

Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt

Gloria M. COMESAÑA SANTALICES
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

Resumen

El presente trabajo muestra que la aproximación arendtiana a la política nos proporciona nuevas perspectivas de análisis para la Teoría feminista. Estudiaremos la interpretación arendtiana del poder como potencialidad, destacando los conceptos de pluralidad, acción y palabra. También oposiciones como: privado/público, necesidad/libertad, labor-trabajo/acción. Indagaremos además si la noción arendtiana de paria es aplicable a las mujeres, reflexionando igualmente sobre el valor de su análisis de los Derechos Humanos para la Teoría feminista. Arendt no se interesó particularmente por la problemática de la condición femenina. Pero su obra contiene suficientes ideas liberadoras que merecen ser consideradas.

Palabras Clave: Teoría feminista, Poder, Paria, Derechos Humanos.

Abstract

This paper shows how a Arendt's approach to politics provides us with new perspectives for the analysis of feminist theory. We study Arendt's interpretation of power as potentiality, pointing out the concepts of plurality, action and word. We also study opposites such as: private/public, needs/liberty, and labor-work/ action. We also question whether Arendt's notion of pariah is applicable to women, and also about the value of her analysis of human rights to feminist theory. Arendt was not particularly interested in the problem of the femenist condition, but her work contains sufficient liberating ideas which make it worth consideration.

Key words: Feminist theory, power, pariah, human rights.

Introducción

No pretendemos aquí hacer una presentación exhaustiva de todas las ideas de Arendt que pueden abrir nuevos caminos a la reflexión teórica y a la estrategia feminista. Debido a los límites impuestos a la extensión de este artículo, sólo esbozaremos ciertos ejes temáticos, abriendo apenas el camino a un estudio de mayor envergadura.

Desarrollo

Es evidente que no puede decirse de Hannah Arendt que fuese feminista, ni tampoco que le preocupase particularmente la problemática de la condición femenina¹ en un mundo eminentemente patriarcal. Aunque en muchos casos pareció estar cerca de abordarla, pasó siempre sólo tangencialmente al lado de esta temática. Así ocurre con su libro sobre Rahel Varnhagen, o con su recensión del libro de Alice Ruhle-Gerstel *El problema de la mujer en el mundo contemporáneo*.²

Por otra parte, cuando fue interrogada expresamente sobre el problema de la emancipación femenina, respondió:

“Si, el problema en cuanto tal se plantea naturalmente siempre. En realidad, y a riesgo de parecerle anticuada, siempre he pensado que existían actividades determinadas que no convenían a las mujeres, que no les iban bien, si puedo expresarme así. Dar órdenes no conviene a una mujer y es por ello que debe esforzarse por evitar tales situaciones si quiere conservar sus cualidades femeninas. Yo no sé si tengo razón o no. Sea lo que sea, por mi parte, más o menos inconscientemente o, más bien, más o menos conscientemente me he adecuado a esta opinión. El problema en sí no ha jugado personalmente ningún rol para mí. En realidad simplemente he hecho lo que deseaba hacer.”³

¹ Con la expresión “condición femenina” no apuntamos a ninguna *esencia* femenina o “destino natural”, sino por el contrario, a la condición de opresión y alienación que de manera injusta y arbitraria han sido el lote de las mujeres a lo largo de los tiempos. Esta condición es histórica, y por ello puede y *debe* cambiar.

² Ruhle-Gerstel, Alice. *El problema de la mujer en el mundo contemporáneo. Un balance psicológico*. Eds. Hiezel. Leipzig, 1932.

³ Revue *Esprit*. Nº 42, Juin, 1980. p. 20. “Seule demeure la langue maternelle”, transcripción de la entrevista televisada de H. Arendt por Günter Gaus difundida por la 2ª cadena de la televisión alemana el 28 de Octubre de 1964, en el marco de la serie *Zur Person*. Fue luego retomada en el libro de Gunter Gaus: *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*. Feder Verlag, Munich, 1964. Publicada de nuevo en la compilación *Gespräche mit Hannah Arendt*, editado por Adelbert Reif. Piper and Co. Munich, 1976. Traducimos nosotros.

Su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl confirma esto, señalando además que Arendt se oponía a las consecuencias del Movimiento de Liberación de las Mujeres. Y añade:

“Ella podrá mostrarse, con respecto a las mujeres jóvenes, tan burguesa y convencional en los detalles como amplia de espíritu y determinada en las cosas importantes. Empujaba a los otros a la independencia pero añadía siempre con respecto a las mujeres: *Vive la petite difference!*.”⁴⁵

Todo esto puede resultar desconcertante para una feminista de nuestro tiempo, sobre todo si sabemos que, en función de las reflexiones que la llevaron a formular el concepto de paria, o judío de excepción,⁶ ella era muy sensible al hecho de ser considerada como una “mujer de excepción”. En efecto, cuando en 1953 fue invitada a la Universidad de Princeton a dictar los seminarios Christian Gauss, y en vista de que era la primera mujer a la cual se le confería ese honor, cosa que muchos colegas le hicieron notar con satisfacción, ella, lejos de sentirse halagada, respondió muy críticamente, incomodada de jugar el rol de “femme alibi”.⁷ En una carta a un amigo le decía al respecto: “ilustré a esos dignos caballeros sobre lo que era un judío de excepción y traté de hacerles comprender que me había necesariamente sentido yo misma aquí como una mujer de excepción.”⁸

Por esa misma razón, casi rechaza la invitación de esa misma Universidad para ser profesora con rango magistral, cuando, supo que en el comunicado dirigido al New York Times, se destacaba precisamente el hecho

⁴ En francés en el texto original en inglés, indicando con ello Young-Bruehl, que Arendt decía esto en francés.

⁵ Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Eds. Anthropos. Paris, 1986. p. 311. Traducimos nosotros.

⁶ Concepto que formuló al estudiar la personalidad de Rahel Varnhagen, y escribir su libro sobre ella.

⁷ “Mujer coartada”. El término se acuñó primero en francés, y parece que así lo usaba Arendt según su biógrafa Young-Bruehl. Según el *diccionario Ideológico Feminista* (Sau, Victoria. Ed. Icaria. Barcelona, 1981): “... es el tipo de mujer que, por circunstancias diversas, se abre camino en áreas profesionales o políticas tradicionalmente reservadas a los hombres, y que al hacer el análisis de una insólita situación atribuye su éxito a la ayuda y cooperación recibida de aquellos, pasando por tanto a defender (o facilitar que otros defiendan), la tesis de que las mujeres que no llegan a sus mismas cotas de éxito (...) es por culpa de ellas mismas [son cómodas, incapaces, no tienen voluntad, etc] pero no porque los hombres les pongan trabas. Para el hombre la mujer-alibi es la coartada por medio de la cual se disimula el sexismo masculino en la sociedad”. pp. 183-184. El primer paréntesis es nuestro.

⁸ Young-Bruehl, Elisabeth. *Op. cit.*, p. 354. Traducimos nosotros.

de que era la “primera mujer” que recibía esa invitación. Para los señores de Princeton, “universidad snob por excelencia”, según las propias palabras de Arendt,⁹ no iba de suyo que ella fuese, tal como ella misma lo señala, *femini generis*.

Arendt estaba pues consciente de ser, también en cuanto mujer y no sólo en cuanto judía, una paria, una excepción, y no estaba dispuesta a jugar ese rol con agrado. No podía evitar ser la “primera mujer que...”, pero a su manera luchaba por evitar que se destacase ese aspecto, y por exigir que se la considerase en pie de igualdad, como una simple persona que realizaba tal o cual función u ocupaba tal o cual cargo. Para ella, el hecho de que tuviese un nivel de cultura superior al del común de las mujeres, no era nada extraordinario ni mucho menos anormal: ser mujer y profesora o mujer y filósofa, entraba para ella perfectamente dentro del orden normal de las cosas.

Así nos deja suponer su biógrafa cuando señala:

“En su calidad de mujer, Arendt quería evitar una situación en la cual ella se distinguiría de las mujeres “ordinarias” por su cultura, un pensamiento “*extraño y estimulante*”, interesante por su diferencia, una personalidad única. Lo que ella quería para las mujeres, y lo que esperaba de ellas, era que se prestase atención a los problemas de las discriminaciones políticas y jurídicas, una atención lo bastante extensa como para relacionar estos problemas de mujeres a los de todos los grupos cuya igualdad era negada. Por eso le incomodó ver el “*problema de las mujeres*” engendrar sea un movimiento político separado, sea una reducción a problemas psicológicos”.¹⁰

Todo lo que hemos señalado hasta ahora, incluidos el libro sobre Rahel Varnhagen y la reseña del libro de Alice Ruhle-Gerstel nos permiten afirmar que Arendt estaba consciente de que existía una problemática de la condición femenina, y matizar un poco más nuestras afirmaciones iniciales. Como ya dijimos, ni fue feminista ni le interesó dedicarle siquiera un momento o etapa de su reflexión a la lucha por la liberación femenina, de la que al menos como espectadora fue testigo.¹¹ Sin embargo, no pudo dejar de

⁹ Idem.

¹⁰ Ibid., p. 355.

¹¹ Y no nos referimos únicamente al inicio del movimiento feminista contemporáneo en los Estados Unidos u otros países industrializados de los años 60 y 70. Arendt tuvo la ocasión de conocer, al menos superficialmente a S. de Beauvoir, pero no simpatizaron en absoluto la una con la otra (y mucho menos Beauvoir y Mac Carthy, una de las mejores amigas de Arendt, entre sí), y es más que probable que ninguna leyó siquiera una obra de la otra. Arendt tuvo que estar al tanto de la publicación de *El Segundo Sexo*, pero no creemos que lo haya leído. Pensamos que quizás, dada su gran y amplia cultura, había leído comentarios o reseñas en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 128 2001, 18: 125-142

darse cuenta de la manera diferente en que, en ciertos casos, era tratada por ser mujer, y tampoco dejó de emitir opiniones con respecto al sesgo que tomaba el movimiento de liberación femenina, al cual le criticaba como vimos, el caer en el psicologismo o pretender convertirse en un movimiento político separado.

Como vimos según su biógrafa, lo que ella deseaba era que las mujeres prestasen atención a la discriminación política y jurídica de la que eran objeto, siendo lo bastante amplia esa atención como para relacionar sus problemas con los de otros grupos también discriminados. Aunque no conozcamos estas ideas de Arendt por escritos suyos, sino a través de la biografía que le dedica Young-Bruehl, no podemos dejar de reconocer que éste su planteamiento sobre la importancia del aspecto jurídico y político de la discriminación, y la recomendación de sensibilizarse a problemas similares de otros grupos humanos y de relacionarse con ellos, coincide sorprendentemente con lo que una buena parte del movimiento feminista y la teoría feminista vienen haciendo en las últimas décadas.

No podemos, además de todo lo dicho, dejar de prestar atención a la insistencia de Arendt en que se le reconociese ante todo como mujer,¹² como persona femenina (*feminini generis* según su propia expresión).

Como muchas otras mujeres de su generación, e incluso de nuestro tiempo, Arendt deseaba conservar los “privilegios”¹³ inherentes al ser mujer, y

sobre el libro de Beauvoir. Sobre las opiniones respectivas de Arendt o Mac Carthy sobre Beauvoir y viceversa, pueden consultarse: De Beauvoir, Simone: *Lettres à Sartre*. Tomo II (1940-1963). Gallimard, Paris. 1990. P. 301. Ibid. *Lettres à Nelson Algren*. Gallimard, Paris. 1997, p. 594. Bair, Deirdre *Simone de Beauvoir*. Fayard, Paris. 1990. Pp.383-443. En donde se señala no sólo la opinión de Beauvoir, como en los dos anteriores, sino la opinión de Arendt y Mac Carthy. Por último, Young-Bruehl, Elizabeth: *Hannah Arendt*. Anthropos, Paris. 1986. P.366. De lo que se señala allí acerca de la opinión de Arendt sobre Sartre, y su posición respecto a su obra, podemos deducir en parte su opinión acerca de Beauvoir y su obra.

¹² A este respecto puede consultarse el libro de Sylvie Courtine-Denamy: *Hannah Arendt*. Belfond, Paris. 1994 que analiza en detalle este aspecto de la personalidad de Arendt, basándose en numerosos testimonios, entre otros los de su amigo de infancia, filósofo e historiador Hans Jonas, los de Elizabeth Young-Bruehl, biógrafa y alumna de Arendt, y textos de obras y cartas de la autora, en particular los artículos dedicados a Rosa Luxemburgo y a Isak Dinesen, recogidos en el libro: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa, Barcelona. 1990.

¹³ Estos “privilegios” (las comillas son nuestras) eran por ejemplo, según su amigo Hans Jonas: “recibir flores, ser acompañada, disfrutar de las atenciones que los hombres reservaban a las mujeres” Vid. Courtine-Denamy. *Op. cit.*, p.19. Evidentemente, Arendt no podía imaginar un planteamiento como el del feminismo actual en el cual la igualdad reclamada no implica la negación de las diferencias, sino la asunción de éstas en función de una auténtica igualdad, que podríamos expresar hablando de igualdad con y a pesar de las diferencias, negándonos a valorar como normativa ninguna diferencia. (Vid. nuestro artículo: “La igualdad en el

por eso se negaba a asumir la igualdad entre hombres y mujeres abiertamente, en un plano que ella percibía como eliminador de diferencias. Quizás por ello insistía en repetir, cuando tenía ocasión, el “vive la petite difference!”, que expresaba siempre en francés.

No puede dejar de mencionarse, por otra parte, la contradicción que encierra el hecho de que Arendt, si bien rechazaba (quizás por excesiva timidez)¹⁴ el hecho de ser considerada una mujer célebre, es decir de aparecer a la luz pública,¹⁵ ser conocida por una gran cantidad de personas, al mismo tiempo criticaba al movimiento feminista de su época por limitarse a hacer planteamientos sociales y psicologistas en lugar de plantear cuestiones políticas y asumirse como un movimiento político, en alianza además con otros grupos oprimidos. Analizando mejor esta contradicción, pensamos que es sólo aparente, pues su rechazo de los inconvenientes de la celebridad, implicaba en nuestra opinión, más que el rechazo de lo público/político, el rechazo de lo público/social, de la sociedad como un dominio público aplastante y uniformizador para los individuos.¹⁶

Por todo lo que hemos dicho hasta aquí y por nuestra decisión estratégica de trabajar básicamente sobre obras de mujeres,¹⁷ es por lo que conside-

Derecho no discriminatorio” en, *Filosofía, Feminismo y Cambio Social*. EdiLUZ, Maracaibo. 1995. p. 131 ss. Por otra parte creemos que el tratamiento “privilegiado” no debe ser privativo de un solo sexo. Cualquiera, hombre o mujer puede tratar con “privilegios” al otro ser humano, sea o no de diferente sexo.

¹⁴ Efectivamente ella afirmaba que su timidez la incitaba a huir del dominio público. Vid. Courtine-Denamy, S. *Op. cit.*, p. 22

¹⁵ En este sentido, al comenzar el artículo dedicado a “Isak Dinesen” (Karen Blixen), en su obra *Vies Politiques* (Gallimard, Paris. 1974. P. 122), señala que esta autora tenía “la firme convicción de que casi no era conveniente para una mujer ser autora, es decir personaje público; la luz que ilumina el dominio público es demasiado cruda para ser halagadora”. Traducimos nosotros. Arendt pareciera compartir esta idea, haciéndonos pensar, por lo que dice a continuación sobre la madre de Dinesen, que esa luz pública de la celebridad es particularmente poco favorecedora para las mujeres.

¹⁶ Al respecto nos apoyamos en los párrafos: 6. “El auge de lo social” y 8. “La esfera pública”, de *La Condición Humana*. Paidós. Barcelona, 1993.

¹⁷ Véase nuestro trabajo: “Aproximación a las características metodológicas de los Estudios de la Mujer”, *Revista de Filosofía*. Nº 26-27 (Mayo-Diciembre: 2-3). Centro de Estudios Filosóficos, LUZ. Maracaibo, 1997. P. 152. Allí decimos: “... numerosas son las investigadoras feministas que retoman las obras de mujeres del pasado, filósofas o literatas por ejemplo, para, a través de una nueva hermenéutica, y sin importar que la autora se haya reconocido o no como feminista, o favorable a la causa de las mujeres, encontrar allí las huellas de una opresión (no sólo individual sino colectiva), pero también y muy especialmente los caminos de una liberación, en este caso personal y no necesariamente percibida como tal, y sobre todo las categorías diversas, que aplicadas a la causa de las mujeres pueden ser muy fecundas por su valor analítico y su fuerza liberadora”.

ramos más que justificado señalar la importancia que el pensamiento político de Hannah Arendt tiene para la teoría feminista.

En efecto, la importancia otorgada por Arendt al hecho político y a la acción como actividades fundamentales de nuestra realidad humana, son de especial interés para la lucha y la reflexión feministas.

En *La Condición Humana* libro que para muchos es la principal obra teórica de Arendt, la acción, la actividad política, aparece descrita, por encima de la labor y el trabajo, como aquella actividad a través de la cual el individuo se realiza como propiamente humano: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano...”¹⁸

Arendt distingue claramente la acción (que incluye la palabra) de lo que ella llama comportamiento, y en general de las otras actividades (labor, trabajo), en las cuales el individuo tiene determinadas conductas y funciones con respecto al mundo, a los demás o a la naturaleza, pero no *se revela* como tal. Esto sólo sucede como hemos dicho *en la acción*, que es por esencia política, o sea, fundada en la pluralidad y garantizada en su permanencia por la organización de la *polis*, es decir, “la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos”.¹⁹ Expresándose en una forma que valoriza explícitamente el carácter agonista de la acción, Arendt dice que: “la cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras; (...) la acción política necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública.”²⁰ El tema de la acción y de lo político, nos introduce necesariamente en la consideración del problema del poder, que, como lo anterior, nos parece clave no sólo para la Teoría feminista sino para el funcionamiento y la definición de estrategias del Movimiento de Mujeres.²¹

Arendt distingue claramente entre el poder y la fuerza:

“El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. (...) surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan. (...) es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza.”²²

¹⁸ Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Ed. cit., p. 203.

¹⁹ *Ibid.*, p. 221.

²⁰ *Ibid.*, p. 204

²¹ Esto ha estado muy claro para nosotros desde que en 1984 redactamos nuestro libro *Mujer, Poder y Violencia*. EdiLUZ, Maracaibo. 1991.

²² Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Ed. cit., p.223.

Compartimos plenamente esta noción de *poder*, considerando a Arendt como una de las autoras(es) que mejor lo han analizado distinguiéndolo de la fuerza (o violencia), dándonos de él una definición que ejemplariza su estatus ontológico como resultante concreta de la organización voluntaria de individualidades, y fundándolo en la condición humana básica de la pluralidad.

Arendt entiende claramente que al poder sólo puede oponérsele la fuerza o violencia, pero ésta no puede realmente reemplazarlo: la violencia no es para ella poder, sino destructora de poder: “Pero si bien la violencia es capaz de destruir al poder, nunca puede convertirse en su sustituto. De ahí resulta la frecuente combinación política de fuerza y carencia de poder.”²³

Mientras que la mayoría de los autores que estudian o han estudiado el concepto de poder político²⁴ lo caracterizan fundamentalmente, a partir de una mezcla de pesimismo y desilusión, de una manera negativa como dominio, opresión, represión, subordinación, etc, Arendt atribuye más bien estas características a la fuerza física o violencia, que muchas veces, como ella dice, destruye al poder y se coloca en su lugar, pero no puede sustituirlo. La dominación y el control de la situación y sus medios por vías represivas, no es poder, sino violencia, fuerza

El poder para Arendt, cuyo estatuto es siempre potencial e inestable, puesto que depende de la voluntad de los individuos de actualizar o no la pluralidad original a la que pertenecen, mediante la organización de una comunidad de intereses, es siempre algo positivo, enriquecedor, constructivo.

Sólo formando comunidades políticas/públicas, a partir de las cuales pueden *manifestarse* como personas a los demás, y desenvolverse solidariamente en un mundo común, donde la forma elemental de relación entre los individuos es la persuasión, pueden los seres humanos alcanzar no sólo lo que Arendt llama *poder*, sino precisamente lo que para ella es, como ya hemos dicho, una de las más altas formas de realización: la actividad política, a partir de la cual se alcanza el poder.

Arendt propone, así mismo en *La Condición Humana*, dos aspectos, en nuestra opinión complementarios, dentro del modelo de actividad política (la *polis* griega) que allí destaca y describe. Por una parte está lo que podríamos llamar el aspecto *agonista* de la acción, de la política, el cual implica que ciertas individualidades (en el caso de la *polis*, los héroes), se destacan por sus grandes hazañas entre la multitud. Estas individualidades serían los líde-

²³ Ibid., p.225.

²⁴ Entre ellos particularmente el resto de la Escuela de Frankfurt, a la que Arendt también perteneció, y más cerca aún de nosotros Foucault, entre otros.

res que en forma espontánea surgen en las comunidades y agrupaciones de todo tipo. Sin embargo, este primer aspecto competitivo y agonista del modelo político, queda matizado y completado por el aspecto que podemos llamar *asociativo*,²⁵ pues para Arendt, las grandes hazañas de los héroes o individualidades destacadas, se perderían en el olvido si no se diesen en el seno de la *polis*, que es la organización de los ciudadanos basada en la igualdad entre los pares y en la equivalencia de sus opiniones. Para que una opinión se imponga a las otras y sea acatada, los ciudadanos deben deliberar unos con otros, utilizando como único medio para imponerse, la persuasión. Sólo en una organización así puede conservarse la memoria de los grandes hechos y de las grandes acciones.

Aunque creemos que la importancia de estos conceptos para la teoría feminista es evidente, deseamos explicitarla más adelante, una vez que hayamos hecho referencia al análisis arendtiano de los Derechos Humanos, que nos parece relacionarse estrechamente con lo anterior aún habiendo sido expuesto en *Los Orígenes del Totalitarismo*, libro previo a *La Condición Humana*.

“Los Derechos del hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables -incluso en países cuyas constituciones estaban basadas en ellos- allí donde había personas *que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano*.”²⁶

“*La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones. Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos de que*

²⁵ La denominación agonista/asociativo, aunque se deduce fácilmente de la lectura de la obra de Arendt, la tomamos concretamente del artículo de Sheila Benhabib: “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, *Revista Internacional de Filosofía Política*. Nº 2. UAM-UNED (Noviembre), Madrid. 1993. p. 31. No compartimos sin embargo la interpretación de Benhabib que ve en las proposiciones de Arendt dos modelos: el *agonista* versus el *asociativo*, entre los cuales sería preciso elegir. En nuestra opinión se trata de un sólo modelo que presenta esos dos aspectos, los cuales, si bien pueden implicar una cierta tensión inherente al modelo, son en realidad complementarios.

²⁶ Arendt, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Taurus, Madrid., 1974. p. 371. Subrayamos nosotros.

cometa un delito, el trato que recibe de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga. Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos.

*“Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción, no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión. Los privilegios en algunos casos, las injusticias en la mayoría de éstos, los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer.”*²⁷

*“Si un hombre pierde su status político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En la realidad, el caso es necesariamente opuesto. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante.”*²⁸

Pedimos excusas por estas citaciones tan extensas, pero pensamos que pocos como Arendt, en nuestro tiempo de totalitarismos, han analizado tan acuciosamente estas perplejidades o paradojas de los Derechos Humanos. Sólo en base a estos análisis puede decirse en qué condiciones son posibles unos Derechos Humanos, y particularmente de las mujeres.

De lo dicho por Arendt, que analiza en esa parte de *Los Orígenes del Totalitarismo* la situación en la que se encontraron los refugiados y los apátridas de todo tipo, y particularmente el pueblo judío, en el período entre guerras y durante la segunda guerra mundial, se deduce que en el momento en que los individuos más necesitaron ser arropados y protegidos por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se encontraron con que ésta era una mera declaración “abstracta”, producto de muy buenas intenciones, pero sin ninguna consecuencia concreta para ellos/as cuando se vieron despojados de todo y privados, no sólo de sus hogares y pertenencias, sino incluso de sus nacionalidades y de su carácter de ciudadanos de algún Estado. Nadie quería saber de ellos/as. En el momento en que quedaron reducidos a no ser más que seres humanos, en toda la desnudez de su realidad, “revestidos” solamente por la dignidad humana, nadie los defendió, ningún Estado los reclamó como suyos, ninguna de las naciones reconocidas se hizo eco de sus voces. Colocados en las circunstancias en que más les hacía falta que se reconociesen sus Derechos Humanos, porque era lo único que les quedaba,

²⁷ Ibid., p. 375. Subrayamos nosotros.

²⁸ Ibid., p. 379. Subrayamos nosotros.

descubrieron que también eso les era negado, que también eso habían perdido. No eran nadie, ni había lugar para ellos en el mundo.

Como bien dice Arendt, al perder su “status político”, su “ser ciudadanos de un Estado soberano”, quedaron privados igualmente de “un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones.” Quedaron privados “del derecho a la acción”, y “del derecho a la opinión”. Parecieran haber perdido, al no ser más que seres humanos, “las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle(s) como semejante(s)”.

Recordemos que para Arendt la *acción*, unida y acompañada siempre por la *palabra* (opinión), es la más alta cualidad humana. La *acción* es para ella la capacidad de *libertad* por excelencia, la capacidad de iniciar *nuevos* acontecimientos, situaciones *inéditas* en medio de la *pluralidad*, condición *sine qua non* de la vida *política* (y no meramente biológica) del ser humano, y a partir de un habitat constituido, no sólo por la naturaleza, sino particularmente por el mundo del artificio humano, la *mundanidad* [cultura, arte, patrimonio, infraestructura, etc., que el individuo ha construido como obra de sus años].²⁹

Si la acción y la palabra tienen su asiento básicamente en la *pluralidad* y en la *mundanidad*, además del mundo natural al que pertenecemos (lo dado), es fácil entender que quien está privado de mundo (hogar, tierra natal, pertenencias, referencias culturales, etc) y privado de formar parte de una pluralidad que lo reconozca como uno de los suyos³⁰ (sin patria, sin ciudadanía) es decir sin status político, queda también privado de aquello que le permite a los demás reconocerle como humano, pues sólo conserva aquello que la naturaleza le ha dado: su cuerpo desnudo y sus funciones biológicas. Para ser reconocido como ser verdaderamente humano es pues preciso, como dice Arendt, tener un status político, ser ciudadano, tener un “lugar”³¹ en el mundo a partir del cual *hablar* y *actuar*.

Lo más interesante y original de este análisis, es la relación de dependencia que se establece aquí entre el hecho político y la posibilidad de *tener realmente* derechos, el “derecho a tener derechos”, como decía Arendt. Los Derechos Humanos para nuestra autora no se derivan de una supuesta naturaleza o esencia humanas, en una palabra, no son abstractos, sino que dependen de la cualidad de ciudadanos, de miembros de una polis o estado soberano.

²⁹ Cultura, arte, patrimonio, infraestructura, etc., que el individuo ha construido como obra de sus manos.

³⁰ La masa, el montón, la simple adición de seres humanos confundidos unos con otros, uniformes, no es pluralidad.

³¹ Por supuesto, no se trata aquí de lugar en el sentido físico o geográfico.

no de los individuos(as). Sólo dentro de una pluralidad organizada y reconocida como tal se puede realmente disfrutar de derechos, y no simplemente del beneficio poco consolador de las declaraciones, por muy universales que sean. La pertinencia de todo lo que hemos analizado hasta aquí para la teoría feminista nos parece enorme. Las mujeres deben poder acceder realmente a la ciudadanía y al ejercicio del poder político para realizarse plenamente como humanas, pero además para que sus derechos queden garantizados no sólo en el sentido de que se vean beneficiadas por instrumentos jurídicos y enunciaciones de derechos sino para que devengan verdaderamente sujetas de derecho, formuladoras y creadoras de leyes y declaraciones.

Esto significa que las mujeres deben *empoderarse*, adquirir capacidad de negociación, liderazgo, apropiación del mundo y de su ser en él en tanto que sujetas enunciantoras y agentes de palabras y actos políticos.

Todo ello implica que las mujeres atraviesen las fronteras de la privacidad, y acaben con la asignación exclusiva y excluyente del espacio privado como espacio propio de lo femenino en el mundo patriarcal. No se trata de hacer desaparecer el espacio privado y su distinción con respecto al espacio público, cara a Arendt,³² sino de eliminar el carácter de confinamiento y exclusión que hasta ahora el mundo de lo privado ha tenido para las mujeres. Este espacio privado *privativo* les ha sido asignado por el sistema patriarcal para excluirlas justamente del espacio público/político en el cual se toman las decisiones, se ejerce el poder y se negocian los asuntos de la vida político-social.

Ya no se trata entonces de pedir sino de ocupar, de tomar, de alcanzar loas

³² En, efecto para Arendt la distinción es muy importante ya que la vida privada es el ámbito en el cual nos refugiamos con respecto al espacio público mundano y en el cual somos aceptados(as) tal como somos por nuestros seres queridos o amigos más cercanos, sin que sea necesario probar ni demostrar nada. Así, dice Arendt en su artículo "La crisis en la educación": "La familia vive su vida privada dentro de esas cuatro paredes y en ellas se escuda del mundo, y específicamente, del aspecto público del mundo, pues ellas cierran ese lugar seguro sin el cual ninguna cosa viviente puede salir adelante, y esto es así no sólo para la etapa de la infancia, sino para toda la vida humana en general, pues siempre que se vea expuesta al mundo sin la protección de un espacio privado y sin seguridad, su calidad vital se destruye." Vid., Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península. Barcelona, 1996. p. 198.

En la esfera de lo privado pues, y esta idea la compartimos con Arendt, somos aceptados por los demás por el mero hecho de estar allí y por las diversas formas de amor y afecto con las que en ella somos acogidos(as). Hagamos lo que hagamos, quienes integran ese cuerpo colectivo privado al que pertenecemos, la familia, en todos los sentidos que quiera darse a la palabra, terminan siempre por aceptarnos. Esto ya lo hemos señalado en un trabajo anterior. Vid. Comesaña, S. Gloria. "La libertad de expresión como Problema", *Frónesis*. Ed. cit., p. 140.

piedras angulares desde las cuales se dirigen los movimientos el cambio social y político dentro de todas las nacionalidades, culturas, pueblos, etnias, religiones, comunidades, estados.

Nos es preciso aquí hacer una digresión para explicar mejor la defensa que hace Arendt de la separación entre la esfera pública y la esfera privada y de la conveniencia, incluso de la necesidad de mantener ciertos aspectos de nuestra vida en el ámbito de lo privado.

Las estudiosas feministas de Arendt, la acusan muchas veces de defender o al menos de no cuestionar la reclusión de las mujeres en el ámbito de lo privado. Esto lo hacen sobre todo, en base a sus afirmaciones acerca de la conveniencia de que cierto tipo de actividades (labor, trabajo específicamente)³³ se mantengan en la esfera de lo privado, debido a su carácter necesario, fútil, e incluso, como ella misma lo dice, vergonzoso (!).³⁴

A ese respecto, uno de los párrafos más citados es el siguiente, entre muchos otros que podrían mencionarse:

“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.”³⁵

³³ En nuestro trabajo: “Consideraciones críticas en torno al concepto de “Labor” en Hannah Arendt, *Revista de Filosofía*. Nº 21. Centro de Estudios Filosóficos, LUZ. Maracaibo, 1995 (pp. 119-142) analizamos *críticamente* la concepción de Arendt, según la cual la *labor* y el *trabajo* tienen menor dignidad en la escala de las actividades humanas por responder a la esfera de la necesidad, y en el caso específico de la *labor*, por su carácter fútil e incluso vergonzoso, y por lo perecedero de los bienes de consumo que de ella se derivan. En ese mismo trabajo proponemos otra manera de interpretar estas características de la *labor* y de sus resultados, y proponemos una visión más positiva y valorativa, destacando su importancia fundamental en el contexto de las actividades humanas como base sobre la cual se asientan tanto el *trabajo* como la *acción*. A lo anterior debemos añadir, que, si bien para Arendt el trabajo parece en muchos textos aparentemente asignado como la labor a la esfera de lo privado, esto no significa que no tenga una esfera pública propia como lo es el mercado de cambio, el cual le dedica el párrafo 22 de *La Condición Humana*. Debe quedar claro sin embargo, que ese mercado de cambio, si bien es un espacio público para el trabajador, no es “una esfera política propiamente hablando” (*Ibid.*, p.178).

³⁴ Vid. Arendt, Hannah: *La Condición Humana*. Ed. cit., p.78, el párrafo 10: “El lugar de las actividades humanas”.

³⁵ *Ibidem*.

Aquí queda claro que para nuestra autora, las mujeres, como las clases trabajadoras, realizan actividades que por sus características, negativamente valorizadas por la autora, y en el mejor de los casos, por su menor dignidad, deben permanecer “ocultas” en la esfera privada. Sin embargo, esto no implica para Arendt, que las mujeres y los trabajadores no tengan derechos en el mundo político/público, tal como podemos comprobar en las siguientes afirmaciones tomadas del artículo sobre “La crisis en la educación”:

“Una peculiaridad de la sociedad moderna, y nada sobreentendida, es que considera la vida, es decir, la vida terrena del individuo y de la familia, como el bien supremo; por esta razón, en contraste con los siglos anteriores, emancipó esa vida y todas las actividades relacionadas con su preservación y enriquecimiento de la ocultación de lo privado, a la vez que las expuso a la luz del mundo público. Ese sentido es el que tiene la emancipación de los trabajadores y de las mujeres, *no como personas, desde luego, sino en la medida en que cumplen una función necesaria en el proceso vital de la sociedad.*

Los últimos afectados por este proceso de emancipación fueron los niños, y *lo que había significado una verdadera liberación para los trabajadores y las mujeres -porque no eran solo tales sino además personas, que por tanto tenían derechos en el mundo público, es decir, podían reclamar que querían ver y ser vistos en él, que querían hablar y ser oídos-* fue una entrega y traición en el caso de los niños, insertos aún en la etapa en que el simple hecho de la vida y de la crianza supera al factor de la personalidad.”³⁶

En estos párrafos creemos que queda bien claro que para Arendt, los trabajadores (siempre mencionados primero) y las mujeres, sí tienen derecho a la acción, a la aparición en el espacio público, en el cual pueden intervenir para ser vistos y oídos, es decir, hacer política, puesto que son personas, y en este sentido tienen derecho a expresar su más alta cualidad humana, la libertad, dando origen a actos y palabras en el seno de la pluralidad.

Lo que resulta desconcertante o en todo caso decepcionante, es que Arendt no diese el salto a partir del reconocimiento de este derecho, hacia una consideración más positiva de esas funciones necesarias (labor y trabajo)³⁷ que ella parece atribuir exclusivamente a las mujeres y a los trabajadores, y

³⁶ Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro*. Ed. cit., pp.199-200. Subrayamos nosotros.

³⁷ Debido a la extraordinaria imbricación que a partir de la Modernidad se dio entre la *labor* y el *trabajo*, dificultando su distinción, preferimos mencionarlos juntos. Vid. nuestro artículo: “Consideraciones críticas en torno al concepto de “Labor” en Hannah Arendt”, Ed. cit.

concretamente, en el caso de la división sexual de la labor/trabajo, no cuestionase su asignación exclusiva a las mujeres.

No debemos dejar de señalar que Arendt insistió siempre en que, además de la labor y el trabajo, hay otros aspectos de la vida que deben permanecer en la esfera privada: “hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir”, dice en *La Condición humana*.³⁸ Entre las cosas que deben permanecer ocultas en este sentido estarían para ella el amor, la vida familiar, la educación y la formación de los niños, etc.³⁹

Dejamos aquí esta extensa pero obligada digresión, no sin antes señalar que lo anteriormente señalado sobre la tajante distinción arendtiana entre lo que pertenece al ámbito de lo privado y lo que pertenece al espacio público/político, no sólo es típica, en lo concerniente al lugar de las mujeres, de la ambigüedad y ambivalencia de su pensamiento, sino que plantea ciertos problemas de gran importancia a la luz de la teoría feminista contemporánea. En casos como el de la violencia doméstica e intrafamiliar, ¿a partir de qué consideraciones se establecería la necesidad y la justificación de la irrupción de lo público/político (a través del aparato legal, cuerpos policiales, etc) en la “sagrada” intimidad de lo privado? ¿Qué criterios deben esgrimirse para mostrar la necesidad de la intervención lo público/político en la privacidad de las personas, aun cuando se reconozca, como lo hacemos, la importancia de una esfera privada bien delimitada, entendida no como privación y exclusión sino como lugar de refugio y seguridad?

Creemos que uno de esos criterios sería evidentemente la necesidad de salvaguardar la vida y la integridad física en peligro de alguna o algunas de las personas que comparten su vida privada.

Este necesario engranaje entre lo público y lo privado, aunque ya asumido por las leyes y por los gobiernos en la mayoría de los casos, debe ser aún más trabajado por la Teoría Feminista, a la luz quizás de autoras(es) como Arendt. Pero no podemos, dadas las limitaciones de este artículo extendernos aquí en este punto, que dejamos apenas sugerido en vista de futuros trabajos.

Hemos dejado expresamente para el final la noción arendtiana de *paria*, que todo nos inclina a pensar que puede jugar un rol similar, a nivel de interpretación, (y a pesar de las divergencias entre sus autoras), al que tiene la noción beauvoiriana de *segundo sexo*. Aunque como hemos visto, Arendt no

³⁸ Ed. cit., p. 78.

³⁹ Véase al respecto: “La crisis en la educación”, Ed. cit., p. 198 ss, y *La Condición Humana*. Ed. cit., pp. 76, 78, 261.

se interesó nunca por plantearse la problemática de la condición femenina, creemos que el concepto de *paria*, que expresa el estatuto de los judíos en un cierto momento de su historia, en relación con el resto de la comunidad nacional en la que vivían, puede expresar, como la noción de “segundo sexo” con la que Beauvoir califica la condición femenina, la situación de las mujeres en un mundo hecho por y para los hombres.

No pretendemos aquí comparar de manera sistemática ambas nociones: *paria* y *segundo sexo*. No creemos que sea realmente importante demostrar si coinciden o no, si pueden ser intercambiables, y tampoco podemos aquí, dados los límites de este trabajo, agotar esta cuestión y darle una respuesta definitiva.

Pero nos parece importante que se entienda que en la obra de Arendt encontramos una noción, que aunque no fue elaborada a ese respecto, puede ayudarnos a entender la condición de las mujeres como problema, tal como lo hace la noción de *segundo sexo*, y de hecho, hemos visto cómo Arendt, a negarse a ser vista como una mujer fuera de las normas, especial o excepcional, utilizaba esta noción, *paria*, rechazando el sentirse como “mujer de excepción” o “paria” en tanto que mujer con tanto vigor como rechazaba el ser judío de excepción o paria propiamente hablando.

Es preciso distinguir en su pensamiento entre el *paria* y el *advenedizo*. Este último es el judío que ha logrado escalar cierta posición social y aparentemente asimilarse, tratado de negar sus tradiciones y orígenes, e incluso convirtiéndose a otra religión, lo cual no significa que realmente esa sociedad haga algo más que tolerarlo en su seno. El paria es en principio aquel judío que se niega a renunciar a su identidad y vive una doble vida: judío en su vida privada, en su hogar, trata de ser percibido simplemente como ser humano sin marcas identitarias, en la vida pública y social. En este sentido los parias se caracterizan por su acosmismo, retirándose de un mundo que no los acepta y les impide abrirse a la alteridad. Como reacción desarrollan una serie de características como la fraternidad, el calor y la bondad, el humor, la utopía, etc., pero también pagan todo esto con una invisibilidad cada vez más marcada. Arendt habla también del *paria consciente*, que, portador de una “tradición oculta”, reivindica a la vez su pertenencia a la tradición judía y su derecho a existir en la vida europea. Lo que se sucede es que se margina margina con respecto a su comunidad de origen y es aceptado con reticencia por aquellos entre los cuales trata de ser uno más.

Para Arendt esa situación de paria, consciente o no, o de advenedizo, ya no era aceptable: era preciso, y ella lo hizo, rebelarse y defender al pueblo oprimido. Ella insiste en negarse a ser judía o mujer de excepción, a ser con-

siderada paria, como hemos visto. No es nuestro objeto aquí analizar en qué medida, en tanto que judía, se rebela. En tanto que mujer, ya sabemos que ni le interesó especialmente el problema, ni se comprometió con ninguna lucha colectiva. Sin embargo, está claro para ella, ser *feminini generis* y filósofa, es decir, ejercer una profesión, ejercida ordinariamente por hombres, no tenía nada de excepcional ni extraño. Una mujer, creemos poder señalar con seguridad, valía para ella tanto como un hombre. Por ello contesta a Gauss: “usted dice que se trata generalmente de un oficio de hombre [la filosofía]. Cierto, pero no es por ello necesario que tal situación de hecho subsista: podría muy bien un día haber una mujer filósofa...”⁴⁰ Ella entre otras, decimos nosotros.

Volviendo al concepto de paria, creemos que, si lo tomamos en un sentido muy general, podemos usarlo de la misma manera que el concepto de “segundo sexo”, es decir, como indicando la condición, que en el caso de “segundo sexo” es explícitamente designada, de quienes son consideradas como de segunda o inferior categoría, por el hecho de haber nacido mujeres. Si nos extendemos aún más en la aplicación de los conceptos, la advenediza arendtiana sería la “femme alibi”, la “mujer coartada” o de excepción, que acepta ser recibida en el mundo masculino debido a sus cualidades excepcionales, que la apartan del resto de sus congéneres y le permiten ser vista por los hombres como “uno de los suyos”. Esta advenediza o *femme alibi*, cómplice del poder masculino, le sirve a éste para demostrar, por su excepcionalidad, que el resto de las mujeres deben permanecer allí donde están y asumir su estatus secundario y sometido. Por otra parte tendríamos la paria, consciente o no, ya sea que trate de sumarse al mundo de lo público/político masculino, trayendo consigo su carga de valores “femeninos” o que oscile en una doble vida entre su ser mujer en privado y su actuar público/político pidiendo ser percibida como un ser humano más. Ya sabemos que ninguna de esas posibilidades era aceptable para Arendt.

Y así como el “segundo sexo” de Beauvoir tiene por objetivo despertar la conciencia femenina a su derecho a la igualdad y a la plena realización⁴¹ podemos tomar los conceptos arendtianos aquí señalados, y en particular el de paria, para analizar la situación de las mujeres y encaminar una posible forma de lucha que implique el demandar, como ya lo viene haciendo la Teoría Feminista, el reconocimiento de la diferencia y su respeto en el seno de la exigencia igualitaria.

⁴⁰ Arendt, Hannah. “Seule demeure la langue maternelle”, *Esprit*. Ed. cit., p. 19. Corchetes y traducción nuestra.

⁴¹ Claro que sin cuestionar por qué en esa igualdad el modelo masculino era el que se imponía como imitable, y el hombre como sujeto de la norma que indicaba el modo único de ser humano.

Queremos concluir este trabajo volviéndonos hacia la noción arendtiana de “pluralidad”, que implica a la vez “igualdad y distinción”⁴² y que significa que vivimos siempre rodeados de nuestros semejantes,⁴³ ante los cuales, al aparecer y mostrarnos por la palabra y la acción, devenimos realmente humanos y adquirimos nuestra identidad y unicidad. La pluralidad es además la fuente del poder, en la medida en que éste implica hablar y actuar juntos concertadamente en vista de un objetivo.

Para el movimiento de mujeres esto significa que las individualidades sólo valen por y dentro de la pluralidad concreta a la cual pertenecen, que ambas, pluralidad e individualidad, persona y comunidad son imprescindibles para el buen funcionamiento de la actividad política. Por eso, las mujeres, en su acción de empoderamiento, han de tener muy claro que el éxito de sus luchas depende de que estén todas juntas y organizadas. Y si bien es cierto que se necesitan líderes y personas que se destaquen dentro del todo plural, ya no se trata de ser excepciones en un mundo masculino, individualidades sorprendentes, casos únicos que surgen y luego desaparecen sin abrir caminos. Es preciso pues al movimiento de mujeres tener estrategias claras y eludir el terrible escollo de las divisiones, las fracciones intestinas, los grupúsculos personalistas. Hay que ver muy arriba y aspirar muy alto mientras se pisa firme el fondo sobre el cual se asienta la realidad concreta. Y no alimentarse sólo de utopías, aunque son necesarias, no luchar sólo para el mañana, para las generaciones futuras, que son tan importantes y deben ser nuestro norte, sino para el ahora, el presente, el inmediato aquí, en este momento histórico.

⁴² Vid. Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Ed. cit., p. 200.

⁴³ De los cuales podemos por supuesto aislarnos, tal como lo hace el pensador o el filósofo. Pero ya sabemos que Arendt, que aceptaba el alejamiento del mundo y de los demás como condición del filosofar, no consideraba esto como una posición saludable si se volvía definitiva. Para ella el filósofo no debía desinteresarse totalmente del mundo ni de la vida política y de acción.