

DIANA SARTORI

Nacimiento y nacer en la acción. A partir de Hannah Arendt.*

Introducción.**

Lo que diré sigue el itinerario en el pensamiento de Arendt que emprendí hace unos años en relación con la investigación de Diótima. Tanto mi aproximación como las etapas de mi discurso están marcadas por esta relación, por las preguntas y por las líneas de trabajo que nos han ocupado en relación estrecha con el debate del movimiento de mujeres.¹ Intentaré recorrerlas de nuevo procurando preservar el hilo de sentido que las guió. Mi conferencia se divide en dos partes, la primera dedicada al nacimiento y a lo que llamo «el orden del nacimiento»; la segunda trata de «nacer en la acción». Visto que el argumento es bastante complejo, diré en pocas palabras la tesis de fondo, que es que la entrada en la dimensión pública y política, el actuar político, no es en absoluto (como se dice a menudo) una especie de «segundo nacimiento» que trae al mundo al sujeto político como negación o alejamiento del primer nacimiento.

* Traducido del italiano por María-Milagros Rivera Garretas.

** Este texto mantiene la estructura de una conferencia pensada para comunicar oral y sintéticamente mi itinerario por el pensamiento de Arendt. La primera parte resume por encima algunos puntos de dos textos escritos para los libros de Diótima *Il cielo stellato dentro di noi* y *Oltre l'uguaglianza*. La segunda parte toma las conclusiones del artículo escrito para el libro de Diótima *La sapienza di partire da sé*, de próxima aparición.

Por el contrario, solo el mantenimiento del vínculo con el principio del nacimiento hace posible que la acción política se mantenga abierta, lugar de ejercicio de la libertad que se enraiza en la natalidad. O sea que el reconocimiento de nuestra condición de haber nacido es la condición para que nazca la política.

El orden del nacimiento

Cuando empecé a dedicarme a Arendt, el trabajo de Diótima se concentraba en lo que habíamos llamado «orden simbólico de la madre». En aquel tiempo, Muraro escribía su libro de ese título y Diótima le dedicaba su seminario anual.² Yo decidí concentrarme en el concepto de «orden» y en los significados de «orden de la madre»:³ mi idea guía era que la madre podría ser el principio inspirador de un orden no coactivo, un orden no contrapuesto con la libertad, como había pensado a menudo la tradición filosófica, sino un orden que acompaña a la libertad, o, más bien, propiamente es un «orden de la libertad».

Me pareció fecundo trabajar sobre algunas ideas de Arendt, especialmente sobre la centralidad del concepto de natalidad y sobre la autoridad (la autoridad estaba entonces, como hoy, en el centro del debate femenino).⁴ Es sabido que Arendt acusa a la historia de la filosofía de obsesión por la muerte y de olvido del primer rasgo de la condición humana, que es la natalidad. Es en la natalidad, en nuestro tener un inicio, donde se enraiza nuestra facultad de ser inicio y de iniciar, y esto custodia la posibilidad de que en el mundo pueda haber algo nuevo. La facultad de iniciar, que es la libertad, mantiene abierta la historia del mundo; el hecho de que nosotros mismos podamos ser nuevos inicios y que siempre haya recién llegados al mundo hace, además, posible e imprevisible la convivencia política. Lo que me interesaba era el nexo entre las categorías de natalidad y de pluralidad con su esfuerzo de pensar la política de modo que se sustrajera al paradigma mandato/obediencia que ha dominado la tradición. Como es sabido, este esfuerzo suyo reconceptualizó la

idea de poder, distinguiéndolo de violencia y dominio, y lo definió como «actuar concertadamente». En mi lectura, en cambio, intenté sacar a la superficie el valor que Arendt le reconocía a la idea de «autoridad», una idea que a ella le parecía que había desaparecido del mundo moderno, que la confunde con «cierta forma de poder o de violencia» cuando, en realidad, la autoridad se desvanece si hay fuerza o coerción. Remontándose a la *auctoritas* romana (muy distinta del poder y del gobierno), Arendt identifica los caracteres peculiares de la autoridad: ser una especie de consejo normativo basado en el reconocimiento, la presencia de la disparidad en la relación de autoridad, la trascendencia con respecto al poder, su función de gravedad que centra y equilibra, el hecho de que en la relación de autoridad se obedezca manteniendo la libertad de decisión. Pero, sobre todo, el hecho de que *auctoritas* deriva etimológicamente de *augere*, y significa incremento, capacidad de hacer crecer. Lo que se incrementa es el origen, el inicio, el principio, que para los romanos era el momento de la fundación, el nacimiento de la ciudad. En este sentido, autoridad significa estar en el espíritu del inicio, manteniendo vivo su principio e incrementándolo. Con el ocaso de la época de la autoridad romana y el afirmarse la política moderna, marcada por las ideas de soberanía y de gobierno, Arendt ve desaparecer la autoridad de la política, con excepción de los raros momentos revolucionarios en que se manifiesta la «capacidad de iniciar» que es la libertad enraizada en la condición humana de la natalidad. Son momentos raros y breves, experiencias como las de los consejos, en que se redescubre el «tesoro escondido» de la acción política auténtica, momentos que parecen capaces de recapturar la experiencia del nacimiento y de «conciliar igualdad y autoridad». Son todos ejemplos que la historia ha barrido, con la victoria de la política en su acepción de gobierno/obediencia, y que hacen temer que esa política que conciliaba orden y libertad en la relación no coercitiva de la autoridad no era más que una especie de «hada Morgana».⁵

Razonando en torno a estas reflexiones, amargas, de Arendt, y comparándolas con mi experiencia en la política de las mujeres, sentía que soy mucho más optimista. La política de Arendt, yo la

podía reconocer en la política que había practicado con las mujeres en la que, lejos de haber encontrado dominio, obediencia, gobierno y representación, había encontrado en cambio ecos de las palabras que ella más amaba: natalidad, pluralidad, capacidad de dar inicio, orden no coactivo, autoridad. De lo cual deducía que la capacidad de una política no limitada al ejercicio del poder, a la burocratización, a la sustitución de la eficiencia del hacer por el actuar, que conocía en mi experiencia en las prácticas políticas de las mujeres, estaba vinculada con la capacidad de «recapturar la experiencia de la natalidad» reactivando su principio. Y ello a través del reconocimiento de la condición humana fundamental del nacimiento, del venir de madre, donde coinciden principio e inicio, y que hay que saber reconocer y acrecentar para que se den a la vez libertad y orden.

Definí así el orden de la madre como «orden en que la madre es principio ordenador», en un doble sentido: porque en el reconocer nuestro inicio está nuestra facultad de iniciar y, por tanto, de ser libres, y porque en el reconocimiento de la madre como nuestro inicio se enraiza el reconocimiento del primer orden de nuestra condición, que nos hace ser libres pero no soberanos, autocreados u omnipotentes, sino condicionados por nuestro origen, que nos da a un tiempo orden y libertad.

Luego volví sobre estos temas arendtianos concentrándome en la cuestión de la diferencia entre autoridad y poder, recuperando algunos temas que habían quedado abiertos. No os aburriré rehaciendo la argumentación, pero querría resaltar algunos de sus puntos esenciales, que me llevaron a agregar a mi «cuerpo a cuerpo» con Arendt y la idea de un orden materno, un «cuerpo a cuerpo» con mi experiencia personal de un «orden materno».⁶

Me explico: decía que el móvil que me empujaba era el esfuerzo de aclarar conceptualmente la idea de un «orden» inspirado en un principio materno, un principio ordenador de naturaleza no coercitiva en el que pudieran no sólo convivir sino estar recíprocamente implicados el reconocimiento de la condición del origen, la relación de

autoridad y la libertad. Las ideas arendtianas de natalidad y autoridad me parecían útiles, limitadamente: al hablar de natalidad, Arendt no trata la cuestión del orden materno y, además, considera que la autoridad ha desaparecido. Mi idea era que estos límites y esta opinión se podían explicar y corregir con la conciencia del intento de cancelación de la autoridad materna en el orden simbólico del padre. No considerar este punto le llevaba, a mi parecer, a Arendt a minusvalorar la condición (considerada solo prepolítica) de nuestra experiencia de la autoridad de la madre, precisamente a causa de haber nacido, cuestión en cambio que yo había considerado capaz de dar auténtica cualidad política a la acción de las mujeres que se habían remitido a ella, reconociendo su permanencia vital. Precisamente el reconocer la autoridad materna y el orden de la madre me parecían ser el factor capaz de revitalizar el sentido de política que Arendt amaba, distante de la degeneración de la política en poder y también de la excepcionalidad de los momentos revolucionarios. Empezaba así a ver mejor la causa de algunas de las dificultades en que Arendt, junto en el fondo con la tradición, acababa por enredarse. Estas me parecía que estaban vinculadas con el significado que asume la libertad como emancipación y liberación de la autoridad en el mundo moderno. Aunque Arendt criticara la tradición que equiparaba libertad y soberanía, ella misma me parecía caer en la misma tradición, a causa de la aceptación implícita de una imagen del sujeto «autónomo» y «adulto» de matriz típicamente kantiana. Una matriz que ha llevado a la ecuación entre negación de la autoridad y libertad como independencia y autonomía. Todo el mundo conoce el texto kantiano *Respuesta a la pregunta «¿qué es ilustración?»*, donde la respuesta recita:

«La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servarte

de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.»⁷

Esta famosa fórmula, auténtica síntesis del Siglo de las Luces que seguimos viviendo en gran parte, influyó poderosamente la respuesta de Arendt a la pregunta *¿Qué es la autoridad?* y le hizo, en parte, tomar prestados los límites de las ecuaciones clásicas libertad/autonomía y autoridad/orden coercitivo, con las consecuencias correspondientes, que son, en primer lugar, la oposición individuo/comunidad y libertad/orden. A esta matriz, que ha sido llamada atomismo moral, individualismo posesivo, etc., hay que remontar la fuente de los típicos dilemas en que se ha encallado el pensamiento político, obligado a elegir entre las razones del individuo autónomo y el vínculo comunitario, como entre el formalismo abstracto y el asumir los fines del orden dado. Aquí está la raíz de esa degeneración de la política que la propia Arendt denunciaba, analizando lúcidamente su resultado totalitario. Y esta misma matriz, que moldea el sujeto como individuo autónomo, se enraiza no solo en el olvido de la natalidad y de la pluralidad como diagnosticaba Arendt, sino en la ecuación entre subjetividad y sujeto masculino con la negación de la diferencia sexual, y en la negación de la autoridad materna originaria. Eran estos los elementos que, en mi opinión, había que repensar para poder pensar un orden no coactivo inspirado en el principio materno y capaz de reevaluar la autoridad, aparte de pensar una política que escapase a la lógica mandato/obediencia. Para hacerlo, mi análisis se concentró en la confrontación entre la conocida fórmula del imperativo kantiano «actúa según esa máxima que, al mismo tiempo, puedes querer que se convierta en ley universal» y la fórmula que en mi experiencia se vinculaba con la autoridad materna: cuando me decía mi madre «actúa siempre como si yo pudiera estar presente». No me detendré en esta confrontación, sino que me limitaré a decir por qué me parecía importante. Mientras la fórmula de Kant (funcional a la constitución del sujeto que se reconoce tal a partir de la negación de la condición del nacimiento como primer orden y de la autoridad materna) interpreta el formalismo y la prioridad respecto al contenido como un ponerse ideal / abstractamente en copresencia de la universalidad de los seres humanos, iguales y

tendencialmente aislados, la fórmula de mi madre me delineaba, en cambio, un criterio que, declarándose como autoridad primera, seguía siendo formal (no indicando un contenido preciso de vida buena), pero estructuraba un test de juicio moral de naturaleza intrínsecamente relacional. Este no ordena un contenido, sino que da un criterio a un tiempo formal y relacional, no ordena nada, a no ser la relación misma de autoridad con la madre. No indica autonomía, sino la relación constitutiva del ejercicio de la libertad de juzgar y de actuar; se plantea como indicación de la condición que hace posible la libertad, el reconocimiento de la autoridad materna y de la relación originaria. Volviendo a Arendt, el reconocimiento del inicio y de la natalidad, y del vínculo con el inicio como principio, hace posible la capacidad de iniciar, es decir, libertad. Un orden abierto, pues, que no se cierra en el lleno del orden de un contenido para la acción, ni se vuelve orden coactivo de poder. El rechazo de la autoridad materna, tan típico de la tradición del pensamiento moral y político, acaba en exaltación de la independencia y de la autonomía del sujeto, y en la equiparación entre aceptación de la autoridad y «autoritarismo». Romper esta ecuación implica reencontrar a un tiempo la fuerza de una libertad que se enraiza en el principio de la natalidad, y la potencialidad de una relación de autoridad que puede «recapturar la experiencia de la natalidad».

Nacer en la acción

Y llego así a mis reflexiones más recientes en torno al actuar y en torno a cómo se puede conservar en la acción en el espacio de la política el carácter de apertura, de libertad como capacidad de iniciar. El tema de trabajo de Diótima era aquí el «partir de sí».⁸ De lo que he dicho queda claro que, para mí, el núcleo de lo que significa partir de sí es el reconocer la propia condición, o sea ante todo el orden de la madre, donde el sujeto se reconoce en la condición de estar en un orden que lo vincula con una autoridad relacional constitutiva. Esto no quiere decir quitarle la libertad sino, por el contrario, poner las condiciones de la libertad, fuera de la ilusión de omnipotencia

y de autonomía soberana y fuera de la necesidad de concebir la entrada en la relación política con otros y en un orden que la garantice como abdicación de la propia libertad.

El problema que ahora me planteaba era el siguiente: una parte de la política del movimiento de mujeres que ha tomado por lema el «partir de sí» hace derivar de él una práctica política, la llamada «política de la identidad» que, a mi parecer, reproduce exactamente el error de la polaridad entre autonomía y orden coactivo a que me he referido (polaridad que se repite en el debate actual liberales / neocomunitarios y kantianos / aristotélicos, estancado, pienso, precisamente por el olvido de la diferencia, del orden del nacimiento).

Mi objetivo era, pues, moverme en dirección contraria, mostrando que el sentido del «partir de sí» hay que entenderlo como principio de una política que se mantiene abierta, y en la que se activa y se ejercita exactamente la capacidad de iniciar enraizada en la natalidad que es la libertad. O sea, que el partir de sí se conjuga con lo que he llamado el orden de la libertad y del nacimiento, esquivando tanto la política de la identidad como las riberas especulares del excesivo vacío del abstracto formalismo liberal o del lleno excesivo de las propuestas comunitarias.⁹

Mi punto de partida es lo que Arendt dice del *quién se es*, el cual, muy distinto del *qué se es*, está siempre detrás de nuestros hombros, como el *daimon*, y nos queda siempre oculto, mientras es bien visible e inconfundible para los demás. Nosotros somos este «quién», pero no lo poseemos, lo manifestamos cuando estamos con los demás, pero no podemos disponer de él voluntaristamente. *Quién* somos se revela por lo que decimos y hacemos en el estar junto a los demás, a través del discurso y de la acción. Revelación no evitable, a no ser con el silencio, la pasividad y el aislamiento.

El revelarse del «quién se es» esquivo, pues, nuestro dominio de nosotros mismos, nuestra voluntad de control y de autocontrol, y es por esto que el estar con otros, el hablar y el actuar son formas de

exposición intrínsecamente arriesgadas. Es el riesgo inevitable de la revelación de sí. El riesgo del revelarse en el actuar y en el discurso afecta al yo, a nuestra autorrepresentación, pero no se limita a esto, afecta a la dimensión del estar con otros, a nuestro mundo común, la acción y la política.

Arendt ofrece un análisis perspicaz de esta fragilidad y riesgo que hace que el actuar sea siempre puesto en peligro por algo que no le es ajeno sino, por el contrario, intrínseco y propio.¹⁰ Su primera forma es «lo imprevisible del resultado», causado precisamente por el carácter de revelación del «quién». Lo imprevisible de la acción va, además, acompañado por su «falta de límites». No podemos ni prever ni controlar ni limitar las consecuencias innumerables que una acción puede tener. Cuando el agente promueve una acción, las consecuencias dejan de estar en su poder. Se le escapan tanto las consecuencias como el sentido que pueda tomar la acción, cualquier movimiento inicial, aunque pequeño, provoca efectos en cadena incomparablemente más amplios y lejanos de lo que era posible pensar, lo cual explica también esa irreversibilidad típica de la acción. «Nadie es autor de su historia», dice Arendt, no somos más que actores, no autores de nuestra historia.¹¹ Solo puede contarla el narrador, indicando un final que, por lo demás, puede siempre volver a abrir la interpretación.

Resumiendo: si teníamos un sujeto en absoluto soberano, que no posee una identidad sólida sino que está continuamente obligado a buscarla en la arriesgada exposición a los demás, cuando observamos el mundo que le rodea, la situación no gana nada en seguridad o abrigo. Todo lo contrario: el mundo de la esfera pública donde se actúa y nos revelamos aparece marcado por la precariedad, la fragilidad, el riesgo y la contingencia.

Con un término que no es de Arendt, definiría esa cualidad de riesgo que concierne tanto a la identidad del agente como al sentido de la historia de que es actor, como una condición de perenne *azar simbólico*. En la exposición de la acción se arriesga siempre contempo-

ráneamente el sentido de sí y el sentido del mundo.

Para mostrar «quién se es», ser un «quién», hay que arriesgar, exponerse a lo público, que no es la escena en que se expresa o se manifiesta, bajo el control de la voluntad o de la intención, una identidad ya dada, o se pone simplemente en circulación «lo que» se es, sino que es el lugar mismo en que el «quién» llega a ser y a tener sentido. En este espacio abierto y plural se juega la partida del quién se es, y es un espacio imprevisible e incontrolable, en el que puede pasar de todo. Es por esto que, con tanta frecuencia, la teoría política ha preferido, por miedo a la precariedad de la acción y al peso de la libertad, esquivarlas con la idea de gobierno, fiándose más de los modelos del hacer y de la obra que del de actuar. Un pecado capital que ha hecho que el pensamiento político perdiera su objeto y que ha degradado la política a un fenómeno sustancialmente apolítico.

En cambio, el actuar político es una actividad irreductible tanto a las categorías instrumentales del hacer (la lógica medios-fines) como a las que operan con criterios morales. El actuar político no es un mero medio, sino un fin en sí mismo. El único criterio de medida de la acción es su «grandeza»,¹² la cualidad de interrumpir lo que se acepta comúnmente, la repetición, trayendo al mundo algo nuevo, imprevisible. Es el milagro del actuar, fundado en la natalidad.

Dadas estas características de la acción, se entiende que, desde esta perspectiva, la política es estructural y perennemente «agónica», pero no en el sentido típicamente liberal de lucha entre sujetos dedicados a combatir para expresarse y manifestarse, en su identidad y en defensa de sus intereses. Porque la identidad no es la condición pre-existente de la acción, algo que se tiene que expresar, sino más bien algo que encuentra su sentido en el actuar mismo.

Volviendo a Hannah Arendt: la identidad es el producto performativo (en el sentido de Austin) de la acción, y la política que de ahí deriva no será la expresión ni la representación de la identidad, sino más

bien una política performativa y agónica.

Esta idea de la acción, y su distinción público-privado, han llevado a algunas feministas a criticarla por teorizar una política hostil a las mujeres e, incluso, impregnada de mirada machista.¹³ Es una opinión errada, pero tiene también una parte de verdad: es verdad que el pensamiento político de Arendt es contrario a un cierto modo de entender la política feminista. Esta política feminista irreconciliable con la visión de Arendt es precisamente la política de la identidad. Y la raíz de esta incompatibilidad está en su negarse a confundir la acción política como revelación de «quién se es», con la política como representación de «qué se es».

Una política que quiera representar identidades preconstituidas y compartidas es una política reificada y reificadora, que homogeneiza, destinada al suicidio de lo político, a la clausura y no a la apertura del actuar político. Por eso, como ha observado Bonnie Honig, además de ser hostil a toda política basada en la identidad:

«Arendt se hubiera sentido bastante recelosa de las declaraciones de homogeneidad de la «experiencia de las mujeres» o de «las formas de conocimiento de las mujeres». Hubiera criticado cualquier política feminista basada en un categoría de mujer que aspirara o implicara un universalismo que desmintiera (o prohibiese, castigara o silenciase) diferencias significativas y pluralidades (también resistencias) dentro de los límites de la propia categoría.»¹⁴

Son varios los ejemplos que se pueden aducir en apoyo de esta tesis de la desconfianza de Arendt hacia toda política que se remita a la pertenencia a una identidad o a una comunidad identificadora. Baste pensar en su neto rechazo, en la correspondencia con Scholem, a aceptar su completa identificación con la identidad judía, rechazo que, no obstante, va acompañado de la afirmación: «La verdad es que yo no he tenido nunca la pretensión de ser otra cosa o distinta de la que soy, ni he tenido nunca la tentación de serlo. Hubiese sido como decir que era hombre y no mujer, algo insensato.»¹⁵

Se puede recordar también su identificación con Rosa Luxemburgo cuando, siempre *outsider*, se distanciaba del movimiento de emancipación de las mujeres, que le parecía que aplanaba, en la «igualdad de las sufragistas», las diferencias entre mujeres.¹⁶ Un aspecto de la suspicacia que Arendt muestra hacia cualquier forma de pertenencia identificadora, y hacia la «ley de igualdad» misma, que esconde una inclinación uniformadora y totalizadora que corre el peligro de anular la diferencia y la pluralidad.¹⁷

La consonancia de estas posturas con algunos de los temas más discutidos en el debate feminista de estos años salta a la vista: las críticas a la pretensión de expresar o representar en política «lo que» se es más que el «quién» afectan tanto al llamado «esencialismo» feminista como a toda versión del partir de sí en clave de descubrimiento y manifestación de íntima «autenticidad». Del mismo modo que afectan a la política que se presenta como expresión de identidades preconstituidas y establecidas, o como representación de intereses específicos de los que son portadores ciertos grupos o comunidades, o como encarnación del bien común, o como lugar pacífico de anulación de las diferencias. De ahí que su suspicacia hacia las pertenencias que homogeneizan, la identificación comunitaria y el «amor» hacia identidades colectivas, en favor del valor del vínculo efectivo con personas concretas, recuerden las formas no canónicas que ha tomado a menudo la política de las mujeres, advertida por el principio de «partir de sí» de los riesgos de los enunciados colectivos, que buscan un «nosotras» que dé seguridad, y de los de las formas de la representación política.

He dicho ya que el «tesoro perdido» de la acción política de Arendt lo ha mantenido en vida la política de las mujeres. Añado que la lección de Arendt puede ser muy valiosa para distinguir qué aspectos de esta política mantienen viva esa herencia y cuales, en cambio, están en connivencia con la muerte de la acción política que Arendt denunciaba.

Querría, pues, concluir recogiendo una sugerencia de la ya citada

Honig, que ha propuesto un modelo de acción política feminista de tipo agónico y performativo, que rechaza cualquier forma de fijación vinculante de la identidad de género. Según Honig, y estoy del todo de acuerdo con ella, la afirmación de un modelo político semejante de inspiración arendtiana choca frontalmente con toda política que se proponga representar intereses, comunidades e identidades. Las políticas de este tipo frustran la «promesa» que hay en la visión de Arendt, la alternativa de: «una política de calidad performativa que, en vez de reproducir y representar «lo que» somos, genere «quién» somos produciendo episódicamente identidades nuevas, identidades cuya «novedad» se convierta en «el principio de una nueva historia.»¹⁸

No se trata, quiero precisar, de prohibir toda forma de afirmación para evitar caer en el «qué», en una identidad (porque esto es, en cierto modo, inevitable), sino de mantener la apertura originaria del «quién» y de su calidad relacional constitutiva como centro de la acción política, pensando en la identidad no como una reificación que se da por supuesta y que tenemos que expresar, sino como un azar simbólico, donde ponemos a la vez en juego nuestro sentido y el sentido del mundo.

Me parece ésta una imagen particularmente afín a la política de las mujeres que tengo más cerca: una política que ha desconfiado siempre de la definición de una identidad femenina, de generalizaciones y falsas unidades, de reificaciones y representaciones.

Quiero ahora recoger otra intuición de Honig. Partiendo de la tesis de Arendt de que, en la tradición política, la política misma es básicamente desplazada con el fin de eliminar el conflicto y las diferencias y lograr estabilidad y consenso, liberándose de la fatiga y del desorden de la política, Honig distingue entre *virtue theories* («políticas de las virtudes» o «virtuosas») y *teorie delle Virtù* (en italiano) («políticas delle Virtù»), tomando el término de Maquiavelo y de Arendt. Las primeras tienen como fin el orden, el buen gobierno, ven la política como administración, construcción de consenso, re-

giamientación jurídica, estabilidad de la comunidad, atribución y tutela de derechos. Las segundas, en cambio, ven en la política una práctica conflictiva que trastorna siempre códigos y normas y que, alimentando la perpetuación del conflicto político, opone resistencia al consolidamiento y al cierre de la regulación política y jurídica.

La acción política basada en la *Virtù* rompe con la tendencia a cerrarse en sí misma de la política entendida como gobierno y administración. La *Virtù* es capacidad de iniciar, de innovar, de fundar realidades nuevas, rompe con la reiteración, subvierte la normalización y la homogeneización de la subjetividad, salvaguarda la diferencia y la pluralidad, permite dejar siempre abierto e «incrementable» el espacio de la política. Precisamente como sugería Arendt a propósito de la autoridad: que es el incremento siempre posible, la posibilidad continua de enmendar lo que estaba al principio, aunque manteniéndose en el espíritu del principio.

Esta distinción entre dos tipos de teoría política me parece útil e ilumina dos trayectorias distintas de la política de las mujeres que se separan en las acepciones distintas en que se entienda el «partir de sí» en la práctica política. De una parte podemos poner la representación, la administración, el consenso, el orden, el bien común, el acuerdo, la homogeneidad, la paz social, la comunidad, la unidad, la instrumentalización, la institucionalización, la identidad. De otra, en cambio, la participación, la cualidad performativa, el conflicto, las formas directas de lo político, la pluralidad incancelable, la irreducibilidad de las diferencias, las formas de autogobierno, y así sucesivamente.

Querría sugerir un modo más sencillo de nombrar estas dos vías distintas. Se trata de dos inclinaciones opuestas a mirar la política: la que se aplica a ella con pretensión de cierre, y la que la ve, en cambio, en una perspectiva de apertura.

Por un lado está la tendencia al cierre de la política, la política como espacio que delimita homogeneidades, que delimita el borde de un

nomos equiparador y diferenciador, una política de «identidad» y de identificación. Por otro lado la política es espacio abierto, dimensión estructuralmente inacabada a causa de la naturaleza misma de la realidad con la que tiene que ver, marcada por la diferencia, por la natalidad, por la pluralidad irreductible, por el ser siempre en devenir.

Estas imágenes pueden quizá iluminar el sentido propiamente político de esa política que «no llevaba el nombre de política» inventada por las mujeres, e impugnar su presunta falta de cualidad política. Presunta, naturalmente, para quien entiende por política solamente la actividad vinculada con el gobierno, con la administración, con la representación, con las luchas de poder. Ellas le recuerdan a quien quiera confinar la política a estas dimensiones, cuánto miedo al riesgo de la acción y cuánto deseo de cierre y contención del conflicto intrínseco a la acción política, cuánto de apolítico, en fin, hay en el fondo de la idea «virtuosa» de política.

La política de la identidad, también cuando la proponen mujeres con buena fe, corre el riesgo de acabar en este cierre de la política. Desarrollar el principio del partir de sí en dirección de la expresión / representación de la identidad, lleva fatalmente a la práctica política feminista a insertarse en el esquema político de la soberanía y de la representación (y le llevará, presumiblemente, a defender políticas del tipo de la de las cuotas). No es esta, sin embargo, la parábola inevitable del principio de «partir de sí», pero se vuelve tal si ese principio es interpretado como afirmación y expresión de una identidad dada y auténtica a la que basta con llegar, que la acción se limita a manifestar y que la política debe registrar.

Hay que decir, por otra parte, que no basta con rechazar las formas alienadas de la política institucional, refugiándose en la ajenidad. Iris Young ha denunciado justamente una tendencia feminista al rechazo de toda forma de mediación en el mito de una política directa de comprensión inmediata entre sujetos en copresencia, el vicio que ella llama «ideal de la comunidad o «metafísica de la presencia».

Según ella, este vicio se ha expresado en el feminismo a dos niveles: «Primero, hemos esperado a menudo que nuestros grupos políticos colmarían nuestro deseo de comunidad contra la alienación y el individualismo que vemos que predominan en la sociedad patriarcal capitalista. Por eso hemos buscado la identificación mutua y la confirmación mutua en nuestros grupos feministas, considerando sospechosos el conflicto y la distancia respetuosa. [...] El deseo de comunidad en los grupos feministas contribuye a reproducir su homogeneidad. Segundo, a un nivel más general de visión política, las feministas han elaborado poco en la línea de modelos de organización política que puedan servir de alternativas a la burocracia de los grupos de interés, por una parte, o , por otra, al pequeño grupo personalizado para un objetivo.»¹⁹

Son críticas acertadas, especialmente las relativas al difuso deseo homogeneizador de los grupos feministas y a la frecuente dificultad de aceptar mediaciones. No obstante, Young deduce de ello, contradictoriamente, una política de representación de las identidades y de los intereses de los grupos. La bondad de la crítica y la sustancia del problema se mantienen, sin embargo. Y el problema es, sigue siendo, la tendencia al cierre de la política, la huida del riesgo que la acción es para la identidad, en favor de una forma de fijación de la identidad misma.

Una de las consecuencias es la de querer traducir la política de las mujeres (congelada en un «qué») a las formas de la política institucional tradicional, adoptando mecanismos de representación de las identidades en un escenario político distinto de aquél en el que se constituye la identidad. La otra cara de esta consecuencia es igualmente preocupante: con la fijación de la identidad en el referente refugio de la comunidad femenina, se pierde la cualidad política de la relación entre mujeres. El estar juntas acaba por perder la característica política de mundo común, sigue siendo privado, diría Arendt, porque se limita a la producción de una única perspectiva común que anula las diferencias, o a la multiplicación de experiencias iguales.²⁰ Este tipo de riesgo fue advertido, como testimonia el debate italiano,

por las mujeres que quisieron superar la fase de la práctica de la autoconciencia, y por las críticas al separatismo «estático»,²¹ pero se trata de una tentación que tiende a reaparecer. Creo, sin embargo, que en la reflexión y en la práctica política de estos años se ha percibido bien ese riesgo, y se ha reaccionado con un buen antídoto: el del acento en la necesidad de las *mediaciones* en la política de las relaciones. Esta es, ciertamente, una política de relaciones concretas y directas, fuertemente contextual, pero no es en absoluto una política de la inmediatez, de la homogeneidad, ni de la comprensión empática, de la identidad.

El «partir de sí» que es principio de este tipo de política no es la presunción de la expresión auténtica de sí y de su mera manifestación (que se casa con la idea de darle representación en el lugar otro de la «política verdadera»), sino que hay que entenderlo en un sentido próximo al espíritu de la política de Arendt. Partir de sí, se puede decir en este espíritu, significa «iniciar» algo o, mejor, *hacerse inicio*. No «expresarse» sino ponerse en juego en la realidad, haciéndola ser y, así, haciéndose ser. Esto solo se puede dar en la apertura de sí al espacio, a su vez abierto, de las relaciones con otros en el mundo.

Pienso que reconocer en la «política de la *Virtù*» el núcleo vital de la política, sabiendo que implica un trabajo en las mediaciones necesarias, puede delinear los contornos de una política abierta que no se cierre sobre sí misma, y que represente una alternativa a la política burocrática de los grupos de interés, y al cierre consolador de los pequeños grupos. Una política que, estoy segura, esquivo también la crítica de Young sobre la eficacia.

Pues no es una política «pequeña» ni ineficaz, porque comprende la cualidad política de los lugares que se querría mantener despolitizados, y vuelve a llevar la facultad de iniciar enraizada en la natalidad, el alma de la política, a los lugares de la política reificada. No incrementando ahí las mediaciones previstas, sino re-animándolas. Leo en este sentido la invitación a llevar la política de las mujeres al

centro de la política:²² no tener separados los dos escenarios de dos formas de política, sino restituírle el alma de lo político a la política que parece haberla perdido. Recapturar el principio del nacimiento en la acción política, haciendo una política enraizada en la condición humana de la natalidad que es capacidad de iniciar, o sea libertad, pero libertad que reconoce la propia condición de haber nacido, el orden del nacimiento.

Hay un refrán famoso que habla de «hacer de necesidad virtud»; su sentido tradicional suele ser entendido de modo más bien negativo pero, como a menudo ocurre con los refranes, hay un fondo de verdad más allá de su significado evidente. Yo ahora lo reconozco en el círculo entre necesidad y virtud: el reconocimiento de la necesidad abre el espacio de la virtud, solo así entran en círculo orden y libertad.

notas:

1. Este trabajo ha tomado forma en los seminarios anuales de la Universidad de Verona y en nuestros libros: *Il pensiero della differenza sessuale* (Milán: La Tartaruga, 1987); *Traer al mundo el mundo* (1990) (trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Barcelona: Icaria, 1996); *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre* (Milán: La Tartaruga, 1992); *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (Nápoles: Liguori, 1995) y *La sapienza di partire da sé* (Liguori, en prensa).

2. Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre* (1991), trad. Madrid: Horas y horas, 1994. Las conferencias de ese seminario forman Diótima, *Il cielo stellato dentro di noi*, cit.

3. Mis reflexiones en *Dare autorità, fare ordine*, en *Il cielo stellato*, cit.

4. Arendt trata el tema sobre todo en el texto *Che cos'è l'autorità?*, en *Tra passato e futuro*, trad. it. Milán: Garzanti, 1991. El tema de la natalidad está presente en toda su producción y es crucial en *La condición humana* y en *La vida del espíritu*. La crítica arendtiana se ha detenido frecuentemente en esta

cuestión, por ejemplo Patricia Bowen Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Londres: MacMillan, 1989; Adriana Cavarero, *Decir el nacimiento*, en Diótima, *Traer al mundo el mundo*; Raffaella Lamerti, *Hannah Arendt: il pensiero della nascita*, *Materiali di lavoro del Centro di Documentazione delle Donne di Bologna* 1 (1989).

5. Arendt usa estas imágenes del «tesoro sin nombre» que acaba pareciendo un espejismo y un hada Morgana en *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, en *Tra passato e futuro*, cit.

6. He desarrollado las cuestiones que sugiero aquí en «*Tu devi*». *Un ordine materno*, en Diótima, *Oltre l'uguaglianza*, cit.

7. Emmanuel Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿qué es ilustración?*, en Id., *Filosofía de la historia*, trad. de Emilio Estiu, Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, 58.

8. Este trabajo aparece en el libro *La sapienza di partire da sé*, cit.; lo que sigue recupera una parte de mi texto para ese libro, titulado *Nessuno è l'autore della propria storia: identità e azione*.

9. En esta intención conflúan tanto la preocupación por aclarar el debate entre las mujeres en Italia donde, en mi opinión, se recibían elementos sobre todo de la discusión en lengua inglesa sin una reflexión crítica adecuada, como la de desarrollar una confrontación con algunos de los temas dominantes en el debate filosófico político contemporáneo.

10. El análisis de los rasgos de la acción es el argumento más tratado de la bibliografía sobre Arendt. Una amplia bibliografía en Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis* (Milán: Franco Angeli, 1994). Entre las muchas referencias, cito algunas siguiendo un criterio puramente personal: Leah Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto: University of Toronto Press, 1989; Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1974; Ead., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1992; Roberto Esposito, ed., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino: Quattro Venti-Istituto italiano per gli studi filosofici, 1987; Maurizio Passerín D'Entreves, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Londres: Routledge, 1993;

Gabriel Masoana Tiaba, *Politics and Freedom: Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*, Londres: University Press of America, 1988; Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milán: Feltrinelli, 1995; Michael G. Gottsegen, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany: State University of New York Press, 1994; VV.AA., *En torno a Hannah Arendt*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994; A.M. Roviello y M. Veyembergh, eds., *Hannah Arendt et la modernité*, París: Vrin, 1992; Gisela Kaplan y Clive S. Kessler, eds., *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sidney: Allen and Unwin, 1989.

11. «aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida. Dicho con otras palabras, las historias, resultado de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien las comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor», (*La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novalés, Barcelona: Paidós, 1993, 208).

12. Arendt habla de «excelencia», o de *areté*.

13. Es este, por ejemplo, el tono de las críticas de Rich, Pitkin y O'Brien (Adrienne Rich, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, trad. Barcelona: Icaria, 1983; Hanna F. Pitkin, *Justice: On Relating Private and Public*, «Political Theory» 9 (1981) 327-52; Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1981). Sobre el tema: Mary G. Dietz, *Hannah Arendt and Feminist Politics*, en Mary L. Shanley y Carole Pateman, eds., *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 1991; Maria Markus, *The Anti-feminism of Hannah Arendt*, en G. Kaplan y C.S. Kessler, eds., *Hannah Arendt. Thinking, Judging*, cit.

14. Bonnie Honig, *Towards an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*, en Judith Butler y Joan W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*, Nueva York y Londres: Routledge, 1992, 227. Una postura parecida, y con la que estoy de acuerdo, la ha expresado también Françoise Collin, *Pluralità. Differenza. Identità*, «DWF» 26-27, 2-3 (1995) 80-94.

15. Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità*, trad. Milán: Feltrinelli, 1993, 221-2.

16. Hannah Arendt, *Rosa Luxemburgo*, en Ead., *Hombres en tiempos de os-*

curidad, trad. Barcelona: Gedisa, 1992, 43-65. La relación concreta con Rosa Luxemburgo la testimonia Elisabeth Young-Bruehl en su biografía de Arendt.

17. No faltan, sin embargo, lecturas que se apoyan en algunos fragmentos de *Los orígenes del totalitarismo* y de la biografía de Rahel Varnhagen para deducir argumentos en favor de una política de reconocimiento de las identidades. Sobre el tema: Alain Renaut, *L'idée d'égalité et la notion moderne du droit. Lecture critique de Hannah Arendt*, en Jean Ferrari y Alberto Postigliola, eds., *Egalité/Uguaglianza*, Nápoles: Liguori, 1990; y Joanne Cutting-Gray, *Hannah Arendt, Feminism and the Politics of Alterity: «What Will We Lose If We Win?»* «Hypatia» 1 (1993) 35-54.

18. Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 1993, 124-5.

19. Iris M. Young, *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, en Linda Nicholson, ed., *Feminism / Postmodernism*, Londres: Routledge, 1990, 300-1 [trad. Buenos Aires: Feminaria, 1992]. De Young, sobre todo *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

20. «En ambos casos [se sobreentiende: el aislamiento y la sociedad de masas], los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva», (*La condición humana*, 43).

21. Véanse sobre todo las reflexiones de la Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos* (1987), trad. de María Cinta Montagut y Anna Bofill, Madrid: Horas y horas, 1991.

22. Es la invitación con que se abre el proyecto de «Via Dogana», la revista de la Librería de mujeres de Milán.