ámbito postgenérico y entiende como estériles los debates feministas sobre las identidades políticas.¹⁷ En sus propias palabras, “en la esfera pública arendtiana, hablamos de individuos que hablan y actúan, la marca del género sería irrelevante, frente al igual valor de todos, frente a la conquista artificial de la igualdad” (Guerra Palmero, 2011: 209). El valor de Zerilli estriba en centrar su enfoque crítico ante el conformismo social y el binarismo identitario en el valor del *inter-esse*¹⁸, es decir, del espacio relacional e interactivo que genera la esfera política, donde se

¹⁶ Desde esta interpretación, siguiendo con este tercer momento, se interpretan las obras de Arendt, especialmente *Los orígenes del totalitarismo*, como la fuente para una genealogía de la subjetividad de ciertos colectivos históricamente marginados y perseguidos, como es el colectivo gay.

¹⁷ Como ya se ha comentado anteriormente, la lectura del nominalismo arendtiano omite abiertamente el hecho de que el marco desde el que Arendt habla de lo humano como categoría universal en la esfera pública remite a una perspectiva masculina.

¹⁸ La denominación arendtiana del espacio político como *inter-esse* o mundo-entre (*Zwischenwelt*) hace hincapié en el valor central del Entre, de la vinculación y la interrelación. Esta idea es nuclear en la fenomenología política de Arendt,

muestran las prácticas políticas que forjan comunidades más allá de intereses e ideología identitarias.

En definitiva, si bien es cierto que desde las teorizaciones feministas ha habido una diversidad de respuestas al pensamiento y la obra de Arendt, debemos dejar claro que este camino no fue ni pretendió ser el proyectado por la propia Arendt. La erudición feminista sobre Arendt es rica y variada, con posiciones críticas y lugares comunes. Sin embargo, ubicar su pensamiento dentro de una rúbrica de lo que podríamos llamar un feminismo arendtiano, es algo que supera y, en múltiples ocasiones, reescribe su fenomenología política. En este sentido, tendríamos que hablar estrictamente de una apropiación feminista del pensamiento arendtiano. Aunque, no sin cierta ironía, estas lecturas feministas de Arendt responden a la historia de la fenomenología como la historia de las herejías o desviaciones que los seguidores hacen sobre los postulados de sus maestros. **¶**

BIBLIOGRAFÍA

ARENDR, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Poljak, Ana (Trad.). Barcelona: Península.

ARENDR, Hannah (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Najmías, Daniele (Trad.). Barcelona: Lumen.

ARENDR, Hannah (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Serrano de Haro, Agustín (Trad.). Madrid: Caparrós.

ARENDR, Hannah (2007). “Reflexiones sobre Little Rock”. En *Responsabilidad y juicio*. Miguel Candel (Trad.). Barcelona: Paidós.

ARENDR, Hannah (2015b). *¿Qué es la política?* Sala Carbó, Rosa (Trad.). Barcelona: Paidós.

encontrándose transversalmente en sus principales obras. No obstante, donde más nítidamente describe ese valor central es en su discurso del Premio Lessing de la Paz en 1959 y en la obra, publicada póstumamente, *¿Qué es la política?* (1993).

ARENDT, Hannah (2016). *La condición humana*. Gil Novales, Ramón (Trad.). Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah (2020). *Los orígenes del totalitarismo*. Solana, Guillermo (Trad.). Madrid: Alianza.

ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl (1993). *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969* [Correspondencia de Hannah Arendt/Karl Jaspers, 1926-1966]. Robert Kimber y Rita Kimber (Trads.). Nueva York: Harcourt Brace & Company.

BENHABIB, Seyla (2018). “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. En *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Calvo, Xavier; Hernández, Martha; Vivanco, Juan (et al.) (Trads.). Barcelona: Gedisa.

BIRD, David (1975, 6 de diciembre). Hannah Arendt, Political Scientist Dead [Hannah Arendt, científica política fallecida]. *New York Times*.

BIRULÉS, Fina (2016). “Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos”. En *Entre actos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Barcelona: Katz.

BOURDIEU, Pierre (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Ruiz de Elvira, María del Carmen (Trad.). Ciudad de México: Taurus.

BROWN, Wendy (1998). *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory* [Hombría y política: Una lectura feminista en la teoría política]. Totowa: Rowman & Littlefield.

CAMPILLO, Antonio (2002). “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”. *Daimon. Revista de Filosofía*. Vol. 26.

CAMPILLO, Antonio (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder.

CANO Cabildo, Sisi (2005). *Hannah Arendt: condiciones de posibilidad de la participación pública*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.

CANOVAN, Margaret (2018). “Hannah Arendt como pensadora conservadora”. En *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Calvo, Xavier; Hernández, Martha; Vivanco, Juan (et al.) (Trads.). Barcelona: Gedisa.

CÍRCULO DE BELLAS ARTES (2016). Slavoj Zizek. *¿Qué hacer? / What can we do?* [18 min]. España.

COLLIN, Françoise (1999). *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt* [¿Ha devenido el ser humano en algo superfluo? Hannah Arendt]. París: Odile Jacob.

DIETZ, Mary G. (1995). "Feminist Receptions of Hannah Arendt" [Recepciones feministas de Hannah Arendt]. En *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* [Interpretaciones feministas de Hannah Arendt]. University Park: Pennsylvania State University.

DIETZ, Mary G. (2002). *Turning Operations: Feminism, Arendt and Politics*. [Maniobra de giro: Feminismo, Arendt y política]. Nueva York: Routledge.

FARRÉS Juste, Oriol (2015). "La amistad cívica en Aristóteles: concordia y fraternidad". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 32, N°1.

FRY, Karin (2014). "Nativity" [Natalidad]. En *Hannah Arendt. Key Concepts* [Hannah Arendt. Conceptos clave]. Bristol: Acumen.

GAFAS Ocaña, Marina (2020). *Comprensión y literatura en Hannah Arendt*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

GRAY, John (1993). *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment* [Más allá de la nueva derecha: Los mercados, el gobierno y el medio ambiente común]. Londres: Routledge.

GUERRA Palmero, María José (2011). "Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento 4.

HONIG, Bonnie (Ed.) (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* [Interpretaciones feministas de Hannah Arendt]. University Park: Pennsylvania State University.

HONKASALO, Julian (2016). *Sisterhood, Natality, Queer: Reframing Feminist Interpretations of Hannah Arendt* [Sororidad, natalidad, queer: reformulando las interpretaciones feministas de Hannah Arendt]. Tesis de disertación presentada en la Facultad de Artes, Universidad de Helsinki, 23 de enero de 2016.

KRISTEVA, Julia (2013). *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras*. Piatigorsky, Jorge (Trad.). Barcelona: Paidós. Tomo I. La vida. Hannah Arendt o la acción como nacimiento y como ajenidad.

MASLIN, Kimberly (2013). "The Gender-Neutral Feminism of Hannah Arendt" [El feminismo de género neutro de Hannah Arendt]. *Hypatia*. Vol. 28, N°3.

MASLIN, Kimberly (2020). *The experiential ontology of Hannah Arendt* [La ontología experiencial de Hannah Arendt]. Nueva York: Lexington.

MORAN, Dermot (2011). "Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública". En *Introducción a la Fenomenología*. Castro Merrifield, Francisco y Lazo Briones, Pablo (Trad.). Barcelona: Anthropos.

MORIN, Edgar (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Vallejo-Gómez, Mercedes (Trad.). París: UNESCO.

O'BRIEN, Mary (1981). *The Politics of Reproduction* [La política de la reproducción]. Boston: Routledge & Kegan Paul.

PALOMAR Torralbo, Agustín (2012). "Lo inolvidable, lo inesperado y el tiempo: para una fenomenología del inicio de lo nuevo en Arendt y más allá de Arendt". *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*. Vol. 30-31.

PALOMAR Torralbo, Agustín. (2019). "Claves fenomenológicas para la comprensión de la esfera de la educación en el pensamiento de Hannah Arendt". *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*. Vol. 31, N°1.

PITKIN, Hanna (1981). "Justice: On Relating Private and Public" [Justicia: Sobre la relación entre lo privado y lo público]. *Political Theory*. Vol. 9, N°3.

PORTAS Pérez, Teresa (2022). *Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea*. Madrid: Cátedra.

RICH, Adrienne (1983). *Sobre secretos, mentiras y silencios*. Dalton, Margarita (Trad.). Barcelona: Icaria.

SÁNCHEZ Madrid, Nuria (2021). *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*. Madrid: Alianza.

SERRANO, Enrique (1996). *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt, la definición de lo político*. Ciudad de México: Interlínea.

TAYLOR, Astra (2008). *Examined Life: Philosophy is in the streets* [La vida examinada: La filosofía está en la calle] [87 min]. Canadá y Estados Unidos: Zeitgeist.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth (1996). "Hannah Arendt among Feminists" [Hannah Arendt entre las feministas]. En *Hannah Arendt: Twenty Years Later* [Hannah Arendt: Veinte años después]. Cambridge: MIT.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth (2020). *Hannah Arendt. Una biografía*. Torné de la Guardia, Gonzalo (Trad.). Barcelona: Paidós.

ZERILLI, Linda (1995). "The Arendtian Body" [El cuerpo arendtiano]. En *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* [Interpretaciones feministas de Hannah Arendt]. University Park: Pennsylvania State University.

ZERILLI, Linda (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Arijón, Teresa (Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>