

La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt*

SHEYLA BENHABIB

Harvard University, EE.UU.

I

Al referirse a una serie de conferencias dedicada a «Judinnen in Kultur und Wissenschaft» acerca de Hannah Arendt, una se ve confrontada desde el principio con una paradoja: la autoconciencia de Hannah Arendt como judía, y su creencia de que ser judío en el siglo XX se ha convertido en una posición «política» inevitable en agudo contraste con su casi total silencio acerca de la cuestión femenina. En tanto que el destino de los judíos en el siglo XX está en el centro de su pensamiento público-político, su identidad como mujer y las dimensiones sociopolíticas y culturales de ser mujer en este mismo siglo, carecen de un reconocimiento explícito en su trabajo teórico. Por su biógrafa, Elisabeth Young-Breuhl, sabemos que Arendt «recelaba de las mujeres “que daban órdenes”, era escéptica acerca de si las mujeres deberían ser líderes políticas, y estaba radicalmente opuesta a las dimensiones sociales de la liberación femenina» (p. 238).

Esta paradójica imagen parece aclararse más, aunque también quizá se haga más problemática, cuando uno abre las primeras páginas de *The human condition*. Una primera lectura nos da fácilmente la impresión de que Arendt no sólo pasaba por alto la cuestión femenina sino que era casi reaccionaria respecto a que aceptaba el secular confinamiento de las mujeres al ámbito privado doméstico y su exclusión de la esfera pública. Cito del libro *The human condition*:

El hecho de que la era moderna haya emancipado a las clases trabajadoras y a las mujeres casi en el mismo momento histórico, definitivamente debe contarse entre las características de una época que ha dejado de creer en que las funciones del cuerpo y los intereses materiales deban esconderse. Es de lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos que los escasos remanentes de la estricta privacidad, incluso en nuestra propia civilización, se relacionen con las «necesidades» en el sentido original de ser necesitado por tener un cuerpo.¹

* Versión castellana de Martha Hernández. Revisada por María Pía Lara.

Es difícil evitar la impresión de que en estos primeros pasajes de *The human condition* Arendt ontologice la división del trabajo entre los sexos y las presuposiciones naturalistas que históricamente han confinado a las mujeres sólo al ámbito doméstico.

Si este fuera el caso, entonces ¿por qué no terminar la historia ahí? ¿Por qué no relegar a Hannah —Arendt a la categoría de esas cuantas mujeres, que siendo excepcionalmente dotadas y brillantes, fueron— para usar la frase de Arendt, «parias», es decir, excluidas? Aunque como parias no pertenecieron a la comunidad predominantemente masculina de la erudición y el pensamiento, ni convirtieron su estatus de paria en un reto colectivo ni cuestionaron la tradición occidental del pensamiento, cuya herencia fueron encargadas de cuidar. ¿Por qué no admitir simplemente que Hannah Arendt era una profeminista, o incluso una antifeminista, cuya obra, de acuerdo con la poeta feminista y crítica Adrienne Rich, debe interpretarse «no tanto por lo que dice, sino por lo que es»? Permítanme citar ampliamente los enfáticos comentarios de Rich sobre *The human condition*. Escribe:

Al reflexionar sobre los temas de la mujer y el trabajo [...] he recurrido a *The human condition* de Hannah Arendt para ver cómo ha abordado el tema una importante filósofa política de nuestro tiempo, una mujer sumamente respetada en el medio intelectual. Su ensayo me parece brillante, no tanto por lo que dice, sino por lo que es [...]. El impedir que las mujeres participen en la *vita activa*, en el «mundo común», y la conexión de esto con la reproductividad, es algo de lo que ella no sólo no aparta la mirada sino que ve lo que no se ha visto [...]. Leer dicho libro, escrito por una mujer de un gran espíritu y profunda erudición, puede ser doloroso, porque encarna la tragedia de una mente femenina nutrida con ideologías masculinas. De hecho, la pérdida es nuestra, porque el deseo de Arendt de atrapar los profundos temas morales es la clase de interés que necesitamos para crear un mundo común, que responda a algo más que a «estilos de vida» [p. 212].

Sin embargo, si esto es todo lo que puede decirse sobre la cuestión de Hannah Arendt como mujer alemana judía, no vale la pena ni mencionar el tema. No obstante hay mucho más que decir, y de hecho, espero mostrar lo más interesante e importante. Empezaré con una observación metodológica: la lectura de la obra de Arendt desde el punto de vista de una cuestión que ella misma no colocó como centro de su pensamiento —a saber, la cuestión femenina— requiere de determinadas habilidades hermenéuticas y sensibilidades interpretativas. Ni *la indiferencia historicista* o *la autoprobidad dogmática* del recién llegado pueden ser nuestras guías en esta tarea interpretativa. *La indiferencia historicista* requiere que comprendamos un texto, una teoría, a un pensador en el contexto de su sola génesis. Este punto de arranque evidente y carente de

problemas de cualquier esfuerzo interpretativo está acompañado del supuesto de que comprender es sólo comprender en el contexto y de que plantear problemas contemporáneos a textos históricos es caer en anacronismos. Sin embargo, a partir de la obra de Hans Georg Gadamer sobre hermenéutica sabemos que toda comprensión es también interpretación y que ésta implica una «fusión de horizontes», un diálogo a través del tiempo, las generaciones y perspectivas. En este proceso, nosotros, como lectores contemporáneos, desde donde nos encontramos hoy en día, no podemos evitar el planteamiento de determinadas interrogantes a textos y pensadores del pasado. En este sentido, nunca puede haber una mera «indiferencia historicista» en la lectura del pasado, sino siempre una conversación de comprensión así como malos entendidos a través de los horizontes.

La práctica fructífera de la «fusión de horizontes» también debe guiarnos contra el «dogmatismo autoprobo de los recién llegados». Al plantear interrogantes al pasado, no podemos asumir que las respuestas que ya obtuvimos sean las correctas. Porque entonces no habría motivo para tratar de comprender el pasado. Pero dicho dogmatismo mata el espíritu y deseca el alma, y definitivamente no conduce a la tarea de «construir un mundo común», en palabras de Adrienne Rich, «que responda a algo más que a “estilos de vida”». Al enfocar el pensamiento de Arendt desde donde nos encontramos ahora y de ponerlo a prueba desde el punto de vista de su identidad como judía alemana y como mujer, ninguna de las siguientes actitudes serviría: la que afirma que ese cuestionamiento, en particular el del problema de la mujer, es anacrónico e insensible a los propios intereses históricos de Arendt; y la que señala, como lo hace Adrienne Rich, que leemos la obra de Arendt «no por lo que dice sino por lo que es». Esto hace suponer que ya no nos es posible aprender más de Arendt, que su obra ha dejado de comprometernos, que podemos tratarla como una curiosidad sociológica y psicológica que ejemplifica la «mente femenina identificada como masculina». En virtud de la enormidad de la contribución de Arendt al pensamiento político de este siglo, me parece que esta conclusión es dogmática.

Entonces, ¿cómo debemos proceder? Abordar la cuestión femenina, como siempre, significa efectuar un movimiento del margen al centro en la tarea hermenéutica. Empezamos buscando en las notas de pie de página, en las apostillas, en los trabajos menos reconocidos de un pensador, aquellos «rastros» (*Spurren*) que quedaron atrás por la presencia de las mujeres y, con más frecuencia de la que debiera, por su ausencia. La lectura feminista es una forma de «análisis *spurreneano*». Aplicado al trabajo de Hannah Arendt, este método significa que tenemos que comenzar no con *The human condition* sino con un texto que no ocupa un lugar central en ninguna interpretación sistemática de su filosofía política. Me refiero, desde luego, a su libro sobre *Rahel Varnhagen*. Empecemos por leer lo que Hannah Arendt dice acerca de Rahel Varnhagen para de-

tectar esos rastros de mujeres y sus actividades que de otra manera están tan profundamente eliminadas en su obra teórica.

II

La biografía intelectual de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen, nacida como Rahel Levin en Berlín en 1771, empezó en 1929, poco después de que terminó su disertación sobre el concepto agustiniano del amor bajo la dirección de Karl Jasper en Heidelberg. Este estudio parece haber sido su *Habilitations-schrift*.² Quedó listo en 1933, excepto por los dos últimos capítulos, que fueron terminados subsecuentemente durante su exilio en Francia en 1938. Se publicó casi veinte años después en 1957 en una traducción inglesa; la primera edición alemana no fue sino hasta 1959. *Rahel Varnhagen*, que Arendt tituló en alemán *Lebensgeschichte einer deutschen Juedin aus der Romantik*, es un texto difícil. Uno de sus primeros revisores escribió que es «un libro inexorablemente abstracto —lento, confuso, estático, curiosamente opresivo; al leerlo, uno siente como si estuviera sentado en un invernadero sin reloj. Hace que uno se sienta el sujeto, la enloquecida mujer a la espera; hace que uno cobre conciencia, casi físicamente, de su intensa femineidad, de su frustración» (Sybille Bedford).³

«La abstracción inexorable» del libro se debe en parte al ángulo metodológico de Arendt, que ella misma admite que es «poco usual». ⁴ «Nunca fue mi intención», explica Arendt, escribir un libro *acerca* de Rahel; acerca de su personalidad, que podría prestarse a diversas interpretaciones conforme a los estándares y categorías psicológicas que la autora introduce del exterior; ni acerca de su posición en el Romanticismo y el efecto del culto a Goethe en Berlín, del cual de hecho ella fue la originadora; ni tampoco acerca de la importancia de su salón para la historia social del período; o acerca de sus ideas y su *weltanschauung*, hasta donde esto se puede reconstruir a partir de sus cartas. «*Lo único que me interesaba era narrar la historia de la vida de Rahel como ella misma la hubiera contado...* Por tanto, mi retrato sigue lo más fielmente posible las reflexiones de Rahel sobre ella misma, aunque expresado naturalmente en un lenguaje diferente y que no sólo consiste en variaciones sobre citas» (pp. XV-XVI).

Esta aseveración de «narrar la historia de la vida de Rahel como ella misma la hubiera contado» es asombrosa. La confianza de Arendt en sus juicios sobre Rahel Varnhagen es tan profunda que no vacila en corregir la presentación que hace el esposo de Rahel de la propia Rahel. En realidad, en un nivel, el libro rescata la vida y recuerdo de Rahel de las garras de su marido —el generoso y dador, pero honesto y aburrido funcionario civil prusiano Karl August Varnhagen von Ense, quien, sostiene Arendt, presentó la vida de Rahel pretendiendo que sus «asociaciones y círculo de amigos parecieran menos judíos y más aristócratas, y mostrar a Rahel misma bajo una luz más convencio-

nal, más a tono con el gusto de la época» (p. XV). Uno sentiría la tentación de preguntar qué da a Arendt la confianza de que ella podría conocer o afirmar que conoce a esta mujer mejor que su marido? ¿Cómo puede ella, mientras escribía un libro sobre Rahel a casi 100 años de la muerte de ésta un 7 de marzo de 1833, afirmar que narra su historia como si ella misma 'la hubiera contado'? ¿Qué misterios hermenéuticos tiene esta pequeña frase subjuntiva, «la hubiera contado»?

Hay por lo menos tres niveles diferentes de lectura y comprensión que deben desembarajarse para enfocar el intento de Arendt de contar la historia de Rahel como si ella misma «la hubiera contado». Primero, a principios de la década de 1930 la propia comprensión de Arendt sobre el judaísmo en general y su relación con su identidad judía estaban atravesando por profundas transformaciones. Estas transformaciones la alejaban cada vez más de los ideales iluministas igualitarios y humanistas de Kant, Lessing y Goethe hacia el reconocimiento del hecho no eliminable y no asimilable de la diferencia judía dentro de la cultura alemana. El libro de Rahel documenta las paradojas de la emancipación judía entre el rompimiento del ghetto y el surgimiento de la moderna nación-estado cristiano burguesa del siglo XIX. Es en este pequeño intermedio, de 1790 a 1806, cuando Napoleón entra en Berlín, que florece el salón Berliner Dachstube de Rahel Levin. Con categorías como la 'advenediza' y la 'paria' que toma prestadas del periodista francés Bernard Lazarre, Arendt penetra en un episodio extremadamente interesante de la historia social judío-alemana: el de los asistentes judíos a los salones y el mundo de uno de estos salones. Irónicamente, es su perspectiva de 100 años después y «su conciencia de la fatalidad del judaísmo alemán» (p. XVII) lo que le permite contar la historia de Rahel de una manera en que ésta no pudo pero podría haberla contado. Al contar esta historia, Arendt se comprometía en un proceso de autocomprensión colectiva y redefinición como judía-alemana. Su correspondencia con Karl Jaspers, quien sigue de cerca el desarrollo del trabajo de Arendt en este libro con un asombro que raya en la irritación y la perplejidad, es bastante reveladora a este respecto.

El 20 de marzo de 1930, Karl Jaspers escribe a Hannah Arendt acerca de una conferencia que ésta impartió sobre Rahel Varnhagen. Desafortunadamente, esta conferencia no la tiene el Nachlass de Hannah Arendt. El intercambio epistolar entre Jaspers y Arendt da la impresión distintiva de que Arendt está abriendo nuevos horizontes, y encaminando la *Existenzphilosophie* de su maestro Jaspers en nuevas direcciones. Jaspers indica que él quiere saber «was Sie eigentlich meinen». Continúa: «Die 'jüdische Existenz' wird von Ihnen existenz-philosophisch objektiviert-und damit dem existentiellen Philosophieren des Möglichkeit nach vielleicht die Wurzel abgegraben ... Die von Ihnen wunderbar ausgewählten Briefstellen (gemeint sind Stellen aus dem Varnhagen Briefe, S.B.) lassen mich etwas ganz andere spüren: Das 'Jüdische' ist ein *façon de parler* oder eine *Erscheinungsform eines Selbstseins unsprunglich negativer*

Haltung, nicht begründbar aus der historischen Lage, aber Schicksal, dem die Lösung aus der verzauberten Burg nicht widerfuhr»⁶ (el subrayado es mío).

Es evidente que Jaspers está muy confundido por el estatus de la categoría de «jüdische Existenz» y por si Arendt está o no atribuyendo un estatus más fundamental a este hecho del que es permisible por las categorías de la filosofía existencialista. Jaspers mismo considera la «existencia judía» como un asunto por completo accidental o contingente o, como él dice, «a façon de parler» (una manera de hablar), o «la manifestación de un modo de ser relacionando lo que es negativo en su origen». Sin embargo, ni individual ni colectivamente puede ver en el asunto de «ser judío» algo más que una contingencia de cultura e historia, o un accidente de nacimiento.

La respuesta de Arendt es precavida: señala que no ha tratado «die Rahelsche Existenz 'jüdisch' zu begründen. Dieser Vortrag gilt nur als Vorarbeit, die zeigen soll, dass auf dem Boden des Judeseins eine bestimmte Möglichkeit der Existenz erwachsen kann, die ich in aller Vorläufigkeit mit Schicksalhaftigkeit bezeichnete. Diese Schicksalhaftigkeit erwächst gerade auf dem Grund einer Bodenlosigkeit und vollzieht sich gerade nur in der Abgelöstheit von Judentum». Ahora es notable que para Arendt el «Judesein» permite una cierta clase de condición existencial, que ella designa como «Schicksalhaftigkeit». En otras palabras, ser judío es una forma de destino —es más que un accidente, porque el destino, aunque también accidental, determina la vida propia más fundamentalmente y con más continuidad de lo que lo hace un accidente. Así, Arendt atribuye un papel más fundamental al «hecho» de ser judía de lo que hace Jaspers. Aunque, por otra parte, Arendt también concuerda con Jaspers en que una actitud existencial auténtica, consciente de su propia «Schicksalhaftigkeit» es sólo posible cuando uno ya se ha distanciado del judaísmo tradicional —como ella dice— «in der Abgelöstheit vom Judentum».

Dada la perspectiva de una percepción tardía y qué significaría ser judío en Alemania a fines de la década de 1930, este intercambio es casi asombroso en su abstracción e indiferencia. Ni Jaspers ni Arendt podrían haber previsto una situación cuando el hecho de ser judío sería el destino de millones y millones. Aun así es interesante que Arendt esté llena de premoniciones, que parece estar percibiendo una cierta «naturaleza peligrosa» («das unheimliche») en el propio intento de Rahel de vivir su vida como su «Schicksal». Respecto a Rahel, Arendt escribe «Was dieses alles eigentlich ist: Schicksal, Exponiertheit, es ist mit dem Leben etwas gemeint- kann ich nicht in abstracto sagen, sondern höchstens vielleicht exemplifizierend aufweisen».⁷ Finalmente, Arendt describe la actitud de Rahel hacia el judaísmo como un cambio de la psicología de la *advenediza* a la de la *paria*. Mientras que la *advenediza* niega la «Schicksalhaftigkeit» convirtiéndose como los demás, borrando las diferencias y asimilándose, la *paria* es la excluida y la desterrada que no puede borrar el destino de la diferencia. Pero la *paria* consciente de sí misma transforma la diferencia de ser

una fuente de debilidad y marginalidad en una de fuerza y desafío. Esto es en última instancia lo que Arendt admira en Rahel: comentando las reflexiones de Rahel sobre su vida como «Fredrike Varnhagen», la respetable esposa de un funcionario civil prusiano, escribe: «tenía que deshacerse de su yo de Rahel Levin, pero no quería convertirse en Fredrike Varnhagen de Robert». Lo primero no estaba socialmente aceptado; lo segundo no podía resumir la resolución de hacer una autoidentificación fraudulenta. Porque «toda mi vida me he considerado Rahel y nada más».⁸

La identidad judía de Rahel y la propia comprensión cambiante de Arendt de lo que esto significa en la Alemania de 1930 en oposición a un siglo antes —en 1830— son los motivos hermenéuticos centrales de la historia de Varnhagen. El trabajo tiene también otra dimensión que conduce más directamente a temas futuros en la filosofía política posterior de Arendt. Al contar la historia de Rahel, Arendt también es sensible a documentar una cierta forma de «Innerlichkeit» romántico. Arendt cita una frase casi tautológica de Rahel, «Todos tienen un destino que sabe qué tipo de destino tiene él» (p. XVI). Este concepto de 'destino', sostiene Arendt, reduce a Rahel a una determinada pasividad, a un cierto rechazo a elegir y actuar. Al escoger y actuar una no viviría sino que haría «que la vida sucediera». Para vivir la vida «como si fuera una obra de arte», escribe Arendt, «creer que mediante la “formación” (*Bildung*) una puede hacer una obra de arte de la propia vida, fue el gran error que Rahel compartió con sus contemporáneos» (p. XVI). El sentimiento «claustrofóbico» acerca del libro antes señalado, la sensación de que básicamente «una está en un invernadero sin reloj», se deriva del éxito literario de Arendt al transmitir este sentido de espera sin fin, de un anhelo interminable sin deseo, de la inacción acoplada con el deseo de vivir y experimentar con la mayor intensidad el «—¿Qué estoy haciendo?» de Rahel. «—Nada. Estoy permitiendo que la vida llueva sobre mí» (citado en p. XVI). Es esta sensibilidad «no mundana» la que Arendt encuentra sumamente objetable en Rahel. En los primeros capítulos del libro sobre la introspección romántica, Arendt indica lo que ve como la mayor debilidad y en última instancia como la cualidad «apolítica» del *Innerlichkeit* romántico. «La introspección cumple dos proezas: aniquila la situación real existente disolviéndola en un estado de ánimo, y al mismo tiempo pone a toda subjetividad un aura de objetividad, de notoriedad, de extremo interés. En el estado de ánimo, las fronteras entre lo que es íntimo y lo que es público se hacen borrosas; las intimidades son hechas públicas, y las cuestiones públicas pueden ser experimentadas y expresadas sólo en el reino de la intimidad —en última instancia, del chisme.»⁹ La introspección romántica nos conduce a perder un sentido de realidad al perder las fronteras entre lo público y lo privado, lo íntimo y lo compartido. La introspección romántica conforma la «no mundanidad» de la que padece Rahel Varnhagen hasta el final. Quiero sugerir que la categoría de «mundo» es el eslabón faltante entre la realidad «no mundana» de Rahel Levin

Varnhagen y sus contemporáneos y la propia búsqueda de Hannah Arendt de una recuperación del «mundo público» a través de la acción política auténtica en su filosofía política. Observemos, sin embargo, cómo la propia búsqueda de Varnhagen por un lugar en el «mundo» no está definida sólo por su identidad como judía, y como romántica, sino también como mujer. Varnhagen trata de reconquistar un lugar en el mundo para sí misma, recurriendo a las típicas estrategias femeninas.

En los últimos párrafos de su Prefacio de 1956 a *Rahel Varnhagen*, Arendt señala: «El lector moderno rara vez dejará de observar que Rahel no era ni hermosa ni atractiva; que todos los hombres con los que ella sostuvo algún tipo de relación amorosa eran más jóvenes que ella; que no poseía talentos con los cuales aplicar su extraordinaria inteligencia y apasionada originalidad; y, por último, que era una personalidad típicamente “romántica”, y que el problema de la mujer, es decir, la discrepancia entre lo que los hombres esperaban de las mujeres “en general” y lo que éstas podían dar o querían a su vez, ya estaba establecido por las condiciones de la época y representaba una brecha que virtualmente no podía cerrarse [...]» (p. XVIII).

Las estrategias de Rahel para enfrentar el destino de su judaísmo eran característicamente femeninas: asimilación y aceptación mediante relaciones amorosas, cortejamientos y, por último, matrimonio con hombres cristianos. También puede ser importante resaltar que el hombre judío que se casaba con una mujer cristiana y tenía hijos con ella no podía considerar que sus hijos fueran judíos, en tanto que en la actualidad, la ley judía reconoce que un hijo nacido de una mujer judía es judío. Este aspecto matrilineal de la herencia religiosa judía pudo haber facilitado a las mujeres judías de clase alta que retuvieran su relación con su identidad judía aunque se casaran con hombres cristianos para tener mejor suerte en el mundo. La estrategia femenina de asimilación por medio del matrimonio es posible, desde luego, en un mundo asimétrico de géneros en el cual es el estatus público del esposo el que define a la mujer, y no al revés. La vida de Rahel Levin Varnhagen estuvo llena de historias de amores fracasados, promesas rotas y compromisos infructuosos. Al darse a sí misma al hombre correcto, Rahel confiaba en conseguir el «mundo» que le era negado como judía y como mujer.

Pero ¿«dónde» está el mundo, y «quién» lo compone? Es interesante que la definición más explícita de Arendt acerca de esta categoría proviene de un ensayo de 1960 sobre Lessing, en el que enfoca la *Nathan der Weise*. «Pero el mundo y la gente que lo habita —escribe Arendt—, no son los mismos. El mundo está entre la gente, y este estar entre es hoy en día objeto del mayor interés y la más evidente revuelta en casi todos los países del globo. Aun donde el mundo todavía está parcialmente en orden, o se mantiene parcialmente en orden, el reino público ha perdido el poder de iluminación que originalmente fue parte de su propia naturaleza [...] [El] retiro del mundo no necesita herir al individuo; [...] pero con

cada uno de esos retiros se da una pérdida casi demostrable para el mundo; lo que se pierde es el específico, y por lo general, irremplazable estar entre que debió haberse formado entre este individuo y sus congéneres». ¹⁰

El pasaje que he citado proviene de un discurso de Arendt en 1959, al recibir el Premio Lessing de la Paz de la ciudad de Hamburgo. Sus reflexiones casi melancólicas acerca de la pérdida del «mundo» como ese frágil «espacio de apariencias» que «mantiene unidos a los hombres» presentan un interesante contraste con el tema de la «no mundanidad» que domina al libro *Varnhagen*. Rahel y sus contemporáneos no pudieron crear un mundo, excepto en el breve intermedio de 1790 y 1806 cuando pudieron surgir unos cuantos judíos prusianos excepcionales al mundo de la sociedad cosmopolita, sólo para ser empujados de nuevo a la oscuridad con la violenta embestida del antisemitismo en Prusia tras la victoria de Napoleón. La fragilidad y casi ilusoria índole del mundo de los «salones» que judías como Rahel Varnhagen y Henriette Herz crearon por un breve instante en ese tiempo, permanece en agudo contraste con el destino de la gente «sin estado» y «sin mundo» que vendrían a ser los judíos en el siglo xx. Sin embargo, en el momento en el que Arendt imparte su discurso Lessing, está preocupada además por otro fenómeno: esta vez no es la pérdida de un mundo común a través de la violenta embestida de regímenes asesinos y políticas totalitarias lo que le preocupa, sino la desaparición de un mundo común de «lenguaje y acción» mediante los sistemas de valores privativos de las sociedades de consumo capitalistas y el creciente mundo fabricado de verdades políticas creadas por los medios de comunicación masiva. La «recuperación del mundo público» de la política bajo condiciones de modernidad es un tema central a todo lo largo de la filosofía política de Hannah Arendt. La historia personal de Rahel Varnhagen, de su círculo de amigos, el fracaso de su salón y la ingenuidad política de su generación de judíos son como la *utopía negativa* del concepto de Arendt sobre la comunidad política en sus trabajos posteriores.

Pero ahora que hemos recuperado un tema que une la historia de Rahel Varnhagen de Arendt con las preocupaciones más amplias de su filosofía política, es tiempo de preguntarse por qué mi estrategia de leer la obra de Arendt sesgadamente, desde los márgenes hacia el centro, ha contribuido a que entendamos su pensamiento político. Aunque las mujeres están presentes en los márgenes del pensamiento político de Arendt, moverlas al centro donde no son invisibles será una tarea hartamente dificultosa.

III

La cuestión sistemática sugerida por mi interpretación hasta aquí de la filosofía política de Arendt es la siguiente: la «recuperación del mundo público» mediante el lenguaje y la acción comunes es una desiderata principal de la teoría política de Arendt. En este proceso de «recuperación» ¿dónde están las mujeres?

¿Pueden las mujeres compartir y construir un «mundo» de la misma manera en que pueden los hombres, a partir de los supuestos sistemáticos de Arendt? ¿O están confinadas al reino privado del ámbito doméstico como sugieren algunos pasajes de *The human condition*, que cité antes? Si las mujeres ya no están en el «reino privado» ¿qué sucede con el público? ¿O cómo la presencia de las mujeres modifica los límites entre lo público y lo privado? Aquí sólo puedo sugerir que estas interrogantes abren un diálogo entre la teoría feminista contemporánea y el pensamiento de Hannah Arendt: las feministas escudriñan la obra de Arendt para encontrar la «especificidad del género» de sus argumentos, a la vez que la critican por su «ceguera de género» en sus categorías. Al mismo tiempo, el proyecto de Arendt de recuperar el mundo público de la política a través del lenguaje y la acción comunes, según algunas feministas, incluyéndome, es la base de una teoría normativa de acción y fuerza política. Permítanme ilustrar esta doble maniobra hermenéutica de rechazar y apropiarse de Arendt respecto a la categoría de «reino público», que es una de las maneras de compartir un mundo que Arendt tanto apreciaba y cuya desaparición tanto lamentó.

Sin duda, Hannah Arendt es la pensadora política nodal de este siglo, cuya obra nos ha recordado con gran intensidad los «tesoros perdidos» de nuestra tradición de pensamiento político, y específicamente de la «pérdida» del espacio público, del *der öffentliche Raum*, bajo las condiciones de modernidad.¹¹ La principal obra teórica de Arendt, *The human condition*, es por lo general tratada, y no sin justificación, como una obra política antimodernista. Por «el surgimiento de lo social» en esta obra, Arendt quiere decir, por un lado, la diferenciación institucional de las sociedades modernas en un reino político mucho más estrecho y, por el otro, el mercado económico y la familia. Como resultado de estas transformaciones, los procesos económicos que aquí se han confinado al «reino penumbroso del ámbito doméstico» se emancipan y se vuelven asunto público. Los mismos procesos históricos que produjeron al estado constitucional moderno también dan lugar a una «sociedad», cuyo reino de interacción social se interpone por una parte, entre el «ámbito doméstico» y, el estado político en la otra.¹² Arendt ve en este proceso la obstrucción de lo político por lo «social» y la transformación del espacio público de la política en un pseudoespacio de interacción en el que los individuos dejan de «actuar» y «meramente se comportan» como productores económicos, consumidores y habitantes urbanos.

Pero si uno ubica el concepto de «espacio público» de Arendt en el contexto de su teoría del totalitarismo, el término adquiere un enfoque diferente de aquel que predomina en *The human condition*. En tanto que en esta obra, la *polis* griega y el espacio político que representa son el pasado utópico contra el que Arendt juzga al burgués moderno y a la sociedad consumista, en *The origins of totalitarianism*, el énfasis es muy diferente. Esta figura topográfica es sugerida al final de *The origins of totalitarianism* para comparar las diversas formas de las reglas políticas. Se considera que el gobierno constitucional se mueve dentro

de un espacio donde la ley es como las cercas levantadas entre los edificios y uno se orienta en un territorio conocido. La tiranía es como un desierto; bajo condiciones de tiranía, uno se mueve en un vasto espacio abierto y desconocido, donde a veces la voluntad del tirano cae sobre uno como la tormenta de arena que sorprende al viajero del desierto. El totalitarismo no tiene topología espacial: es como una barra de hierro, que comprime cada vez más a la gente hasta que se vuelve una sola persona.¹³

El contraste entre estos modelos de espacio público puede ser captado a través de términos como «agonista» *versus* «asociativo». Las implicaciones de estos modelos de la vida pública para las mujeres también serán más claras, si distinguimos estos dos modelos. Según la óptica «agonista», el reino público representa ese espacio de apariencia en que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia son revelados, desplegados, compartidos con los demás. Este es un espacio competitivo, en que uno compite por reconocimiento, prioridad y aclamación. El espacio agonista se basa en la competencia más que en la colaboración; individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás; es exclusivo porque presupone sólidos criterios de pertenencia y lealtad de sus participantes. La esfera pública «agonista» se ejemplifica mejor con toda la *polis* masculina y la griega, por la vida de los patricios en las ciudades-estado del Renacimiento y en los tiempos modernos por los *Männerbunden*, sea en clubes de caza, militares o en sociedades secretas. Pero hay un aspecto menos benigno para el espacio agonista, que hace que las feministas lo denuncien como articulador de las experiencias típicamente masculinas de muerte mediante la guerra y la dominación. En su perceptivo análisis, Nancy Hartsock, señala por ejemplo que «En el caso de un héroe-guerrero, entonces, cada uno de los aspectos de *eros* toma una forma negativa. Las relaciones con los demás toman la forma de la lucha por la victoria en una batalla, una lucha por la dominación que requiere del sometimiento del otro o incluso de su muerte [...]. El cuerpo y sus necesidades, aun la vida misma, son irrelevantes [...]. Por último, la creatividad y la generación, cuestiones que se centran en la vida, son reemplazadas por el héroe-guerrero mediante una fascinación por la muerte [...]». Uno de los aspectos curiosos de la aseveración de Arendt sobre el espacio agonista de la *polis* es que ella somete, e incluso «domestica» al héroe-guerrero homérico para producir al ciudadano deliberativo aristotélico. Ella escribe:

El pensamiento era secundario para el lenguaje, pero éste y la acción eran considerados como coetáneos y recíprocos, del mismo rango y de la misma clase; y en sus orígenes esto significó no sólo que la mayor parte de la acción política, en tanto permanece fuera de la esfera de la violencia, era negociada con palabras, pero más que encontrar las palabras correctas en el momento correcto, muy por aparte de la información o comunicación que puedan transmitir, estaba la acción. Sólo la violencia absoluta es muda [...].¹⁴

En su rechazo a la violencia como forma de actividad política, y al sustituir la locura del lenguaje por el valor en la guerra, que después de todo era la experiencia existencial del héroe-guerrero homérico, Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero-homérico en el «domador» y «más razonable» ciudadano deliberativo aristotélico.

Por el contrario, conforme al «punto de vista que yo denomino asociativo», dicho espacio público emerge siempre y en todo lugar, en palabras de Arendt, en que «los hombres actúan en concierto». Bajo este modelo, el espacio público es el espacio «donde puede aparecer la libertad».¹⁵ No es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional: un municipio o una plaza de ciudad donde la gente no «actúe en concierto», no es un espacio público en este sentido arendtiano. Un comedor privado en el que la gente se reúna a escuchar un *Samizdat* o en el cual se encuentren unos disidentes con unos extranjeros puede convertirse en espacio público; igual que un campo o bosque también pueden convertirse en un espacio público si son el objeto y el lugar de una «acción en concierto», de una demostración para detener la construcción de una autopista o de una base aérea militar, por ejemplo. Estos diversos lugares topográficos se convierten en espacios públicos en tanto se vuelven «sitios» de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje y la persuasión. Para Arendt misma, los ejemplos de recuperación de dichos espacios públicos bajo condiciones de modernidad estuvieron presentes no sólo en las revoluciones norteamericana y francesa, sino también en la resistencia francesa durante la segunda guerra mundial, en el levantamiento húngaro de 1956, y en los movimientos de los derechos civiles y antibélicos de fines de la década de 1960 en EE.UU.

Mientras que las mujeres encuentran un pequeño espacio para sí mismas en el modelo agonista del espacio público que Arendt delinea, el modelo asociativo está fenomenológicamente más cerca de la experiencia del levantamiento de la conciencia y la construcción de coaliciones en los movimientos femeninos contemporáneos. Son precisamente estos aspectos del pensamiento político de Arendt los que Ann M. Lane resalta en su intento por mostrar que la «fenomenología de la opresión y liberación» de Arendt, y su magnífico retrato de la psicología de la «paria» y de la «advenediza» siguen alumbrando las luchas de las mujeres. Instándonos a reenfocar nuestra atención sobre los primeros trabajos de Arendt, y en particular sobre su encuentro con el sionismo, Ann Lane escribe que «aun cuando ella no es feminista, la teoría política de Arendt comparte mucho con quienes lo son, como lo demuestra sin proponérselo Adrienne Rich [...]. Aun cuando se aparta de Arendt, Rich identifica los mismos temas para el feminismo que Arendt destacó para el sionismo: la calidad de vida como un excluido; la tradición implícita de la identidad para la paria que proporciona los recursos para recrear la colectividad; los experimentos sociales que son modelos para toda la comunidad».¹⁶

El modelo asociativo de la esfera pública resuena con las experiencias

políticas que han tenido las mujeres en su movimientos contemporáneos. También de manera conceptual, el modelo asociativo es más fructífero para pensar no sólo a través de las luchas de las mujeres sino de la experiencia de los movimientos sociales en la modernidad en general. Para los modernos, el espacio público es esencialmente poroso; ni su acceso ni su agenda de debates pueden ser predefinidos mediante criterios de homogeneidad moral y política. Con la entrada de cada nuevo grupo al espacio público de la política después de las revoluciones francesa y norteamericana, la influencia de lo público se extiende. La emancipación de los trabajadores hizo que las relaciones de propiedad se volvieran un tema público-político; la emancipación de las mujeres ha implicado que la familia y la así llamada esfera privada se conviertan en asunto político; el logro de los derechos de los no blancos y los no cristianos ha insertado las cuestiones culturales del yo colectivo y de las representaciones del otro en la agenda «pública». No es sólo el «tesoro perdido» de las revoluciones en que eventualmente todos pueden tomar parte, sino también cuando la libertad emerge de la acción en concierto, que puede no haber agenda para predefinir el tema de la conversación pública. La lucha por saber qué incluir en la agenda pública es en sí misma una lucha por la justicia y la libertad.

El modelo asociativo de la esfera pública, que está tan presente en la obra de Arendt como el modelo agonista, aunque menos analizado está abierto en ambos extremos: ni el quién de los participantes o el qué de la conversación pueden ser definidos, como lo fueron y lo son en el modelo agonista. Todos aquellos que están dispuestos a ejercer el valor público y tomar parte en la actividad recíproca de los iguales políticos son miembros de la esfera pública asociativa; todas las relaciones de poder asimétricas, y no sólo los asuntos estrechos de la «política» pueden ser temas de conversación. El modelo asociativo de la esfera pública es el legado que Arendt nos dejó, la modernista y la judía alemana que encontró la protección del gobierno constitucional y la igualdad política a partir de los estragos del antisemitismo europeo en los EE.UU. El modelo agonista del espacio público es el legado de Arendt, la estudiante de la filosofía alemana fenomenológica y existencialista, que siguió usando la memorable frase: «la tiranía de Grecia sobre Alemania». Estos legados y sus conceptos no siempre estuvieron en armonía, y la tensión entre ellos se filtra en toda su obra.

¿Y qué sucede con ese breve intermedio en la cima de la modernidad, cuando el Iluminismo, los ideales de la Revolución Francesa, el espíritu de las reformas prusianas y el romanticismo alemán se reunieron para hacer posible esa esfera pública efímera pero fascinante —de Rahel Varnhagen y su salón? Si procedemos a descentrar el pensamiento político de Arendt, si reemplazamos su fascinación por la *polis* por sus reflexiones más modernistas y favorables para la mujer sobre la esfera pública asociativa, entonces los «salones» deben considerarse como precursores transitorios pero fascinantes de determi-

nadas transgresiones de los límites entre lo público y lo privado. Arendt desarrolló parte de su filosofía política para rechazar dicha transgresión, pero como demócrata radical no pudo más que darle la bienvenida si resultaba de una acción política no auténtica, en una comunidad de «lenguaje y acción». Las siguientes observaciones de Deborah Hertz, cuyo fascinante estudio ha sido traducido al alemán como *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, establece que estos salones eran características formas femeninas de esfera pública y que en un breve lapso pudieron haber permitido que Rahel Varnhagen recuperara una parte del mundo público. Definitivamente, el implacable pesimismo de Arendt acerca de su importancia puede no separarse del trágico final de las esperanzas utópicas y optimistas que al principio habían prendido en las almas de muchos. Cito a Hertz:

Que el hogar fuera tanto un lugar público como uno privado obviamente fue una de las razones por las que los salones fueron organizados por mujeres. La síntesis de lo privado y lo público en los salones era evidente en la curiosa y olvidada forma en que los invitados llegaban a la puerta [...] Que las instituciones sociales como los salones pudieran haber aparecido en la Europa preindustrial, incluso de modo intermitente, llegó a ser muy raro. Era raro que los salones de dibujo privados hubieran sido lugares públicos, raro que en una época en que las mujeres eran excluidas de las instituciones educativas y cívicas, incluso las esposas de los hombres ricos y poderosos, se llevaran a cabo discusiones intelectuales entre los más sabios de sus ciudades. Era raro que los hombres y mujeres hubieran tenido intercambios intelectuales de importancia durante siglos cuando los dos sexos generalmente tenían poco que decirse y pocos lugares públicos dónde decirlo.¹⁷

Hoy, como una nueva generación de mujeres con nuevas experiencias políticas, hacemos de nuevo estas preguntas; pero es claro que en este proceso de cuestionamiento, la obra de Arendt seguirá siendo un reto, seguirá causando enojo y seguirá siendo fuente de inspiración.

NOTAS

1. Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973⁸, p. 73. Todas las referencias que se hagan en este artículo corresponden a esta edición.
2. Ref. Bourmow, pp. 30-31.
3. Según citado por Bourmow, p. 48.
4. Aquí me baso en la edición de 1974 de la traducción inglesa hecha por Richard y Clara Winston, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Nueva York / Londres, Harcourt, Brace y Jovanovich, ed. revisada, 1974.
5. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Briefwechsel*, Lotte Köhler y Hans Saner (eds.), Munich, Piper Verlag, 1985, p. 46.

6. *Ibid.*, p. 46
7. *Ibid.*, p. 48
8. Arendt, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 212.
9. *Ibid.*, p. 21.
10. Hannah Arendt, «On Humanity in Dark Times», en *Men in Dark Times*, Nueva York / Londres, Harcourt, Brace y Jovanovich, 1968, p. 4.
11. Esta sección reproduce partes de un artículo reciente; véase S. Benhabib, «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», *Social Research*, vol. 57, núm. 1 (primavera, 1990), pp. 167-196.
12. H. Arendt, *The human condition*, *op. cit.*, pp. 38-49.
13. *The origins of totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1951, cap. 13, p. 466.
14. Arendt, *The human condition*, *op. cit.*, p. 26.
15. «Preface», en *Between past and future*, Londres, Faber and Faber, 1961, p. 4.
16. Ann M. Lane, «The Feminism of Hannah Arendt», *Democracy* (verano, 1983), pp. 107 y 118; p. 112.
17. Debora Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven / Londres, Yale University Place, 1988, p. 18.