

Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política¹

Arendt and contemporary feminisms: ontology and politics

MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO*

Resumen: Este artículo analiza algunos interesantes momentos en la recepción feminista del pensamiento de Hannah Arendt. Al igual que respecto a otros clásicos y clásicas del pensamiento contemporáneo —Beauvoir, Foucault o Habermas, por poner sólo tres ejemplos— nos hemos encontrado con una nutrida historia de encuentros y desencuentros. Tras una primera valoración negativa del pensamiento arendtiano, por parte de las teóricas feministas de la segunda ola, el juicio, posteriormente, se matizará y el estudio de la riqueza conceptual de la autora y de su potencia filosófica —su novedosa concepción de la política, su apuesta por la narratividad y el juicio, su definición de la libertad en conexión con la noción de natalidad, ...— harán que se desate un interesante juego de apropiaciones y reapropiaciones, de lecturas e interpretaciones, que, incluso, en el caso de Linda Zerilli, propondrá la posibilidad de pensar un feminismo adjetivado como arendtiano. Al hilo de esta reconstrucción histórico-crítica, hemos enhebrado nuestra propia estimación de la recepción feminista de la obra de Arendt en el contexto de los debates políticos feministas de las últimas décadas. La controvertida filósofa política se ha convertido, en suma, en un referente insoslayable en el decurso de la teoría feminista contemporánea.

Palabras claves: Arendt, política, ontología, feminismo contemporáneo, recepción crítica, narratividad, natalidad, libertad.

Abstract: This paper probes into some of the different moments characterizing the feminist reading of Hannah Arendt's contribution. Like in the case of many other mainstream representatives of contemporary thought—Beauvoir, Foucault or Habermas, to mention just a few—Arendt's postulates have experienced a long succession of critical engagement and disagreement. After the negative reception of Arendtian thought by Second Wave feminism, the critical judgment will be later nuanced so as to reveal the authoress's conceptual richness and philosophical *potentia*—her innovative conceptualizing of politics, her commitment to narrativity and judgement, and her definition of freedom in terms of natality will definitely prompt an interesting play on appropriations and re-appropriations, readings and interpretations which will eventually suggest, even to Linda Zerilli, the possibility of an distinctively Arendtian feminism. In parallel with this historical-critical reconstruction I have intertwined my own reading of the critical reception of Arendt's work in the context of feminist debates during the past years, which has turned her controversial figure into a must in contemporary feminist theory.

Keywords: Arendt, Politics, Ontology, Contemporary Feminism, Critical Reception, Narrativity, Liberty.

1 Este trabajo se inserta en el proyecto «Justicia, ciudadanía y género: feminización de las migraciones y derechos humanos» (FFI2011-24120) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

* Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres de la Universidad de La Laguna.

Mi objetivo aquí es proseguir la exploración de la recepción feminista del pensamiento de Hannah Arendt². Nos interesa ver cómo las reflexiones y las categorías alumbradas por nuestra autora chocan, intersectan o fructifican en los debates feministas contemporáneos. Son ya al menos cuatro las décadas que señalan la lectura atenta y el escrutinio crítico de los textos arendtianos por parte de lectoras feministas. Me sería imposible hacer justicia a toda esta hermenéutica crítica. Pero, al menos, sí que intentaré cartografiar algunos momentos, temas y avatares de esta recepción cuya última vuelta de tuerca es la propuesta de un feminismo adjetivado como arendtiano y que se desenvuelve en torno a la idea de libertad política de las mujeres con el trasfondo de la objeción a la obsesión identitaria de las políticas y teorías feministas de la década de los noventa del siglo pasado. No obstante, la lectura de Linda Zerilli a este respecto no es la única a destacar³. Seyla Benhabib en su atender a la excentricidad y atopía arendtiana encuentra mimbres en su obra para rectificar el reduccionismo de la ética y política del discurso: la atención a la narratividad y la vitalidad de un espacio público participativo, así como la posibilidad de integrar en él la singularidad humana del otro concreto⁴. De la misma manera su reflexión sobre la «paria consciente» le llevará a reflexionar sobre cómo Arendt enfrenta una tradición filosófica y política que es la suya y a la vez no es la suya, por excluir a las mujeres, al quedar ella misma del lado de aquellos a los que el legado les ha sido sustraído. A finales de la década pasada Julia Kristeva centraba su lectura de Arendt, como ejemplo de lo que denominó el «genio femenino» en el concepto de vida, de vida humana, que frente al «ser para la muerte» heideggeriano, en un debate implícito, y frente a la humanidad decretada superflua por los totalitarismos, afirmaba «los vínculos, el compartir, la acción» dotando de sentido ontológico a la política, radicalmente repensada desde el alumbrar nuevos comienzos, entroncada con el milagro de la natalidad, del nacimiento de todos y cada uno de los seres humanos⁵.

No obstante, antes de estas lecturas, las críticas vehementes y la falta de sintonía fue el arranque de las lecturas feministas de Hannah Arendt⁶. En los años setenta y primeros ochenta el gran tema a debatir fue el «antifeminismo» de Arendt, no sólo porque no concediera lugar teórico a la que en su época se llamaba la cuestión femenina, sino basada en tres de sus tesis más incómodas para el feminismo: —lo que se ha interpretado como la minusvaloración de la labor, del mantenimiento de la vida en la inercia de la repetición cotidiana que parece no tener historia, y que fue explicitado en *La Condición Humana*, —el desprecio de lo social, que queda en su descripción reducido a mero utilitarismo sin miras y que ahoga y desertiza el ámbito de la política imponiendo la hegemonía de la mera administración— y, finalmente,

2 Otras aproximaciones, en español, a este asunto son F. Birulés, «Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos», *Revista Anthropos*, n. 224, 2009, pp. 151-157, y C. Sánchez, «Hannah Arendt y la teoría feminista: acuerdos y desacuerdos» in Adriano Correia. (Org.). *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador de Bahía, Quarteto, 2006. Cfr. también, N. Campillo, «Mundo' y 'pluralidad' en Hannah Arendt», *Intersticios*, año 10, n° 22-23, 2005, pp. 87-100.

3 L. Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

4 S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, Sage, 1994.

5 J. Kristeva, *Hannah Arendt. El genio femenino*. B. Aires, Paidós, 1999.

6 Sigue siendo esencial para el tema que nos ocupa, B. Honig (ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Penn State Press, 1995. Especialmente, M. G. Dietz «Feminist Receptions of Hannah Arendt» en op. cit., pp. 17-49. Cf., además, E. Young-Bruehl «Hannah Arendt between Feminists» en L. May and J. Kohn *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1997. pp. 307-324.

la conceptualización del par privado/público que opera como fundamento de la política, en la que lo privado queda velado a la vez que es condición de posibilidad del aparecer de los individuos en el «escenario» de la esfera pública. No obstante, frente al inicial rechazo, el entretrejimiento de un mundo común atento a las necesidades de los aún por llegar, el nexo entre ontología y política al hilo del repensar la acción y la natalidad, será la semilla arendtiana que fructificará en la cosecha feminista de los años noventa.

En lo que sigue y al hilo de apropiaciones de las últimas dos décadas de su obra intentaré una estimación crítica de las virtualidades de su pensamiento para el feminismo, sin ocultar que la dirección de las primeras críticas de la recepción feministas no fueron tan desencaminadas al mostrar los puntos ciegos de su pensamiento político para el feminismo. No obstante, en el haber inspirador de Arendt se halla el haber sugerido una reflexión sumamente perspicaz acerca de la narratividad⁷ y las identidades, de la política, entendida desde la natalidad, y de la libertad ligada al actuar juntos y propiciar nuevos comienzos.

Identidades, narratividad y género: a vueltas con la dominación

La articulación narrativa de la vida humana, un motivo neoaristotélico en Arendt, supone tanto una alternativa en el escenario feminista subversivamente deconstructivo del embate contra las identidades —por ejemplo el propuesto por Judith Butler— como contra el esencialismo de algunas versiones de la diferencia sexual. Benhabib relativiza así, haciéndose cargo del motivo narrativo arendtiano, la determinación genérica de las identidades: «La identidad sexual fija, definida por roles y categorías genéricas rígidas, no es central al núcleo de la identidad del yo. Las fuentes del yo yacen más profundamente.»⁸ Benhabib consciente de poder acuñador de género, sin embargo, dinamiza narrativamente la identidad para hacer frente a las tensiones del yo respecto a su etiquetado social. Este asunto, el de la persistencia de las normas socio-culturales relativas al género, nos sirve para poner de manifiesto que la filosofía política arendtiana va a mostrar una clara insuficiencia para los fines emancipadores del feminismo. Al destacar la esfera pública de los iguales y distintos, al exponer su pluralidad, Hannah Arendt elude los vectores de dominación que planean en la socialización de los sujetos y que actúan enquistados en las instituciones. Estos vectores de dominación, transidos en cuerpos en instituciones, son apartados por Arendt de la política por su pertenencia a «lo social». La esfera pública como escenario emancipado de lo social olvidaría que la igualdad política, esa conquista artificial, queda arruinada por los lastres de las desigualdades sociales.

Topamos así con uno de los puntos ciegos de la filosofía arendtiana. No sería concebible toda la batería de directivas y políticas públicas de igualdad, que en Europa han transformado el mismo sentido de muchas instituciones, caracterizadas por su vocación social intervencionista, desde una acotación arendtiana de la política. Las políticas públicas de igualdad, contestadas y polémicas, sobre todo desde el individualismo liberal, señalan en la historia del feminismo la voluntad de restar de las dinámicas sociales la discriminación de

7 Cf. F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.

8 S. Benhabib, «El otro concreto y el otro generalizado. Sobre el debate en la teoría moral entre Kohlberg y Gilligan», en *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, pp. 119-149. Benhabib, S., «Fuentes de la Identidad y del Yo en la Teoría Feminista Contemporánea», *Laguna, Revista de Filosofía*, nº 3, 1995-96, p. 162.

género utilizando los instrumentos de la ley y el derecho. La inspiración de Arendt radicaliza los aires de libertad, los momentos constituyentes, el ejercicio de la felicidad pública, y así nos presenta un espacio político apto para un mundo postfeminista, una ideación utópica, en el mejor sentido de la palabra, en el que el género hubiera sido eliminado como vector de dominación. No obstante, Arendt ignora el cómo se articulan y reproducen las desigualdades sociales que imposibilitan la *isonomía* y la *isegoría* en la esfera pública. Iris Marion Young señaló esto al criticar que la reversibilidad de perspectivas, que indica el kantiano «ponerse en el lugar del otro» relativo al juicio, a las máximas del sentido común, puede resultar hiriente o meramente una burla aplicado a sujetos con instalaciones sociales asimétricas⁹. Arendt, a este respecto, no nos ayuda a pensar cómo erradicar las desigualdades de género. El feminismo necesita la inspiración arendtiana para pensar la política, pero tiene que mantenerse fiel a su propia tradición al dar cuenta, al explicar, valiéndose de la analítica del género, la fenomenología de la opresión sexista. La creatividad política del feminismo se ha volcado en el terreno de lo social impugnando mitos liberales como el del mérito y cuestionando las lentes liberales de ver sólo individuos. Las novedades legislativas e institucionales ligadas a las políticas de igualdad ayudan a transitar el sendero para acceder a las condiciones de posibilidad materiales y simbólicas de la igualdad política entre hombres y mujeres. Antes de enjuiciar el intento de adjetivar un feminismo político como arendtiano deberemos transitar por la innovación ontológica clave del pensamiento de Arendt, la natalidad.

Natalidad, pluralidad y acción

El concepto de natalidad sirve para dar una respuesta contundente a toda la metafísica occidental. Según Hans Jonas, «introduce una nueva categoría en la doctrina filosófica del hombre»¹⁰ que se opone a toda una tradición filosófica volcada en la meditación sobre la muerte. Curiosamente, «el hecho de que cada uno de nosotros nazca y entre en el mundo como un recién llegado» ha sido obviado. Es, diríamos, un impensado de la tradición filosófica y de la tradición política. La natalidad, que asegura los nuevos comienzos, va a ser fundamento tanto de la pluralidad, que se construye a partir de la unicidad de los individuos —iguales políticamente, pero distintos entre sí, al margen de todo asimilacionismo—, como del ejercicio del juicio político —que se articula desde el perspectivismo de las distintas posiciones desde que las cosas son vistas y oídas—. Pero, además, la natalidad, y su referencia a lo nuevo, es el aliento inspirador del concepto arendtiano de acción.

Nos encontramos, pues, con el concepto, la natalidad, que ha suscitado una mayor expectación por parte del feminismo filosófico y político, especialmente en la recepción francesa e italiana del pensamiento de Arendt. Desde estas lecturas, la natalidad 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, y la inclinación ontológica y política hacia las abstracciones generalizadoras, que o bien son hueras o bien son totalizadoras, con la funesta tendencia de destruir la pluralidad humana y a declararla superflua. La vida humana, a la luz de la natalidad,

9 Cf. C. Sánchez, «Seyla Benhabib», en R. Maíz, *Teorías políticas contemporáneas*. Ed. Tirant lo Blanc, 2009. p. 281.

10 H. Jonas, «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 200, pp. 23-40

es repensada desde un punto de vista relacional. Arribamos a una trama intersubjetiva, a un «mundo», y ahí se tejen las biografías de los individuos susceptibles de ser narradas. Arendt arremete contra el individualismo solipsista moderno desde su perspectivismo— contamos las historias desde nuestra situación— y desde su compromiso con el juicio reflexionante kantiano.

El «amor al mundo», a su mantenimiento para asegurar la acogida y el cobijo de los recién llegados, es determinado por los hechos de la natalidad y tendrá en Arendt, como ya hemos dicho, un alcance ontológico y político. La historia no se nutre de finalidades extra o sobrehumanas, volcadas a inciertos y peligrosos futuros utópicos, ni tiene que servir a ellas, sino que se nutre de la relevancia de las acciones humanas que entroncan con cada nuevo comienzo, con el milagro del nacimiento. Françoise Collin va a reflexionar sobre cómo la natalidad imprime una condición de verticalidad a la vida política obligándonos a hacernos cargo de las asimetrías generacionales, de la responsabilidad por el mundo común. Nos obliga, incluso, a introducir en el lenguaje político conceptos ajenos, de procedencia moral y religiosa, como el perdón y la promesa que pugnan por remediar la contingencia y la fragilidad de los asuntos humanos¹¹ para propiciar el comenzar de nuevo.

Más arriesgada, sin embargo, va a ser la interpretación de la natalidad que ofrece Julia Kristeva. Para ella, Arendt es la filósofa de la vida, de su carácter renovador. El inicio de cada ser remite a la libertad de los hombres y las mujeres para el amor. Desde una inspiración psicoanalítica, la lectura de Kristeva del «genio femenino» de Arendt la lleva hasta lo maternal, hasta el valor del cuidado y del amor hacia el hijo, hacia la hija, que opera el tránsito de *zoe*, la mera biología, a *bios*, la vida susceptible de ser narrada, bio-grafiada. Vida, relato y política quedan anudados¹². Es importante destacar que, a esta luz, la vida humana no es un valor en sí misma, sino que sólo «se realiza plenamente cuando no cesa de interrogar tanto el sentido como la acción». La inteligibilidad volcada en la narración es lo que hace humana a la vida humana. Si hay condena a la libertad, como propugnaba Sartre, es porque se deriva del hecho de nacer, de la renovación de la vida que funda la libertad y que requiere de las mujeres como sus protagonistas. Kristeva va más allá de Arendt, hablando del amor a ese «cualquiera» que es el hijo, la hija, y que nos enfrenta a la alteridad radical del otro recién nacido, a su fragilidad constitutiva. La madre es tejedora de la individuación a través del amor. La madre posibilita el tránsito entre *zoe* y *bios*: «la vida en sentido arendtiano será femenina o no será»¹³. Ontológica y políticamente, la cuestión del nacimiento como raíz de la libertad humana queda desvelada y abierta.

En suma, cuidado y responsabilidad por los otros, por el mundo, serán los rasgos femeninos que se encuentran en las lecturas feministas de Arendt que interpretan la natalidad más allá de Arendt. Efectivamente, Arendt mostrará una sensibilidad destacada para lo intersubjetivo y para la responsabilidad por los otros que compartirá con algunos pensadores de su generación, también antiguos discípulos de Heidegger, como Jonas y Levinas. Frente a estos autores, su propuesta tendrá un marcado sentido político, repensando a su vez, desde la ontología de la natalidad, la pluralidad y las diferencias, a la misma política. El rendimiento feminista de las éticas y políticas de la responsabilidad por los otros, por el mundo común o por la naturaleza

11 F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt, Odile Jacob, Paris, 1999. p. 203 y ss.

12 J. Kristeva, op. cit., p. 57.

13 Op. cit., p. 63.

se inspira, a decir de Kristeva, en las experiencias femeninas del cuidado. Arendt, colaboraría sin saberlo, a anular la amnesia sobre el que procedemos de otros, de hombres y mujeres que se amaron, pero haría destacar, sin pretenderlo, a las mujeres al señalar la centralidad del nacimiento. Arendt, en suma, nos ayudaría a reparar el matricidio inaugural sobre el que ha descansado la tradición filosófica y política occidental. Este «olvido de la madre» ha derivado históricamente en la muerte política de las mujeres. Arendt, abriendo la cuestión del nacimiento, nos permite ir más allá, nos permite abrir la espita de la libertad de las mujeres como veremos a continuación.

La natalidad, en nuestra opinión, categoría clave y original en la red conceptual arendtiana, va más allá del hecho genérico de la procreación o del redescubrimiento y celebración de la maternidad. La natalidad apunta a la irrupción novedosa de un ser en el mundo común como germen que contiene la posibilidad de nuevos comienzos.¹⁴ La acción, diferenciada de la labor y el trabajo, es pensada desde la natalidad. La filosofía arendtiana es fundadora de un nuevo sentido del humanismo que va a reivindicar «el derecho a tener derechos» de todo individuo. La reflexión de Arendt sobre la figura de los refugiados será decisiva aquí¹⁵. Finalmente, nos preguntamos: ¿Se revela una sensibilidad femenina al postular una ontología y una política fundada en la natalidad? ¿Al señalar al nacimiento como clave de la existencia humana? Seguramente sí como piensa Kristeva y gran parte del feminismo italiano al leerla, pero en el horizonte de las preocupaciones arendtianas, lo que se nos ofrece desde la inicial inspiración agustiniana, es una respuesta contundente contra el desprecio de los individuos, de las personas, decretadas superfluas y desechables a manos de los totalitarismos. Para Françoise Collin la filosofía de Arendt, más que una filosofía convencional de lo político sería «una filosofía de la alteridad plural.»¹⁶

¿Un feminismo arendtiano?

En último lugar, vamos a dedicarnos a valorar la propuesta de Linda Zerilli acerca de un «feminismo arendtiano». Los apellidos teóricos del feminismo son ya muchos: Foucault, Habermas, Derrida, Deleuze o, ahora Arendt tiñen, colorean las propuestas de teóricas feministas tan destacadas como Butler, Benhabib, Cixous, Braidotti y muchas otras. El aprovechamiento conceptual y teórico de la filosofía contemporánea por parte del feminismo es imprescindible para comprender la teoría feminista y sus debates actuales, por ejemplo, el que hoy se renueva entre teóricas del género y pensadoras de la diferencia sexual¹⁷.

Zerilli nos va a proponer la filosofía onto-política de Arendt como superación de los «estériles» debates feministas en torno a las identidades. Esta deriva polémica tuvo su arranque a final de los años ochenta y su telón de fondo fue el embate postmoderno que desestabilizó,

14 J. Taminioux, «La vie de quelqu'un» en *Les Cahiers du Griff*, nº 33, p. 35.

15 W. Heuer, «Europe and its refugees: Arendt and the politicization of minorities» in *Social Research*, vol. 74, Winter, 2007, pp. 1159-1172.

16 F. Collin, op. cit., p. 144.

17 Esta polémica es cartografiada por R. Braidotti en «Devenir mujer o la diferencia sexual reconsiderada» sumando la inspiración deleuziana a la deriva teórica de la diferencia sexual que parte de Irigaray en confrontación con la teoría del género. Cf. R. Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005.

con su diagnóstico de la crisis de la razón ilustrada, el mismo concepto de mujeres como sujeto de la lucha feminista. La irrupción de las diferencias —orientación sexual, raza, etnia, cultura...— se expresó de diversas maneras, pero el pensamiento de Judith Butler ha ganado una cierta hegemonía al proponer un feminismo de inspiración foucaultiana y derridiana que pugna por desmontar la normatividad del género a la vez que subvierte las identidades. Zerilli frente a estos debates decreta la futilidad de seguir enredadas en las paradojas de las identidades y las diferencias respecto al supuesto sujeto político del feminismo y opta por lo que voy a llamar el nominalismo arendtiano. 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. Aprovecho para decir que Zerilli va a enfatizar, adecuadamente a mi juicio, el carácter antinaturalista de la propuesta política de Arendt. Como veíamos a propósito de Kristeva, la vida humana requiere de la acción y del discurso para serlo. Sin embargo, los hechos de la natalidad están ahí, por ejemplo, el ser judío, o el ser mujer, para ser narrados y para permitir acceder a la distinción que señala el carácter único de todo ser humano. Ya hemos visto, anteriormente, como Seyla Behanbib apuesta por una identidad narrativa que da cuenta del carácter situado, contextual, del sujeto político. El énfasis arendtiano en la pluralidad y en el perspectivismo, que nos permite desde diferentes puntos de vista atender a la misma cosa y configurar el mundo en común, parece salvaguardarnos de la impronta monolítica de ciertas políticas de la identidad apelando a la presencia de la alteridad como elemento indispensable. La reversibilidad de perspectivas que exige el juicio, en consecuencia, nos vacuna frente a políticas identitarias excluyentes. Esta, nos parece, es una veta arendtiana a reivindicar¹⁸.

Por el contrario, frente a la expresión del feminismo ligada a la preocupación por la igualdad y las políticas sociales, Zerilli va a proponer que la política deriva del *inter-esse*, del espacio que conformamos entre todos a través del discurso, la acción, y que como características tiene la impredecibilidad y la contingencia. De hecho, asume como central el legado de la intersubjetividad pensada por Arendt, uno de los aspectos más celebrados desde toda lectura feminista de nuestra autora. En este sentido, el habitar activamente el espacio público nos catapulta a demandar la extensión creativa de los derechos y para ejemplificar esto, Zerilli refiere la importante aportación del feminismo transnacional concretado en la afirmación de que lo obvio, el reclamo político de que «los derechos de las mujeres son derechos humanos», se ha traducido pragmáticamente en las esferas públicas nacionales e internacionales, impugnando versiones anteriores, restrictivas y androcéntricas, de la universalidad humana, y visibilizando a la humanidad femenina violentada.

La redefinición de los conceptos políticos como los derechos humanos o de la misma universalidad es deudora del *inter-esse* de los individuos y de sus luchas en el ámbito político, de su dignidad como sujetos de derechos. Zerilli, a este respecto, va a recriminar la estrechez de ciertas tendencias dentro del feminismo atadas en exclusiva al viejo argumento denunciado por Arendt de la «utilidad social».

La idea, en suma, es que no hay sujetos colectivos de la política, sino prácticas políticas, que forjan comunalidades, y que se articulan en torno a desafíos, denuncias y «reclamos políticos». La fundación del feminismo exige de refundaciones permanentes —La

18 N. Campillo, «Comprensión y juicio», *Daimon, Revista de Filosofía*, n. 26, 2002, pp. 125-140.

Declaración de Sentimientos de S eneca Falls, la revolución feminista de Monique Wittig o el nuevo contrato social del Colectivo de Mujeres de Milán son los ejemplos a los que alude Zerilli — porque no hay fundamentos prepol ticos a las vindicaciones feministas.

Aquí llegamos a una característica esencial del planteamiento de Zerilli. Lo enunciar  como anticognitvismo, esto es, como repudio de todo recurso a una epistemología que nos presente, por ejemplo, hechos sociales. Me parece que del cuestionamiento que se hace tanto de la llamada cuestión social como de la cuestión de las subjetividades, temas que han marcado la agenda feminista desde los años sesenta hasta los noventa, se deriva la impugnación no sólo del avance institucional consolidado normativamente, lo que denominamos, en Europa, políticas transversales de igualdad de género, sino, también, de la misma empresa académica y política de los estudios de las mujeres y/o de los estudios de género. De hecho, su crítica al *standpoint feminism*, a la epistemología de las oprimidas, es crucial a este respecto. Frente a las institucionalizaciones, que para Zerilli cierran los debates y habilitan clausuras, la política, more arendtiano, nos sirve para mantenernos suspendidas en «el abismo de la libertad», en la contingencia de los nuevos comienzos, alentado las aperturas y las refundaciones. En sus palabras:

«Sólo existe la práctica de la libertad, de hacer reclamos políticos en contextos particulares que cuestionen la idea imperante de «mujeres», contextos que también establecen los términos de esos cuestionamientos. Eso es motivo para desesperar sólo si pensamos que el feminismo podría encontrar en sus teorías un alivio a la difícil y no reglada tarea de la política democrática.  Pero acaso esta tentación, comprensible como tal, puede ser ni más ni menos que otro intento de cubrir el abismo de la libertad?»¹⁹

Sobre esta paradoja, cierre y apertura de lo político, fundación coagulada en instituciones y normas, frente a refundación, va a centrarse la discusión acerca del feminismo en la obra de Zerilli. Para ella se tratar , en consecuencia, de desconectarnos del debate acerca de las identidades políticas. Desde su democratismo radical, la tarea de la representación política, hablar por otros, por otras, queda desacreditada. El nominalismo, el tratar con individuos, no con identidades colectivas o esencias, se traduce con radicalidad en el cuestionamiento de la representación política. La comunidad feminista se construye por sus prácticas, por su decir y su actuar, conjuntamente, y se desenvuelve siempre en el terreno de lo opinable, de lo contingente. Los enunciados de verdad no tienen relevancia en la esfera pública, como ya advertíamos al caracterizar el anticognitvismo de Zerilli. Todo se concentra en la labor de «persuadir» a los miembros de la comunidad política —siempre anticipada y en construcción—, de aceptar nuevas acepciones e interpretaciones de los derechos y de expandir el círculo mágico de la inclusión en la humanidad de todas y todos los individuos de forma efectiva. Se trata pues, de re-conocer, en sintonía con «el derecho a tener derechos» arendtiano y su desafío a la desprotección de los seres humanos, y no de conocer. Se trata de saber a qué otorgamos valor en sintonía con el juzgar sin recurrir a aparato teórico o normativo alguno, sin criterios ni objetivos, sólo con el coraje de juzgar y actuar.

19 L. Zerilli, op. cit, p. 330.

De lo que finalmente, se trata es de abandonar la concepción clásica de la libertad como soberanía, para pasar a pensarla como práctica de construcción-de-mundo en la que todos ostentaríamos la «máscara» de la ciudadanía, los derechos correspondientes a la membrecía de la comunidad política. La máscara, en el referente teatral arendtiano para la esfera pública, declama y actúa dejando atrás su «qué» para devenir un «quién» en un mundo compartido y en construcción. La apertura queda garantizada y la proyección hacia el futuro promete desvincularnos del peso de las identidades genéricas cerradas. Ante nosotras, nosotros, se abriría así el «abismo de la libertad» que supone recuperar «el tesoro perdido del feminismo», de sus fundaciones y refundaciones, de sus prácticas y de sus comunalidades, pues más que teorías y directrices normativas, necesitamos de ejemplos históricos y presentes inspiradores para persistir en la práctica de la libertad.

Objeciones, intersecciones y puntos de fuga

No me gustaría minusvalorar el reto magnífico que Zerilli dirige al feminismo contemporáneo desde la concepción arendtiana de la política. Hay ya una nutrida controversia en torno a sus propuestas²⁰. El caso es que nuestro recorrido nos ha llevado, tras una primera oleada de incomprensión hacia el pensamiento de Arendt, a la exploración de «intersecciones» e «incisiones», de la mano de Benhabib, Kristeva y la misma Zerilli, que vinculan las interpretaciones arendtianas con algunos de los puntos calientes de los debates feministas contemporáneos: tradición, identidades, diferencias, pluralidad, vida y libertad. Todo al servicio de repensar la política feminista y sus desafíos.

Aventuro como conclusión que el «radicalismo» del feminismo arendtiano enunciado por Zerilli tiene como consecuencia el objetar prácticas de construcción de mundo, hablo aquí en sus propios términos, ligados a la creatividad institucional y teórica del feminismo de las últimas décadas. Tanto los avances en políticas públicas de igualdad —en los niveles locales, nacionales e internacionales—, como la empresa de los estudios de las mujeres y del género quedan impugnados por ella como aspectos a descartar por una política feminista que ponga en primer plano a la libertad.

Como ya he dicho, creo que las primeras objeciones feministas a Arendt —por su desprecio de lo social, minusvaloración de la labor y por el rígido corte entre lo público y lo privado— no erraban completamente el tiro. Arendt no llegó a percatarse de cómo la maquinaria del sistema sexo-género, y su capacidad para reproducir desigualdades entre hombres y mujeres, inhabilitaba la igualdad política misma. La consecución de la igualdad social, sin embargo, es lo que ha permitido que, poco a poco, las mujeres pudieran acceder a la ciudadanía. Sin atender a la dialéctica entre ambos valores, la igualdad y la libertad, difícilmente sería comprensible la misma historia política del feminismo. Los gestos radicales aportan novedades refrescantes y necesarias, como el presentarnos, arendtianamente, la posibilidad del espacio postgenérico de la política como utopía anticipatoria, pero, los hechos, la situación de desigualdad de las mujeres en el mundo, nos obliga a no dejar de lado ni la cuestión social, ni la problematización de las subjetividades de las mujeres. No creo que sea posible restar la dimensión cognitiva

20 Cf. L. Paul Thiele, «Judging Hannah Arendt: A Reply to Zerilli» *Political Theory* October 2005, n. 33, pp. 706-714.

—el estudio de la realidad social— y normativa —los procesos de institucionalización— de la política, aunque eso sí, hay que resistirse a las dogmáticas y a las esclerosis a las que suelen tender. La práctica teórica y política del feminismo es plural y polémica y está sometida a procesos de deslocalización y relocalización dada la relevancia de los procesos transnacionales — migraciones, globalización, imperialismo cultural mediático, feminización de la pobreza, demandas postcoloniales, emergencias indígenas...— que vivimos hoy. Concluimos, por tanto, que apreciamos el sentido revitalizador de la apropiación feminista de Arendt, pero que necesitaremos muchos más mimbres, más enfoques y perspectivas teóricos y prácticos, para lograr que cada cual sea protagonista, por si mismo, por si misma, de la esfera política. Replantear la cuestión social en el escenario global y repensar los feminismos ligados a diversas culturas hace que, por otra parte, la esfera pública tenga que reformularse transnacionalmente para asegurar, como Arendt quería, «el derecho a tener derechos» de todos los nacidos de mujer.

El debate que vincula las interpretaciones del pensamiento de Arendt y los feminismos actuales no se agota aquí y lo expuesto es, tan sólo, es un ejemplo tanto del inmenso poder fecundador del pensamiento de nuestra gran clásica, como pensadora clave del siglo XX, como de la vitalidad teórica y práctica del feminismo filosófico contemporáneo. Un feminismo que repiensa crítica, y, a veces, hipercríticamente, su historia y sus tradiciones, que enfrenta retos inmensos en el presente, y que, por último, se esfuerza en reflexionar sobre la manera de cancelar las desigualdades entre los seres humanos para que la onto-política arendtiana de la libertad sea posible.