

Hannah Arendt: la singularidad humana como efecto de lo político[†]

María Cecilia Sánchez*

Resumen

El artículo indaga en el pensamiento de Hannah Arendt acerca de la relación entre política y singularidad como modo de contrarrestar la caída en el control y previsibilidad de lo humano por parte del totalitarismo y de las sociedades comerciales.

La pregunta por el significado de la singularidad humana subraya el carácter postmetafísico (no esencialista) de la identidad y distinción humana para incluir a las mujeres, complejizando la concepción arendtiana del espacio público que de agonista pasa a ser asociativo.

El artículo se organiza según algunas de las distinciones metafóricas de Arendt, quien emplea coordenadas como lo visible del mundo y la oscuridad de lo no-mundano para referirse a lo público y lo privado. De estas diferenciaciones se desprenden las categorías de lo humano con las que confronta al humanismo tradicional.

Palabras clave: singularidad, pluralidad, política, lo público, lo privado, mujeres.

Abstract

The aim of this article is to explore the perspective of Hannah Arendt on the relationship between politics and singularity as a way to counteract the fall in the control and predictability of humanity by the totalitarian and commercial companies.

The question about the meaning of human singularity highlights the (non-essentialist) postmetaphysical character of human identity and the distinction to include women, this make more complex the Arendt's conception about the public space that changes from agonist to associative.

[†] Este artículo se realizó bajo las coordenadas del proyecto FONDECYT: "El cuerpo, las pasiones y la política. Una lectura de la pluralidad y la intersubjetividad en Hannah Arendt y Luce Irigaray" N°1130252. Recibido: noviembre 2015. Aceptado: diciembre 2015.

* Es Doctora en Filosofía (Universidad Paris 8) y en Literatura (P.Universidad Católica) [cotutela]. Académica del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, dirige el Magíster en Estudios Culturales en la Universidad Arcis, también es profesora en el Magíster de Estudios de Género y Cultura en CIEG, Universidad de Chile.

The paper is organized from some of the Arendt's metaphorical distinctions, who use coordinates as the visible of world and the darkness of the non-mundane to refer to the public and the private. Since this differentiations emerge the categories of humanity with which confronts the traditional humanism.

Keywords: singularity, plurality, politics, the public, the private, women.

1. Introducción

En este artículo me propongo examinar el lugar preeminente que Arendt le confiere a la singularidad humana, apreciada como forma de aparición o revelación de la excelencia en la esfera pública. La pregunta que manejo en este artículo se refiere al tipo de espacio público que se necesita para dar curso a una singularidad más inclusiva. Que incluya a las mujeres, más allá de las restricciones que tradicionalmente las circunscriben al espacio doméstico y, a lo sumo, laboral. Esta pregunta es posible hacérsela a Arendt porque ella advierte un peligro en contra de la singularidad en lo que denomina la crisis más radical de la cultura occidental, entre cuyos síntomas considera la reducción de cada individuo a entidad manejable e instrumentabilizable, ya se trate del “animal laborans” o del hombre convertido en “superfluo” en el contexto del totalitarismo, también del funcionario “banal” cuando renuncia a su capacidad de juzgar. En contra de lo que sostiene hasta hoy el pensamiento moderno, Arendt enfatiza que la revelación de la singularidad es diferente a la forma en que la individualidad se expresa mediante el ingenio, el talento o la educación, debido a que estas características corresponden a un desarrollo privado y conciernen a modelos conductuales que no comprometen al mundo. Este énfasis en la singularidad en el medio de lo plural compromete tan radicalmente su obra que habría que llamarla una “filósofa de la pluralidad”, antes que una filósofa política (Collin, 1999:128).

2. La excelencia en el mundo versus la oscuridad de lo no-mundano

Cuando Arendt interroga la política, su primera disputa es con la “inhumanidad” que conlleva la palabra “hombre”. Su principal problema es, así, con el *hombre único* de la historia universal y del totalitarismo, incluyendo los hombres idénticos de la teología, la filosofía y las ciencias. Asimismo, le aproblemata la soledad del genio en la concepción renacentista y romántica que propone como inigualables o excepcionales a quienes trascienden su oficio. A propósito de la soledad, se preocupa muy especialmente del solipsismo del filósofo moderno y del hombre-masa, como veré más adelante. A diferencia de los fundamentos metafísicos del *hombre*, la propuesta arendtiana es postmetafísica porque “los hombres” carecen de sustancia porque *nacen* de relaciones que sólo son posibles en el espacio “entre” de la política. En este espacio es posible alcanzar la libertad diferenciada de la necesidad que busca la historia, y, lo más importante para la política, los hombres pueden tener un comienzo político y una identidad no esencialista superpuesta a la del nacimiento biológico.

Antes de hablar de la singularidad, conviene observar más de cerca los significados que conlleva la diversidad de lo humano. En *¿Qué es la política?* Arendt diferencia la pluralidad política de la diversidad relativa a pueblos, naciones o razas. A mi juicio, este es un punto necesario de aclarar para no caer en nuevas homogeneidades, especialmente hoy cuando se cree hablar de pluralidad por el hecho de aceptar la existencia de comunidades diversas a nivel étnico y racial, aunque estas comunidades se mantengan uniformizadas en lo político. Arendt aclara que en las diversidades étnicas por sí mismas no se encuentra necesariamente la singularidad. En cambio, la pluralidad puede desestandarizar al hombre homogeneizado por el trabajo, la educación, la labor o la raza. En la configuración del pensamiento de Arendt sobre la política varias preguntas quedan abiertas. Por los efectos que produce hasta hoy, una de las más notables se refiere al género, ya que no queda claro en el pensamiento de esta autora si la singularidad que nace entre los hombres puede alcanzar a las mujeres (y también a las así llamadas minorías sexuales). Para desarrollar estas preguntas, partamos indagando primero en aquellos términos que enmarcan el pensamiento político de Arendt: me refiero a la “esfera pública” y al “mundo”, debido a que la pluralidad que propicia la singularidad depende en muchos aspectos del significado de estas palabras.

Por lo general, el mundo se confunde con la esfera pública. Esta confusión podría imposibilitarnos para poder diferenciar lo singular de lo individual. Uno de los libros en los que se resaltan estas palabras es *La condición humana*. En el contexto del capítulo “La esfera pública y la privada”, Arendt señala que lo público supone que “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible”. Enseguida agrega, “Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros- constituye la realidad” (Arendt, 2001: 59). Puede apreciarse en este libro que lo público, no sólo posibilita la *singularidad*, sino que también la *realidad* del mundo queda certificada por la presencia de los otros que nos ven y nos oyen bajo una forma adecuada.¹ Al resaltar lo adecuado del aparecer ante otros, Arendt advierte asimismo sobre las formas “inadecuadas”. Se refiere a las pasiones del corazón, emociones subjetivas valiosas y algunas muy fuertes que nos roban en cierto modo la realidad del mundo y la de los hombres. Tal es el caso del dolor y del amor, caracterizados como las más radicales de las experiencias subjetivas. También incluye en esta pérdida de realidad al pensamiento mental y a las delicias de los sentidos. En todos estos ejemplos, el ser humano no tiene más que una “oscura existencia”.

La oscuridad de la que habla Arendt tiene dos alcances. Por una parte, significa la pérdida de la *excelencia* por el hecho de no contar con la presencia de otros. Por otra, los sentimientos privados *desindividúan* a quien se refugia en ellos por carecer de la forma adecuada para la aparición pública. Un ejemplo extremo lo toma de la *Odissea*, donde se dice por boca de Eumeo que Zeus se lleva la mitad de la excelencia de un hombre cuando se lo convierte en esclavo. En este sentido, podría decirse que la

¹ En el cap. “Acción”, de *La condición humana*, examina la relación entre la aparición pública y la realidad desde el punto de vista de la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, porque la realidad sólo está garantizada para quienes aparecen ante otros.

indefinición del esclavo es equivalente a la desaparición que produce la muerte y a la borradora que genera la pobreza que, mediante la labor, contribuye a la deformación del cuerpo humano².

¿Qué pasa con el *mundo*? Esta es otra de las palabras que Arendt usa a menudo para referirse a la singularidad. En el mismo capítulo antes citado, la autora nos dice que lo público también implica al propio *mundo*. Cuando habla del mundo realiza una nueva diferenciación, ya que no involucra -dice- la Tierra o la naturaleza, pues se trata de condiciones de la vida orgánica. A diferencia de la naturaleza, el mundo está relacionado “con los objetos fabricados con la mano del hombre”, también con los “asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. En este caso, cuando se dice “mundo” se indica también un “mundo de cosas” (Arendt, 2001: 62). Llama la atención que cuando Arendt habla del “mundo” apele a una “mesa” como la metáfora que mejor lo simboliza. La mesa es importante para poder afirmar lo “común” del mundo porque “está en medio”, “une y separa” a los hombres. Cuando el mundo se pierde, adviene lo que hoy denominamos sociedad de masas. La mala opinión sobre lo masivo o anónimo no es sólo un asunto numérico, sino que es *falta de mundo*, entendido como el poder de relacionar y separar a los humanos. Conviene aclarar que Arendt busca contraponer la modalidad del “nosotros” de la política con el “*Das Man*” heideggeriano. Como bien explica Françoise Collin a propósito de Arendt, vivir juntos apela a la pluralidad, mientras que el “*on*” (se dice) que Heidegger tacha de inauténtico invoca a un conjunto de anónimos.³ En este último caso, esta masa de gente anónima se le aparece una frente a otra sin separación y sin relación, es decir, sin una “mesa” que establezca un nexo y una separación “entre”. A este fenómeno lo denomina la “no-mundaneidad” y también “contramundo”.

Sin embargo, no todas las formas comunitarias de carácter no-mundano carecen de nexo. Arendt menciona a la caridad y la hermandad cristiana como una de esas comunidades que carecen de esfera pública pero mantienen un lazo. Los ejemplos que da son chocantes porque emparenta a los santos con los criminales. En otros libros nombrará a los filósofos para ejemplificar lo paradigmáticamente no-político. En el caso de la filosofía cristiana, menciona la asociación de Agustín entre “caridad” y “hermandad” para cumplir con la exigencia de formar un *corpus*, cuyo modelo es la familia. Esta última comunidad no sólo no es política, sino que incluso es “antipolítica” (Arendt, 2001: 63). ¿A qué se debe el anti de este nombre? Se debe a que lo propio del *corpus* cristiano y de la familia es su falta de excelencia.

Otra diferencia importante de remarcar para hablar de lo político y lo no político se refiere a la divergencia entre *bien común* y *mundo común*. Este último trasciende nuestro tiempo vital, ya que sobrevivirá a nuestra estancia en la vida. En este sentido, para habitar lo común no basta con nuestros contemporáneos, también cuentan quienes estuvieron antes y quienes vendrán en el futuro. Así pues, la excelencia propicia-

² Ver nota 40 del capítulo “La esfera pública y la privada”.

³ En su reflexión acerca del pensamiento político de Arendt, Françoise Collin (1999) se encarga de indicar los momentos de diálogo con Heidegger. Un momento de diálogo que salta a la vista es sobre los significados del nosotros plural, más cerca del *Mitsein* heideggeriano y muy lejos del *Das Man* con el que el filósofo alemán trató de caracterizar el anonimato de la sociedad de masas.

da por la esfera pública es la que hace brillar a través de los siglos lo que queremos salvar de la ruina del tiempo. En cambio, la hermandad y todo *corpus* cuyo nexos es no-mundano busca establecerse bajo la forma de un cuerpo unificado.

Entre los avatares de la disolución de la política en el siglo XX, tenemos el caso del totalitarismo. Arendt lo enfrenta en su libro *Orígenes del totalitarismo* con “un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación”, según señala en el Prólogo a la primera edición en Estados Unidos (Arendt, 1994: 10). Para ella, el desigmo de este movimiento es la disolución de la política y de la esencia humana porque vuelve superfluos tanto a los manipuladores de este sistema como a quienes lo padecen. En el segundo volumen de este libro, dirá que este movimiento al tener como objetivo “la fabricación de la humanidad” sacrifica las “partes” en favor del “todo” (565). El “todo” del totalitarismo es muy bien ilustrado con la imagen arquitectónica del “anillo de hierro” que al mantener estrechamente unidos a los hombres los transforma en “Un hombre de dimensiones gigantescas” (565). Al salir de escena el arquitecto y el legislador que, según Arendt, aseguran la vida política de la *polis*, lo que se pierde en lo que denomina el “desierto” del totalitarismo es la *libertad*, porque lo que se borra es el espacio *entre* los hombres y, con ello, la posibilidad del “nacer” de la singularidad que propicia “nuevos comienzos” (566). Surge así el hombre “aislado” del mundo, convertido en “superfluo” por esta despropertencia.

Para iniciar una aproximación a la concepción arendtiana de la singularidad humana conviene en este punto definir su opuesto: me refiero a la individualidad del hombre expuesto a la soledad pero en compañía de los demás. Es importante no confundirse: “la soledad, nos dice Arendt, no es la vida solitaria”, ya que la soledad se revela en compañía de los demás” (576). En cambio, en la “vida solitaria” de un hombre solo se es “dos en uno” (577). Con la figura de una soledad dual Arendt se refiere a quienes ejercen el pensamiento *fuera del mundo* sobre la base de un diálogo consigo mismo, cuyo ejemplo paradigmático es Platón.⁴ Si bien el hombre solitario al que se refiere Arendt en este caso es al filósofo, el radicalismo al que pueden llegar los hombres totalitarios se debe al proceso deductivo de su pensamiento; es el “frío razonamiento” el que puede llevar a conclusiones lógico-ideológicas como la del “anillo del terror”.

3. La singularidad de alguien

Por contraposición al hombre expuesto a la soledad y al hombre dos en uno de la vida solitaria, la singularidad supone la *presencia de otros*, supone sobre todo aceptar que la mirada del otro es la que pone en escena a alguien. Arendt parte del supuesto de que todos los humanos son distintos e iguales. Al respecto argumenta, “Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier

⁴ En *La condición humana* dirá que al estar consigo mismo el filósofo nunca está completamente sin compañía, pese a que esta actividad implica contar con una soledad completa. En el caso de la bondad, no se está consigo mismo, aunque su relación con los otros debe quedar sin testimonio. Ver pp.80-81.

otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (Arendt, 2001: 200).

Ser distinto o diferente es, así, para Arendt una “cualidad” y no una alteridad, pues, según dice, esta última sólo vale para los seres orgánicos. En cambio, en el caso del hombre, la distinción se comunica cuando comunicamos nuestro propio yo, en vez de sólo comunicar algo así como la sed, el hambre o el temor. De este modo, la “alteridad” vale para todo lo que *es* y la “distinción” es solamente *humana*. Al ser una cualidad la distinción, esta se produce en medio de la pluralidad humana, pues se trata de una “pluralidad de seres únicos” (200). Decir que la distinción *se produce* supone el acto de revelarse ante otros, no sólo como mera existencia corporal, sino en tanto que toma de iniciativa, es decir, cuando actúo y hablo. A diferencia de lo no-mundano de la hermandad del cuerpo único o de la masa contramundana, ingresamos al mundo mediante palabras y actos. Bajo estos actos iniciamos nuestro “segundo nacimiento” comenzando algo nuevo. Para Arendt, el espacio de este tipo de aparición es la *polis*, la organización que surge del hablar y actuar juntos diferente de la ciudad-estado si se la considera desde el punto de vista físico.⁵ Más adelante veremos que en su concepción asociativa del espacio público ya no es la *polis* la escena de lo político, sino cualquier espacio que me revele ante otros.

La configuración del significado que rodea a la singularidad en medio de la pluralidad tiene en el pensamiento de Arendt diversas procedencias. Por una parte, actuar es “tomar la iniciativa”, equivalente a la palabra “comenzar”, cuyo significado en griego es “archein”. Por el lado latino, toma de Agustín la palabra “initium” que alude a los “recién llegados”, pero también al comienzo de alguien. De aquí puede explicarse el énfasis que pone Arendt en la *singularidad* propiamente humana asociada al *nacimiento*, en especial cuando cita lo siguiente de *Civitate Dei* (XII, 20) de Agustín: “[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit” (“para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”) (Arendt, 2001: 201). A partir de su propia lectura de Agustín, lo que busca enfatizar como *comienzo político* de la libertad es el comienzo de “alguien” y no de “algo” (201). La libertad invocada por Arendt es la libertad que permite lo inesperado, el “milagro”. Esta interpretación que arranca de Agustín hace decir a Julia Kristeva que Arendt no quiere entender la libertad como disposición psíquica interna, según el modelo moderno, sino “en el mundo”. De modo semejante a Collin, Kristeva también revela la deuda de Arendt con el Heidegger que habla sobre la “mundaneidad del *Dasein*” y sobre lo “inicial”, pero también revela la divergencia con su patriotismo, pues para Heidegger el americanismo anglosajón al querer aniquilar a Europa aniquila la “patria”, es decir, el “comienzo” (Kristeva, 2003: 50-51).

Antes de seguir, hay que poner de relevancia el hecho de que Arendt al defender la política, amenazada por el totalitarismo, por lo social, por la filosofía, las ciencias sociales y la ciencia moderna, indica lo que ella considera el más grave peligro: la

⁵ La antigüedad deja fuera de este espacio al esclavo, el extranjero y el bárbaro. Antes de la época moderna no viven en él el laborante y el artesano. En el mundo actual, este espacio no es habitado por el hombre de negocios (221).

conversión de los hombres en *previsibles*. De allí el énfasis en lo *inesperado*, por contraste a las probabilidades y certezas que buscan las estadísticas y hoy las encuestas. Bajo estos énfasis, lo singular y único es lo improbable que llega al mundo a realizarse como tal en medio de la pluralidad. Nace entre iguales como único y distinto precisamente cuando contiene una potencial respuesta a la pregunta que se le hace a todo recién nacido: “¿quién eres tú?” (202). Aquí nuevamente el énfasis es en que ese “quién” es *alguien* que revela su identidad ante otros. Por cierto, que esa identidad o apariencia no es simplemente física, supone el uso de palabras, pues se revela como “actor” al decir lo que hace (ha hecho o hará). Sobre este aspecto Arendt puntualiza que el discurso en este caso no es sólo un medio de comunicación que, como en las ciencias, es posible remplazar por signos matemáticos. El discurso debe regirse por el sentido común para ser el revelador de una identidad política que comparto con otros, diferente de una identidad física que pone de relevancia el cuerpo y el sonido de la voz. “Quién” es, así, diferente del “qué”. En este último inscribe cualidades como el talento, dotes o defectos; en cambio, el “quién” tiene la característica de ser inconfundible para los demás, no así para sí mismo. Tenemos así que el “quien” de raigambre cristiana es un potencial *quien*. El *daimon* de raigambre griega es el quién visto sólo por los demás (Edipo es ciego ante su *daimon*). En esta última acepción habría que aclarar que lo que revelo ante otros no es una interioridad que viene de los deseos. Por el contrario, es una aparición sin esencia, pero real. En este punto ya conviene preguntar por el *quién* de las mujeres, ¿es posible hacerle esta pregunta a Arendt? En *Hombres en tiempos de oscuridad*, traducción del libro que también se conoce como “Vidas políticas”, hablará de siete personas: cinco hombres y dos mujeres expuestas a un tiempo histórico que ella, tomando la frase de un poema de Brecht, denomina “tiempos de oscuridad”. En medio del advenimiento de la catástrofe, ella echa luz para avistar la biografía de quienes vivieron, escribieron y actuaron en las circunstancias que les tocó vivir. Como dije, dos de ellas son mujeres: una es Rosa Luxemburgo, la otra es Isak Dinesen. Su “esencia” biográfica no es el rol desempeñado, es “los instrumentos que agregaron al mundo”. La primera es una figura marginal del movimiento socialista y su obra escrita apenas se compara con la de personajes como Lenin, Trotsky, u otros. Arendt la destaca por su “fracaso” en relación al reconocimiento oficial. También repara en su antipatía por el movimiento de liberación femenina. En el caso de Dinesen, se trata de la baronesa Karen Blixen, una autora de cuentos que ella celebra porque su condición de escritora es una “segunda vida” que se permite vivir tras haber perdido a su amante en África. En ambos casos, la escritura de Arendt sobre ellas cumple con la *identidad narrativa*, con el lenguaje del testigo para narrar el hacer fugaz de quienes actúan en un mundo complejo. En su escritura biográfica, ella no sólo salva la identidad de otros, sino que propone una concepción de la historia ligada a la iniciativa de quienes actúan.⁶

⁶ Sobre esta concepción de la historia ver de Arendt (1996) “El concepto de historia: antiguo y moderno, en *Entre el pasado y el presente. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*.

4. La singularidad de las mujeres

A la luz de los retratos biográficos de las mujeres mencionadas, la pregunta por la singularidad de las mujeres sí puede hacerse a Arendt. Para entender por qué esta es una pregunta compleja cabe recordar una entrevista realizada por Hans J. Morgenthau y su amiga Mary McCarthy, en donde se le pregunta su opinión por el feminismo. En su respuesta recalca su intención de no pertenecer a ningún grupo y de actuar sólo en su condición de “humana”.⁷ La pregunta también buscaba averiguar si era liberal o conservadora, pese a tal especificación, su respuesta también se demarca de la determinante de ser judía, socialista y de todo lo inscrito en el cuerpo.

Para entender por qué insisto en la pregunta por el “quién” de las mujeres debo aclarar que portar la singularidad que brinda el *quien* supone ser “real” y estar en el lugar del “poder” de quienes actúan juntos. El “poder” que Arendt considera político lo anota bajo tres lenguas: *dynamis*, en griego; *potentia*, en latín, *Macht*, en alemán. En español sería equivalente a un poder potencial diferente al de la fuerza del hombre aislado.⁸ A la luz de esta aclaración, repito la pregunta, ¿pueden las mujeres aspirar a este tipo de realidad y de participación en el poder potencial? Desde la tradición, Arendt hurga en lo que se ha dejado oculto en lo privado. Al respecto dice que ha sido la parte corporal y lo relacionado con los procesos de la supervivencia de la especie lo que se ha ocultado. En este caso nombra a mujeres y esclavos, quienes quedan *apartados* de la política por su “vida laboriosa” dedicada a funciones corporales. Sin embargo, la emancipación de trabajadores y mujeres es comentada sólo como la característica de la Época Moderna que ya no cree que las funciones corporales deban ocultarse (Arendt, 2001: 78). Cuando se refiere a las mujeres, Arendt evita dar su opinión, al menos en *La condición humana*, aceptando con neutralidad los designios que cada tradición impone con sus valoraciones a las personas que actúan desde ciertas actividades. En todo caso, debe quedar claro que, para Arendt, lo que no es del mundo es “superhumano”, como la bondad, o bien “no humano”, como la labor, la maternidad, la filosofía, la maldad, entre otras. También conviene aclarar que Arendt sigue a Aristóteles cuando habla de los humanos o no humanos desde las actividades que realizan. En este caso, se le podría objetar que en su pensamiento se estigmatiza a la maternidad y no se pone de manifiesto la explotación patriarcal que esta devaluación conlleva en el contexto de la clásica oposición entre *oikos* y *polis*. Arendt reconoce, eso sí, que la organización jerárquica y el dominio del poder del padre en la esfera doméstica le ha entregado un cierto soporte al totalitarismo, aunque distingue entre el patriarca griego que se transforma en hombre libre en la esfera pública y el padre moderno, cuyo interés es social. En su lectura sobre Arendt, Françoise Collin le reprocha que “la libertad de unos -los *aristoi* (los mejores)- reposa en la servidumbre de los otros”, se refiere a los esclavos y las mujeres (Collin, 1999: 107). Sobre este aspecto, Judith Butler dice tener una relación ambivalente con Arendt: “una escritora increíble –dice- que tomó posiciones políticas muy valientes e interesantes.” Sin embargo, el

⁷ Parte de esta entrevista se reproduce en “Je n’appartiens à aucun groupe”, publicada en la revista *Le magazine littéraire*, con un dossier dedicado a Hannah Arendt, N°445, septiembre 2005.

⁸ El poder no es fuerza muscular ni inteligencia, entendida como la fuerza del cerebro. Tampoco omnipotencia, violencia o voluntad de poder (Arendt, 2001: pp.223-226).

libro que concita varias de sus críticas es *La condición humana*, precisamente por su concepción excluyente de la esfera pública. Al respecto señala: “Siempre tuve dudas con *La condición humana*, donde la política se define como esfera pública sobre el modelo de la ciudad-estado griega, mientras los esclavos, los niños y los privados de derechos se ocupaban de la reproducción de la vida material en el campo de lo privado, un dominio por cierto oscuro, necesariamente *oscuro*”. En este sentido, la política, de acuerdo al significado que le otorga Arendt, debido a la exclusión señalada, contiene una “humanidad espectral, privada de peso ontológico” (Butler, 2009: 53)

En relación a la emancipación de las mujeres, Arendt también recela de las mujeres como líderes políticas (ver video de la entrevista de Günter Gauss a Arendt) y no es muy proclive a resaltar las libertades puramente sociales. Para muchas feministas, la autora judío-cristiana aparece como una ontologizadora de la división sexual del trabajo; también como alguien que se oculta tras un historicismo neutro porque que no cuestiona las ideologías masculinas. Según Seyla Benhabib (2000), la cuestión femenina en Arendt está presente pero exige habilidades hermenéuticas: leer en las notas a pie de página, apostillas, todos “rastros” de su relación con las mujeres. En especial, leer su libro sobre Rahel Varnhagen, biografía escrita entre 1929 y 1933, publicada en 1957 en inglés y después en alemán. Aunque en este escrito su foco es la existencia judía, al punto de estar cerca de esencializarla, Benhabib valora que en este libro el modelo de espacio público auscultado es el “asociativo” en vez del agonista de la polis griega tematizado en *La condición humana*, donde Arendt rechaza transgredir los límites entre lo público y lo privado. A diferencia del modelo agonista que es un espacio que busca la aclamación, Benhabib dirá en otro de sus libros que el espacio público asociativo no es topográfico ni institucional, existe cuando se “actúa en concierto” en una “plaza”, “concierto” o “carretera” (Benhabib, 2006: 109-110). En este modelo todos los temas pueden ser temas de conversación política en diferentes espacios. En el libro sobre Rahel, la comunidad de acción y lenguaje aparece en los *salones*, permitiendo el aparecer de las mujeres en ese momento.

Julia Kristeva defiende a Arendt de las críticas del feminismo tradicional. Muy por delante del sufragismo y de la militancia por la igualdad de Simone de Beauvoir, la considera una pensadora del siglo XXI porque le importa la singularidad, irreducible al común denominador de un grupo o entidad sexual. De este modo, podríamos concluir, muy provisoriamente, que la co-existencia humana y la singularidad que se desprende de ella, en su modalidad menos excluyente, dependen del modelo de espacio público por el que se opte bajo la ecuación inobjetable de que lo singular se muestra en lo plural. Incluso la familia, que por siglos ha estado violentada por la lógica patriarcal, el feminismo de hoy, en todas sus gamas, busca ponerlo a salvo de los poderes verticales para desarrollar un parentesco mayormente horizontal y salvaguardar las singularidades de quienes habitan en ella.

Con Arendt y contra Arendt se puede decir que ya no es posible separar tan abruptamente lo público de lo privado. Ella lo señaló como un déficit, pero la porosidad que acompaña a estos espacios, la gama de diferencias internas que portan, impide que podamos dejar de lado lo privado cuando comprendemos al espacio público como el

escenario de la singularidad política. Hoy ya sabemos que lo público no refiere sólo a la *polis*, esta vez depende de dónde se concierten las voces con sus tonos diversos para poder crear esa realidad que nos hace *aparecer* en los lugares más inauditos.

Referencias bibliográficas

ARENDR, Hannah (1984). *La vida del espíritu*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

ARENDR, Hannah (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa.

ARENDR, Hannah (1994). Cap. XIII: «Ideología y terror de una forma de gobierno», en *Los orígenes del Totalitarismo II*, Barcelona: Planeta-De Agostini.

ARENDR, Hannah (1996). *Entre el pasado y el presente. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península.

ARENDR, Hannah (2001). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

ARENDR, Hannah (2013). *¿Qué es la política?*, Buenos Aires: Paidós.

BENHABB, Seyla (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Barcelona: Gedisa.

BENHABB, Seyla (2000). «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*, Fina Birulés (compiladora), Barcelona: Gedisa.

BUTTLER, Judith (2009). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*, prólogo de Eduardo Gruner, Buenos Aires: Paidós.

COLLIN, Françoise (1999). *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Paris : edición Odile Jacob.

KRISTEVA, Julia (2003). *El genio femenino. I. Hannah Arendt*, Buenos Aires: Paidós.

MORGENTHAU, Hans J. & MCCARTHY, Mary (2005). «Je n'appartiens à aucun groupe», en *Le magazine littéraire*, con un dossier dedicado a Hannah Arendt, N°445.