

**UNA LECTURA FEMINISTA DE LA TEORÍA DEL JUICIO ARENDTIANA.
NOTAS PARA PENSAR LOS FEMINISMOS EN AMÉRICA LATINA**

*A feminist reading of the theory of the arendtian judgment.
Notes to think feminisms in Latin america*

María Teresa Muñoz Sánchez¹

RESUMEN:

El objetivo general de este artículo es defender que Hannah Arendt nos ofrece un camino fructífero para pensar la acción política y la capacidad de juicio como herramientas para la superación del sistema patriarcal. A pesar de las tensiones existentes entre ciertos conceptos arendtianos y planteamientos feministas, la autora defiende que la apropiación que Arendt hizo de los juicios estéticos, pensados kantianamente para trasladarla a los juicios políticos es una herramienta de interpretación y de acción de indudable utilidad para los feminismos contemporáneos en América Latina.

Palabras clave: feminismo, Arendt, juicio, libertad política, mundo común

SUMMARY:

The general objective of this article is to defend that Hannah Arendt offers us a fruitful way to think about political action and the capacity for judgment as tools for overcoming the patriarchal system. Despite the tensions between certain Arendtian concepts and feminist approaches, the author defends that Arendt's appropriation of aesthetic judgments, thought Kantianly to transfer it to political trials, is a tool of interpretation and action of undoubted usefulness for contemporary feminisms in Latin America.

Keywords: feminism, Arendt, judgment, political freedom, common world

1 A MANERA DE INTRODUCCIÓN

¿Qué decimos de una persona cuando afirmamos que es feminista? ¿Qué cualidades, características o creencias le atribuimos? Definitivamente no se trata de su condición de mujer. Es claro que existen numerosas mujeres francamente antifeministas. Por otro lado, tampoco se trata de que denominemos a una filósofa, historiadora o politóloga feminista por los temas que trabaja, esto es, porque se ocupe en sus investigaciones de temas relacionados con las mujeres. Para añadir más dificultad al asunto, son muchos los debates contemporáneos acerca de quién es el sujeto del feminismo; es más, son muy actuales aquellas confrontaciones entre feministas que niegan la existencia de tal cosa como un sujeto del feminismo frente a aquellas que consideran su pertinencia como aglutinador político.² ¿De qué se trata entonces?

El feminismo puede ser considerado un movimiento político, social y cultural, así como un paradigma de pensamiento cuyo eje es la lucha por la liberación de la mujer de la opresión a la que está sometida por las estructuras patriarcales de organización de la vida. Así, una persona feminista es aquella que lucha por esta liberación, a través de la acción política o de la teoría. De acuerdo con esta

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
maytemunoz@filos.unam.mx

² Vid., BUTLER, Judith, "Contingent Foundations" en Judith Butler y Joan Scott (eds.) *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, pp. 3-21

caracterización, Arendt no sólo no fue una teórica del feminismo sino tampoco una mujer feminista y mucho menos una activista. Es sorprendente leer sus afirmaciones en la entrevista que le hiciera Günther Gaus en 1964:

«Siempre he sido del parecer de que hay determinadas ocupaciones que no son para las mujeres, que no les van, si puedo decirlo así. Cuando una mujer se pone a dar órdenes, la cosa no tiene buen aspecto: debiera intentar no llegar a tales posiciones si le importa seguir siendo femenina»³

Me gustaría pensar que nuestra filósofa hizo estas afirmaciones en tono irónico, pero no es así. Arendt no consideraba el problema de la dominación acotado al asunto del género. Es cierto que podemos encontrar algunos datos que muestran su conocimiento de la situación de sujeción de la mujer, por ejemplo, en la reseña titulada «Acerca de la emancipación de la mujer» (1933)⁴, pero no hay una teorización de mayor alcance. Como es conocido, ella estaba preocupada, en primera instancia, por comprender qué llevó a la humanidad a cometer las atrocidades vividas en la Segunda Guerra Mundial. Más que preocuparle el problema de la dominación le interesó el poder político entendido como la acción conjunta para la libertad.⁵

Si quisiéramos pensar la relación que pueda establecerse entre Arendt y el feminismo y más aún, el desarrollo del feminismo en América Latina, sería importante hacer una recuperación del pensamiento arendtiano desde una hermenéutica que tenga en cuenta el contexto histórico, político y social que vivió la pensadora judía.

Haré algunos comentarios breves para contextualizar la época en que Arendt desarrolló su pensamiento, esto es, de 1930 a 1975. Es importante señalar que su desembarco en EE. UU. en calidad de apátrida buscando un país donde exiliarse se produjo en un momento en que los movimientos feministas estaban en franca decadencia. Tras el impulso inicial que las sufragistas dieron a las reivindicaciones por los derechos de las mujeres durante los años 20 del siglo pasado, devino un periodo de declive. Sería hasta la publicación de *La mística de la feminidad* de Betty Freidan⁶ en 1963 que, en Estados Unidos de América, país donde escogió exiliarse Arendt, el movimiento feminista volvió a tomar impulso. Recordemos que Simone de Beauvoir había publicado *El segundo sexo*⁷ en 1949, pero

³ Entrevista recogida en *Ensayos de comprensión*: Hannah Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Caparrós, 2005, p. 18.

⁴ ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., pp. 87 y ss.

⁵ Cfr., ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 21998 [1958]; Cfr., ZERILLI, Linda M.C *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008

⁶ FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, Madrid, Júcar, 1974

⁷ DE BEAUVOIR, SIMONE, *El segundo sexo*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid, 2017

este texto no sería traducido para el público norteamericano hasta 1953. Por cierto, fue mal traducido y con grandes cortes y omisiones.⁸

Ahora bien, a partir de los años 60 y fundamentalmente en los años 70 los movimientos y los desarrollos feministas sufrieron una verdadera eclosión. Son también los años en que Arendt estaba desarrollando sus obras más conocidas y aquellas que le dieron presencia en el mundo académico e intelectual: *Los Orígenes del totalitarismo*⁹ y *La condición Humana*¹⁰. Son también los años en que se dedicó con suma energía a enfrentar la polémica que suscitaron los reportajes que en cinco entregas había ido enviando al *The New Yorker* tras asistir al juicio contra el teniente coronel de las S.S., Adolf Eichmann. Hacia los años setenta, buena parte de su activismo político estuvo dedicado a compartir con los intelectuales, su oposición a la guerra en Vietnam. Por parte del feminismo se venía elaborando un discurso teórico muy potente con la influencia de Simone de Beauvoir. Tal es el caso de Katte Millet¹¹ y Shulamith Firestone¹².

El 18 de diciembre de 1972, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) nombró a 1975 Año Internacional de la Mujer y coincidiendo con ello se realizó en la Ciudad de México la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer. Así, es interesante notar que el año de 1975, el mismo en que moriría Arendt, fue el declarado por Naciones Unidas el año de la mujer. Sería a partir de entonces que comenzaría un reconocimiento y una visibilización institucional de los problemas de las mujeres. Reconocimiento que, como sabemos, ha resultado a todas luces insuficiente.

En los años previos a su fallecimiento, Arendt criticaba al movimiento feminista de los 70 porque tenía un discurso psicologista y aislacionista, en vez de centrarse en lo político y establecer alianzas con el resto de los sectores oprimidos. Consideraba que el acento habría que ponerlo en las discriminaciones legales y políticas, las cuales una vez abolidas, generarían necesariamente la igualdad. En este sentido, su postura no se distancia de la de otras mujeres comprometidas con los partidos de izquierdas que supeditaban la lucha feminista a las luchas de clase.¹³

Hecho el contexto histórico y biográfico necesario, es importante ahora revisar cómo fue recuperado el pensamiento de Arendt por algunas feministas. En esta recuperación, no se pueden

⁸ SIMONS, Margaret A. "The silencing of Simone de Beauvoir guess what's missing from the second sex" Women's Studies International Forum Volume 6, Issue 5, 1983, Pages 559-564 [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(83\)90081-X](https://doi.org/10.1016/0277-5395(83)90081-X)

⁹ ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Javanovich, 1951

¹⁰ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

¹¹ MILLET, Katte, *La política sexual*, Madrid, Cátedra (col. Feminismos), 1995 [1970]

¹² FIRESTONE, Shulamith, *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairos, 1976 [1973]

¹³ Vid, VILLAREAL MÉNDEZ, Norma, "Acercamiento a Hannah Arendt desde la teoría feminista del Género", en https://core.ac.uk/display/77269673?utm_source=pdf&utm_medium=banner&utm_campaign=pdf-decoration-v1

minimizar, como ha señalado muy bien María José Guerra Palmero¹⁴ los tres temas que fueron motivo de tensión entre Arendt y las feministas de los años 70 y 80; a saber: la consideración de la labor como un proceso humano repetitivo, alienante y deshumanizador; la concepción de lo social como mera administración y, la distinción público-privado. Las feministas de aquellos años consideraron estos tres ejes como abismos insalvables en la obra arendtiana. En el caso de la labor, las feministas consideraron que nuestra filósofa no vio su radical importancia para el desarrollo de la vida humana y, en particular, para la vida de las mujeres; en el caso de lo social, la filósofa judía habría ignorado el valor de los derechos sociales y políticos negociados en el ámbito de lo social;¹⁵ por último, en el caso de la distinción público-privado no tenemos más que recordar el tan mencionado *dictum* feminista de los setenta: lo personal es político.¹⁶ Así, Arendt llegó a ser considerada antifeminista. Sería posteriormente, ya en los años 90 del pasado siglo cuando autoras como Seyla Benhabib defendieran un “movimiento del margen hacia el centro”¹⁷, es decir, un análisis de aquellas obras que se han considerado marginales según el canon arendtiano, para recuperar a la filósofa desde el feminismo. Por otro lado, el concepto de natalidad y su vínculo con la acción en el espacio público como gestadores de una noción de identidad narrativa recuperado por Julia Kristeva¹⁸ y el nexo entre juicio político y libertad desarrollado por Linda Zerilli¹⁹ fueron los ejes de recuperación del pensamiento arendtiano para el feminismo al inicio del siglo XXI.²⁰ Además de las autoras ya aludidas, no podemos dejar de mencionar las lecturas de Adriana Cavarero²¹, Judith Butler²² y François Collin²³. En Iberoamérica debo mencionar, y estoy

¹⁴ GUERRA PALMERO, María José, “Arendt y los feminismos contemporáneos,” *Daimon*, Revista internacional de Filosofía, Suplemento 4, 2011, 203-212

¹⁵ Cfr. PITKIN, Hanna Fenichel, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998. Véase, especialmente cap 8 Abstraction, Authority and Gender.

¹⁶ PITKIN, Hanna Fenichel, «Justice: On Relating Private and Public», *Political Theory*, nº 9 (1981), p. 338.

¹⁷ BENHABIB, S., La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt, *RIFP/2*, (1993) p. 23.

¹⁸ KRISTEVA, Julia, *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras*. México, Paidós, 2000

¹⁹ ZERILLI, Linda G., *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

²⁰ En los países de América Latina, el movimiento feminista se inició en los primeros años del siglo XX. En muchos casos por influencias de mujeres españolas y la presión de la Comisión Interamericana de Mujeres. En la Conferencia Interamericana que se reunió en Cuba en 1928 una Comisión de Mujeres del Partido Nacional de feministas de Cuba, convenció a los delegados para que se creara el Comité Interamericano de Mujeres CIM para impulsar los derechos políticos de las mujeres en la región. Con todo, es importante mencionar, a título de ejemplo, el “escándalo” que supuso en Chile que Michelle Bachelet se alzara como máxima gobernante. O, más recientemente, que una mujer negra, Francia Márquez, sea propuesta a la vicepresidencia de Colombia.

²¹ Son muy interesantes los paralelismos que podemos encontrar entre el pensamiento de Arendt y el de Cavarero. Por ejemplo, con respecto a la relación entre política y violencia, Adriana Cavarero y Arendt señalan que la violencia puede ser usada como estrategia de sometimiento, con una finalidad intimidatoria, según la lógica instrumental de medios y fines; pero hay otro uso en el cual el terror es el único contenido. En este último caso, se trata de una violencia que ha perdido su finalidad y su cualidad de estrategia. En ese sentido, es una violencia “inútil e inexplicable” que busca la dominación total. Esta idea puede encontrarse también en Arendt (ARENDDT, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 632- 633) y Cavarero, Adriana, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, México, Anthropos/UAM-I, 2009.

segura de que no haré justicia a todas las filósofas que han trabajado este tema, Fina Birulés²⁴, Cristina Sánchez²⁵, Luisa Posadas²⁶, Neus Campillo²⁷, Comesaña²⁸, Anabella di Pego²⁹, María Pía Lara³⁰, Dora Elvira García³¹.

Por razones no sólo de espacio sino también de competencia voy a centrarme en la reivindicación que puede hacerse del pensamiento arendtiano a través de la recuperación de su incipiente teoría del juicio político. No pretendo robarme el crédito de Linda Zerilli quien en su conocido trabajo *El feminismo y el abismo de la libertad*, dedicó su cuarto capítulo precisamente al vínculo entre juicio político y libertad. A partir de sus planteamientos, pretendo ir un poco más lejos, y mirando de reojo a Julia Kristeva,³² sostener que Arendt nos ofrece un camino para pensar la acción política y el juicio como herramientas ineludibles para la superación del sistema patriarcal.

Así, mi interés en este artículo, una vez enunciadas las tensiones entre el feminismo y la mirada arendtiana al acontecer, será precisamente recuperar estos hilos que han permitido a las feministas de finales del siglo XX y principios de XXI enriquecer el feminismo con las categorías teórico-políticas arendtianas. Considero, y así lo defenderé, que la apropiación que Arendt hizo de los juicios estéticos, pensados kantianamente, para trasladarla a los juicios políticos es una herramienta de interpretación y de acción de indudable utilidad para los feminismos contemporáneos en América Latina.

²² Es interesante el recurso a los conceptos de espacio de aparición y el *derecho a tener de derechos* de J. Butler en su libro, *Cuerpos aliados y lucha política Hacia una teoría performativa de la asamblea*, México, Paidós, 2017 [Tit org: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015]

²³ COLLIN, Françoise. *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona, Icaria, 2006 y también, COLLIN, Françoise (2006), "Libertad / responsabilidad. O de cuando el ser es tiempo", *Lectora*, 12: 45-51.

²⁴ BIRULÉS, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, Barcelona*, Herder, 2007.

²⁵ Cristina SÁNCHEZ ha hecho una inmensa labor de difusión del pensamiento arendtiano no sólo en España sino en todo Latinoamérica. Es importante mencionar su libro: *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003) además de la compilación, MAQUIEIRA Virginia y BELTRAN, Elena, (eds) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001.

²⁶ POSADA KUBISSA, Luisa "El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt" *Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época - Vol. 13* (2018): 383-397.

²⁷ CAMPILLO, Neus, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013.

²⁸ COMESAÑA S., Gloria M., "Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*", (2001), 18: 125-142

²⁹ DI PEGO, Anabella, "Hacia una crítica del patriarcado desde Hannah Arendt" <https://www.youtube.com/watch?v=x9oS5bv8qag>

³⁰ LARA, M. "El feminismo como modelo ilocucionario". *Debate Feminista*, 15. (1997, abril 1). <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1997.15.390>

³¹ GARCÍA, Dora Elvira, *Del poder político al amor al mundo*. México, Porrúa/ITESM, 2005 y GARCÍA, D. E. Respecto a la recepción del pensamiento de Hannah Arendt en México. *Hannah.Arendt.Net*, (2013). 7(1). <https://doi.org/10.57773/hanet.v7i1.303>

³² Julia Kristeva en la trilogía *El genio femenino. La vida, la locura y las palabras*, cuando interpreta la vida de Arendt como una muestra del sentido feminista de autonomía que Arendt proyecta. Kristeva sostiene la propuesta arendtiana de recuperación de la palabra como forma de acción política posibilita nuevos procesos y acompaña a un nuevo modo de entender no sólo la política sino la vida.

Ahora bien, se me podrá decir que los Feminismos desde el Sur Global tienen una genealogía muy específica que cuestiona muchos de los conceptos articulados desde el feminismo de Norte.³³ En efecto, podríamos colocar las luchas teóricas y prácticas de las feministas descoloniales en un horizonte común pese a sus diferencias. Los feminismos hechos desde América Latina no buscan mejorar el sistema existente sino pelear contra todas las formas de opresión: justicia para las mujeres significa justicia para todas y todos. Para ello, desde el Abya Yala se pone especial énfasis en que hay una forma de opresión que tiene características muy específicas: el colonialismo. Y el colonialismo no se acabó con la descolonización. Las estructuras de dominio y explotación de la colonia perviven actualmente en distintas formas de racismo, en la existencia vidas desechables, la normalización del sufrimiento y de la pobreza y la exclusión de aquellos y aquellas no blancxs. Y es desde esta categoría que se ha vuelto la mirada a las tradicionales categorías de los feminismos del Norte Global³⁴ para analizar desde el Sur las diferentes formas de opresión y dar la lucha por su erradicación.

Ahora bien, la colonialidad tiene que ver con una imposición de lo que sea el conocimiento,³⁵ por un lado, y la acción y el poder³⁶, por el otro. Y en este punto, creo que se puede abrir un espacio de encuentro con la lectura que presento a continuación de la propuesta arendtiana. Desde luego, no estoy partiendo aquí de una genealogía ortodoxa de los feminismos descoloniales. La mirada que tengo puesta en los llamados feminismos desde el Sur Global es mucho más amplia: se abre a las reflexiones críticas que a partir de los años ochenta hicieron las pensadoras feministas poscoloniales y también a los que emergieron de los estudios críticos sobre modernidad y colonialidad.

2. UNA REIVINDICACIÓN DE LA TEORÍA ARENDTIANA DEL JUICIO PARA EL FEMINISMO

En las páginas siguientes voy a defender que la facultad de juicio, tal como fue esbozada por Hannah Arendt a partir de la *Crítica del Juicio* kantiana, podría facilitar una descripción del feminismo como un paradigma de acción y de comprensión que nos abre a la constitución de nuevos mundos posibles, mundos en los que las identidades diversas tengan cabida, y en este sentido, es una senda abierta para pensar distintos conflictos que están enfrentando en este momento las teorías feministas y

³³ CURIEL, OCHY, “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, en *Género con clase*, mayo, 2012

³⁴ MARÍA LUGONES, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Revista internacional de Filosofía Política*, núm. 25, 2005, pp. 61-76.

³⁵ MENDOZA, BRENLY, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, GLEFAS, Buenos Aires (Argentina), 2010. LANDER, EDGARDO (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*

³⁶ QUIJANO, Anibal, “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 93-126.

muy en particular las reivindicaciones hechas desde el Sur Global.³⁷ De manera que argumentaré a favor de la tesis de que la forma en que Arendt recupera el juicio reflexionante kantiano para pensar la política es una herramienta fundamental para las teorías críticas feministas, en general, y para los feminismos hechos desde Abya Yala, en particular. Será necesario, de manera breve, esbozar las claves de la concepción arendtiana del juicio para, desde ella, volver la mirada a ciertas categorías de los feminismos.

2.1 La teoría del juicio arendtiana

El Juicio o la facultad de Discernimiento es, en términos kantianos, la facultad que subsume lo particular en lo universal. Así, por ejemplo, decimos, “Luisa, mi vecina, es una mujer”. Estamos subsumiendo un particular bajo el concepto general de mujer. Como resultado del ejercicio de dicha facultad, Kant distingue entre el juicio determinante y el reflexionante. En el primero, la regla universal que nos permite subsumir el particular está dada. En el segundo, sólo lo particular está dado y lo que se busca es la regla o el principio. (KU, Introduction, § IV) El reflexionante es un juicio singular y en él los conceptos involucrados no determinan el objeto del juicio. Por ejemplo, “Esta rosa es bella”. El juicio determinante subsume los particulares en los principios universales que da el entendimiento (KU Introduction, § IV). Es en el juicio estético en el que Arendt encuentra un modelo para el juicio político, y esto se debe que en este tipo de juicios se discierne sobre lo particular. Arendt encuentra en la tercera Crítica de Kant el abrevadero para su propuesta.

La Crítica del juicio es –nos dice– el único de los grandes escritos de Kant en el que su punto de partida es el mundo y los sentidos y capacidades que hacen posible a los hombres (en plural) encontrar su lugar como habitantes de éste. Quizás ésta no es todavía una filosofía política, pero ciertamente es su condición *sine qua non*.³⁸

El rasgo fundamental de este modelo es que no opera conceptualmente, la facultad kantiana de juzgar estéticamente es una facultad particular de juzgar los objetos según una regla, pero no según conceptos.³⁹ Podría pensarse que este modo de juzgar no puede trascender las particularidades de lo juzgado ni la subjetividad del que juzga. Sin embargo, Arendt recuperó la noción kantiana de imaginación [*Einbildungskraft*], para explicar cómo en los juicios reflexionantes es posible rebasar las

³⁷ Estoy pensando aquí, no sólo en los feminismos descoloniales sino también en los poscoloniales. Vid. SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf Y también, MOHANTY, CHANDRA TALPADE, “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial” en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid, 2008.

³⁸ ARENDT Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (Ronald Beiner ed. and interpretative essay) Chicago, Chicago University Press, 1982, p. 141-142.

³⁹ En palabras de Kant: “Se podría incluso definir el gusto por la facultad de enjuiciar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento a propósito de una representación dada y sin mediación de concepto” (KU, § 40: 158).

condiciones privadas. La imaginación permite que el individuo sea capaz de ir más allá de sí mismo, de salirse de las condiciones privadas del juicio y ser imparcial frente al objeto o acontecimiento particular, tomando en cuenta los juicios de los demás interlocutores. Esto es posible porque, gracias a la imaginación, aquel o aquella que juzga puede ponerse en el lugar de otro o de la otra. Por ello, la imaginación es constitutiva del juicio reflexionante. En los juicios determinantes contamos con una regla o concepto universal en el que subsumimos los eventos u objetos particulares al juzgar; en los juicios reflexionantes, partimos del acontecimiento o evento singular y carecemos de dicha regla o concepto. Sin embargo, y esto es lo que recoge Arendt de los juicios de gusto, los juicios estéticos y los políticos no son meras opiniones subjetivas sin mayor validez. Según el planteamiento arendtiano, la validez de los juicios reflexionantes políticos depende de la posibilidad de pensar poniéndose en el lugar del otro o de la otra. A esto le denomina un pensar representativo. De modo que un primer aspecto del juicio político que debemos tener presente es su carácter esencialmente representativo: “me formo una opinión tras considerar un determinado tema desde distintos puntos de vista, —nos dice Arendt en su ensayo “Verdad y Política”— recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento”⁴⁰.

Junto con la imaginación y pensar representativo, es interesante la recuperación que hace Arendt de la noción de *sensus communis* para pensar el juicio estético kantiano como un modelo para el juicio político y para resolver la objetividad de los juicios en las cuestiones políticas. Cada una de nosotras disponemos de un sentido comunitario (*sensus communis*) que nos habilita para integrarnos en la comunidad y del que depende la comunicación intersubjetiva. De ello depende a su vez la posibilidad de que un juicio particular adquiera validez general. Al igual que el juicio estético, el juicio político no puede ejercerse en solitario, requiere de la comunicabilidad, de la publicidad, así como del acuerdo y el reconocimiento general. Esta facultad se desarrolla necesariamente dentro de un espacio público y crítico, en el que la persona que juzga delibera con los demás participantes de la comunidad política. A pesar de las diferencias de juicio, precisamente gracias a la imaginación, por la capacidad de ponernos en el lugar del otro y por este sentido comunitario, nos reconocemos como miembros de una comunidad. Así, la razón por la cual, de acuerdo con Arendt, el juicio reflexionante es un modelo apropiado para el juicio político es que este tipo de juicios permiten pensar la singularidad, permiten pensar a los seres humanos como seres diversos y en plural. No hay un mundo único y en abstracto, hay mundo compartido en plural y común; y es ahí donde el *sensus communis*, ese sexto sentido que nos permite encontrar nuestro lugar en el mundo, se vuelve una idea fundamental para pensar la política. Este sentido comunitario hace explícita la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y

⁴⁰ARENDT, Hannah, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro, Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 254.

reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. El juicio político no puede ejercerse en solitario, depende y genera comunicabilidad. Se trata, pues, del tipo de discernimiento que implica adoptar el punto de vista de los demás y se caracteriza por su comunicabilidad. Más aún, para Arendt, es precisamente la inquietud de formar lazos en común lo que define al mundo, pues no hay mundo en solitario; sólo hay mundo cuando hay pluralidad de participantes que comunican sus juicios.

2.2 De la pertinencia de la teoría arendtiana del juicio para el feminismo

Ahora bien, ¿en qué sentido esta teoría del juicio político, muy rápidamente esbozada, podría ser una herramienta valiosa para los feminismos? En la introducción decíamos que el feminismo puede caracterizarse como un paradigma de conocimiento y acción que tiene como eje la liberación de las mujeres del yugo de la estructura patriarcal. Así, son dos los ejes en los que la teoría del juicio puede resultar fundamental para los feminismos; a saber: en el eje epistémico y en el práctico. Veamos:

2.2.1. El feminismo como un paradigma de conocimiento

“La comunidad feminista se construye por sus prácticas, por su decir y su actuar, conjuntamente, y se desenvuelve siempre en el terreno de lo opinable, de lo contingente.”

(María José Guerra Palmero)

En tanto paradigma de conocimiento, el feminismo se beneficiaría de la teoría del juicio arendtiana al modificar los criterios de validez de los juicios planteados por las teorías críticas feministas.

Si aceptamos la lectura arendtiana de los juicios reflexionantes, concederemos que por medio del *sensus communis* es posible dotar de cierto tipo de validez a los juicios políticos y pretender su generalidad (a pesar de tratar con los particulares y de ser emitidos por un agente). Recordemos que el juicio político es facultad de pensar lo particular sin la mediación de un concepto. En efecto, el desarrollo de una teoría crítica feminista descolonial que no estuviera marcada por un concepto de racionalidad colonial no será posible a menos que reconozcamos que no hay reglas universales, ideas preconcebidas, para hacer juicios sobre cuestiones de interés común, sobre las cuestiones que atañen a los movimientos feministas. El ejercicio del juicio reflexivo no es el ejercicio de una técnica, no es la aplicación de una regla; tal sería el caso del juicio determinante. Sólo contamos con la práctica de juzgar, esto es de discernir, a partir del mundo común, ejerciendo la capacidad de pensar ampliado y el *sensus communis*. Con la práctica del juicio reflexivo, la expresión de las diferencias de valor puede ser vista, con Arendt, no como algo a ser administrado por una idea de la razón en nombre de la tolerancia y la estabilidad social, sino como susceptible de convertirse en parte del mundo común, es más, como aquel rasgo constitutivo del mundo construido, edificado desde la pluralidad y la diferencia.

Esta apuesta arendtiana me parece que daría un giro a la posición desde la cual las feministas nos asumimos al hacer teoría: no debemos olvidar que las perspectivas plurales en incluso enfrentadas son el alma misma del mundo que construimos entre todxs. Las propuestas divergentes se convierten en una amenaza para la construcción de un mundo en común cuando ya no se expresan en el ámbito público, cuando no son concebidas como apertura a nuevas conceptualizaciones y con ello a nuevos modos de habitar el mundo comúnmente compartido. La validez de los valores expresados como juicios en las teorías críticas feministas no depende de su redención por alguna agencia objetiva o por el discurso de la razón pública, sino por los juicios reflexivos de lxs miembrxs de las comunidades en la práctica política, en la acción conjunta. Lo que buscamos desde las diferentes teorías feministas es preservar una esfera pública donde se respeten la diferencias y al mismo tiempo se sostenga la igualdad en pluralidad. Siendo así, es imprescindible apelar al ejercicio del juicio reflexionante tal como Arendt lo dejó esbozado⁴¹. El objetivo epistémico de los distintos feminismos no es, o al menos no debería ser, alcanzar validez objetiva atendiendo a los estándares propios de la búsqueda de la verdad, sino abrir la posibilidad de nuevos mundos gracias al tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes. Se trata de reivindicar la palabra y el discurso como forma de acción política. Y, para el caso, la política se concibe de manera muy distinta de aquella concepción que proclama el compromiso entre intereses como fórmula de cohesión social cuya formulación es exterior a la acción política misma. Fundado en tal compromiso parece débil el lazo entre los seres humanos debido a que el individuo sólo conoce la búsqueda del propio interés y rechaza toda interferencia, toda obligación que pueda trabar su libertad. Desde dichos planteamientos resulta difícil generar el *sensus communis* y el pensar ampliado imprescindibles para el ejercicio del juicio reflexionante.

En cambio, desde la perspectiva que sostengo a partir de los planteamientos arendtianos, hay mucho que decir en torno al concepto de juicio político como una herramienta fundamental para las teorías críticas feministas. Para reclamar como propia dicha herramienta tendría que entenderse como una forma de hacer señalamientos, demandas y reclamaciones que generan acuerdos, (así sean inestables), sobre cuestiones de interés común mediante la ampliación de nuestro sentido de lo que cuenta como una cuestión común. En el proceso de hablar y actuar unxs con otrxs se constituye una trama de relaciones humanas que no deja resultados tangibles, sólo referencias inscriptas en un medio históricamente preexistente que, sin embargo, se reconstruye permanentemente.⁴² Desde esta trama de relaciones es que podemos constituir nuestro mundo compartido.

⁴¹ Desde el punto de vista de la filosofía y teoría política se postula que la única vía válida para resolver conflictos entre normas, valores y principios está en el *uso público de la razón* (Kant), la *razón pública* (Rawls), o el *discurso y deliberación pública* (Habermas), aquí estoy defendiendo el ejercicio de la capacidad de juicio en el sentido arendtiano esbozado arriba.

⁴² ARENDT, Hannah. *La condición humana*, pp. 206-207

Se me podría objetar que juzgar y hablar políticamente fuera de los límites establecidos por la razón pública es siempre un riesgo inquietante (puede dar entrada a fascismos y fanatismos, por ejemplo) y, por ello, es preciso sostener principios políticos básicos. A esta objeción, se puede responder que, de igual manera, dicho riesgo puede constituir algo nuevo: dominios inesperados y temas de debate político democrático legítimo; altavoces imprevistos de juicios y reclamos, que, a su vez, generan, actualizan y dan vida a nuestro sentido del mundo común.

2.2.2 El feminismo como un paradigma para la acción

En tanto los feminismos son un paradigma para la acción, podemos recuperar la teoría del juicio arendtiana debido a que presupone un concepto de acción cuyo énfasis está puesto sobre una noción de identidad política que deflaciona el concepto mismo de identidad. Así, sería posible solventar los debates acerca del sujeto político del feminismo.

A lo largo de la historia del feminismo ha habido un eje de acción: el sujeto político de feminismo es la mujer. Sin embargo, a principios del siglo XX este postulado fue puesto en crisis por las feministas estructuralistas que cuestionaron el supuesto identitario. Desde la posición arendtiana la identidad propia de la persona es la que pone de manifiesto su condición de ciudadana, a saber: la capacidad de aparecer en el espacio público, actuando. La auténtica identidad no es un dato de nuestra historia natural, por el contrario, es un artificio. Arendt distingue entre el ser humano natural, un sujeto que está al margen del cuerpo político, y el ciudadano. En la esfera privada los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ésta no les diferencia, no les hace singulares. Sólo a través de la acción y el discurso en la esfera pública, el sujeto revela su singularidad. Mediante la acción, los ciudadanos devienen políticamente iguales al tiempo que singulares en tanto su identidad, - una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros -, se *muestra, se construye, aparece* en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. Mediante la acción y el discurso, los seres humanos muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.⁴³ La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros. Siguiendo a la tradición griega, Arendt concibe la acción y el lenguaje como las actividades constitutivas del núcleo de la política y deposita en ellas la dignidad que diferencia al ser humano de los animales. Todo individuo en el momento de su nacimiento dispone de una identidad “natural” pero ésta no es la que le hace propiamente humano. Será su aparición en el espacio público lo que dote al sujeto de identidad, una

⁴³ Cfr., ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 203

identidad como ciudadano o ciudadana. Así, la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad mediante sus acciones y discursos; presentarse ante los otros como un sujeto poseedor de una identidad propia, que debe ser reconocida.⁴⁴

Ahora bien, para Arendt la acción es ilimitada y no revelada al agente, debido a que los seres humanos actuamos en medio de una gran red de relaciones sociales y, por lo tanto, cada acción en el espacio público influye en muchos otros a través de esas relaciones de manera distinta.

Si atendemos a esta manera de concebir la identidad de lxs agentes en el espacio público, debemos modificar nuestro concepto de sujeto político. Este planteamiento es análogo al de la activista y feminista María Pía López, quien afirma:

Sabemos que cuando decimos mujeres estamos nombrando una construcción política que incluye lesbianas, travestis, trans. Mujeres es el nombre más rápido de nuestra aparición pública, pero al tiempo que lo usamos lo ponemos al borde del estallido, para que muestre todo lo que conlleva y encubre. Los feminismos trans nos enseñaron, desde la propia aparición pública de sus corporalidades, que todo cuerpo es construcción política y que, para hacernos cargo del nuestro, incluso cuando el género está asociado a un origen biológico, debemos deconstruirlo, saber que mujer no se nace, que somos producidas como tales pero también nos producimos cuando nos damos una voz y un discurso, cuando exigimos reconocimiento y respeto. No volvemos al corralito de una identidad de mujer como dada. No nos alcanza con eso⁴⁵.

En efecto, el sujeto político de los movimientos feministas desde una concepción arendtiana no puede sostenerse en una noción de mujer centrada en una identidad natural. En este sentido, Arendt nos invita a mover el foco desde la noción de sujeto político a la idea de mundo en común gestada desde la pluralidad. Lo que los feminismos deberían recuperar del pensamiento arendtiano es lo que considero su gran acierto; a saber, haber situado la acción política en medio de un entramado de relaciones humanas que permiten que la realización de la acción sea necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad.

(...) la pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un “quién” con una historia detrás, no como un “qué”. La pluralidad tiene que ver entonces, con la manera en que aparecemos ante un público, y esto supone, ante todo, la voluntad, la iniciativa de querer ser vistos y oídos por los demás.⁴⁶

⁴⁴ Cfr., ARENDT, Hannah, *La condición humana*, pp. 200 y ss

⁴⁵ María Pía López, *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates* (La Plata: Estructura Mental a las Estrellas, 2019), p. 82

⁴⁶ SÁNCHEZ, Cristina, “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, México, Año 10, núm. 22/23pp. 115-116. Para la cita p. 113.

En efecto, coincido con María José Guerra y con Antonio Campillo en que “[e]l énfasis arendtiano en la pluralidad y en el perspectivismo, que nos permite desde diferentes puntos de vista atender a la misma cosa y configurar el mundo en común, parece salvaguardarnos de la impronta monolítica de ciertas políticas de la identidad apelando a la presencia de la alteridad como elemento indispensable. La reversibilidad de perspectivas que exige el juicio, en consecuencia, nos vacuna frente a políticas identitarias excluyentes. Esta, nos parece, es una veta arendtiana a reivindicar”.⁴⁷

Además, Arendt se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana. Pero con la característica de que este mundo común se entiende preñado de pluralidad. “Esa pluralidad significa no sólo que los asuntos humanos están en un continuo flujo debido a la incesante irrupción de nuevos sujetos y nuevas iniciativas, (...), sino que esa pluralidad también se manifiesta en lo que Arendt denomina *la trama de las relaciones humanas e historias interpretadas*”.⁴⁸

Retomando lo que acabo de exponer, lo que pueden permitir - a los feminismos hechos tanto desde el Norte como desde el Sur Global - superar el estéril debate acerca de quién es el sujeto del feminismo son los conceptos de la identidad entendida en términos políticos, esto es, como identidad que se constituye en el espacio de aparición, por un lado, y, por otro lado, el concepto de pluralidad como un horizonte, como un logro que siempre debe preservarse. Esta superación tiene profundas repercusiones prácticas dado que la identidad entendida en términos arendtianos y la pluralidad son condiciones de posibilidad de la acción política. En concreto, la pluralidad humana es la condición de posibilidad del poder. La singularidad en la pluralidad de cada vida humana es clave en las elaboraciones arendtianas. Se me podrá objetar que Arendt, a diferencia de los feminismos descoloniales, no está interesada en el carácter corpóreo de la pluralidad humana, pero, es muy importante que haya hecho del discurso y la acción el fundamento de la singularidad. Para Arendt, son estas características las que diferencian la política de la violencia y la dominación. Dado que la violencia requiere acciones regladas y ocultas, contra la acción libre y la luz; para Arendt, el discurso y la acción revelan su carácter político cuando los hombres están “junto a” y no “contra” o “a favor de” otros. De esta manera, podemos enfatizar que la singularidad se gana en la exposición en el espacio de aparición. Así, las condiciones políticas de lo humano vienen dadas en un medio intangible, incierto y contingente. Resulta ineludible “admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre está presente. La comunidad política, la *polis*, representa un mundo imperfecto –frente al

⁴⁷ GUERRA, María José, art-cit. P. 209; CAMPILLO, N., «Comprensión y juicio», *Daimon, Revista de Filosofía*, n. 26, 2002, pp. 125-140.

⁴⁸ SÁNCHEZ, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio público*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 76.

mundo de las ideas- sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma”.⁴⁹ Así pues, la acción política feminista debe asumir el punto de partida ciertamente inestable que supone la pluralidad humana. Es crucial enfatizar la afirmación de la pluralidad como algo que sólo puede aparecer en público, en nuestro lugar compartido por todos y todas. La diferencia, la diversidad y la pluralidad no son condiciones privadas, ni tampoco son una privación, no se encuentran en lo oculto, no deben segregarse al espacio privado; todo lo contrario, se muestran en el espacio de aparición. Las diferencias son siempre variables y estos cambios son fundamentales para que los reclamos de grupos o individuos diversos no sean reprimidos y puedan obtener voz política adecuada.

Ahora bien, las variaciones de lo comúnmente aceptado que aparecen en el espacio público; no estaban ahí desde el inicio —podemos decir, no son originarias— y en muchos casos suponen rupturas con lo comúnmente aceptado. Los grupos, los colectivos, las personas ganan su voz política aceptando el riesgo de ser considerados irracionales u ofensivos o incluso, fuera de la ley. Simplemente no podemos saber lo que significará nuestras palabras — o si serán entendidas como irracionales, como locuras, como ofensas, como políticamente irrelevantes, o alguna combinación de las anteriores — antes del momento de su enunciación y recepción. Hemos de concebir el mundo común, el espacio público como un ámbito que hace posible que los seres humanos en singular o los grupos o colectivos se arriesguen a discrepar, disentir o exponer nuevas concepciones sin temor a ser considerados locos, irracionales o subversivos.

Es en este punto donde la imaginación de la que hablábamos al presentar la teoría del juicio arendtiana tiene un potencial liberador importante. No apelaré aquí a la imaginación que nos permite — robándole a Hannah Arendt la expresión— “ir de visita”⁵⁰ a otras perspectivas de mundo, sino a la imaginación creadora, productiva⁵¹. Se trata del ejercicio de la imaginación para producir nuevos sentidos, más allá de los que ya se encuentran en nuestro mundo compartido. La imaginación nos permite crear nuevos conceptos y con ellos, nuevas formas de habitar, edificar y constituir nuestro mundo común. En efecto, se trata de crear un nuevo sentido común, un nuevo *sensus communis* desde el cual sea posible un discernimiento flexible, abierto a nuevas posibilidades de juicio, a nuevos sentidos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sólo me resta concluir que si bien es cierto que Arendt no fue una mujer feminista, los apuntes que he esbozado son una muestra clara de que su propuesta de lectura del juicio reflexionante posee un enorme

⁴⁹ SÁNCHEZ, Cristina, Hannah Arendt, “Pensadora de la pluralidad”, *Intersticios*, Año 10/núms. 22-23, 2005, p. 103

⁵⁰ ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 84

⁵¹ ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 144

potencial emancipatorio.⁵² Un potencial que los feminismos contemporáneos hechos desde Abya Yala no pueden y no deben despreciar.

Los feminismos como paradigmas de conocimiento y de acción, en otras palabras como pensamiento político y como movimientos sociales, han venido haciendo importantes críticas al modelo de política hegemónica imperante. Desde los feminismos del Sur Global, más concretamente desde América Latina se ha puesto en crisis la democracia liberal, se han hecho duras críticas al capitalismo y sus prácticas de acumulación por desposesión, a la matriz colonial⁵³, a la heteronormatividad⁵⁴ y a todos los sistemas de organización social contruidos sobre la base de jerarquías.⁵⁵ En este proceso, los feminismos también dialogan con los conocimientos y propuestas políticas generados por otros movimientos sociales comprometidos con desmantelar la matriz de las múltiples opresiones.⁵⁶

Y es en este sentido en el que considero relevante prestar atención a la fuerza crítica del modelo del juicio arendtiano. Recordemos que, como vimos líneas arriba, el ejercicio del juicio no es una técnica, no es la aplicación de una regla, sino el discernimiento de lo correcto y lo incorrecto a partir del mundo común, ejerciendo la capacidad de pensar representativo y el *sensus communis*. Esta capacidad de pensar poniéndose en el lugar del otro, (de la otra), nos permitiría desde los feminismos, hacer un replanteamiento de la pregunta acerca de la opresión y de la injusticia. Así, en lugar de cuestionarnos, siguiendo el sendero trazado por la tradición del pensamiento político, ¿qué es la justicia?, el juicio reflexionante nos conduce a preguntarnos acerca de quiénes sufren. Este traslado de la pregunta no tiene que ver con un asunto de compasión, ni de emoción, tiene que ver con el anhelo central de los feminismos, a saber: el deseo de conceptualizar, en el plano epistémico, y acabar, en el plano de la acción, con aquellas estructuras patriarcales que han instituido la injusticia contra las mujeres una forma natural de estar en el mundo.

Por otro lado, es imprescindible señalar que los feminismos, los distintos movimientos feministas, han visibilizado la necesidad y el deseo de las mujeres de ser ciudadanas que constituyen el espacio público a través de la acción y de la palabra. La manera en que Arendt entiende la acción política, nos permite entender cómo los movimientos feministas han hecho de la confrontación dialógica una herramienta de lucha política. De manera que lejos de pensar las luchas políticas bajo el modelo de la racionalidad

⁵² AZMANOVA, Albená *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*, New York: Columbia University Press, 2012.

⁵³ OCHOA, Karina (coord), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*, Madrid, Akal, 2019.

⁵⁴ CURIEL, Ochy. "Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos." *Colombia: Universidad del Rosario. Disponible en http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf [28 de enero de 2015]* (2014).

⁵⁵ ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. 2016. «De Por Qué Es Necesario Un Feminismo Descolonial: Diferenciación, dominación Co-Constitutiva De La Modernidad Occidental Y El Fin De La política De Identidad». *Solar: Revista De Filosofía Iberoamericana* 12 (1):141-71.
<http://www.revistasolar.pe/index.php/solar/article/view/135>.

⁵⁶ SAGOT RODRÍGUEZ, Monserrat (coord.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2017.

instrumental, han entendido que la praxis política feminista no parte de modelos pre-establecidos, no tiene ninguna doctrina fundacional precisa. La revolución de los feminismos no tuvo ni tiene un marco teórico o ideológico que la guíe como las revoluciones modernas; es una revolución permanente que se nutre del actuar continuo, del debate siempre inconcluso. Esta revolución no podría entenderse sin poner el foco en una noción de acción política de raigambre arendtiana. Me refiero aquí a la idea mencionada arriba acerca de la acción política como práctica de edificación-de-mundo («world-building»). Se trata, dicho brevemente, de la acción política como práctica de articulación pública de aquellos asuntos que son de interés común. Desde esta concepción de la acción política, el poder resulta de las múltiples relaciones establecidas desde la pluralidad. Así, lo deseable en esta tarea emprendida de construcción de mundo es acentuar una noción de poder relacional y evitar la idea del poder entendido como dominación. De modo que será preciso poner atención en la idea del mundo en común como este espacio entre («inter-est»), en términos arendtianos, un espacio que une a quienes participan. Así, centradas más en construir un mundo en común que en la consolidación de un “sujeto colectivo”, un sujeto político, vanguardia del movimiento, podremos avanzar en el desarrollo de una acción política de autogestión, de autogobierno desde deliberación permanente para la toma de decisiones comunes; desde los aprendizajes colectivos; desde la cooperación y la solidaridad.⁵⁷

Esta manera de entender la acción política vendría a abonar a algunos de los aportes de las propuestas feministas descoloniales, en el sentido en que desde el Abya Ayala se han puesto a discusión los presupuestos individualistas y racionalistas de muchos de los feminismos del Norte. La recuperación de la idea de comunidad, la noción de un ser en común, la propuesta de un habitar con lxs otrxs el mundo se verían conceptualmente espejadas en la propuesta arendtiana que he enfatizado en este artículo. Al igual que las pensadoras y activistas descoloniales, Arendt se mostró siempre crítica de la modernidad, de la idea de progreso, de las falsas promesas de los Estados nacionales y la noción de ciudadanía que les acompaña,⁵⁸ y generó toda una red de conceptos que permiten mirar nuestra realidad social y política desde una perspectiva radicalmente crítica.

La concepción arendtiana de la acción política y del juicio nos permite entender este universo conceptual desde la idea del poder relacional compartido que emerge de la pluralidad; y con ello, nos abre a la construcción, a la edificación de nuevos mundos compartidos, nuevos espacios de aparición. Esta apertura es - qué duda cabe - una herramienta muy útil para los feminismos hechos desde el Sur Global, hechos desde América Latina.

Ciudad de México, 12 de junio 2022

⁵⁷ FEDERICI, Silvia, *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020, p. 149.

⁵⁸ MUÑOZ, María Teresa, “Ciudadanía, Estado-nación y derechos humanos. Una revisión crítica desde el pensamiento arendtiano” en Luis González Placencia (coordinador), *Los derechos humanos de los márgenes al centro. Discusiones sobre ciudadanía, política y derechos* Vol. 2, Ubijus/Universidad de Tlaxcala, 2020, pp. 61-90