

*Hacia un pensar narrativo: el legado de Hannah Arendt en Donna Haraway.*¹

Towards a Narrative Thinking: Hannah Arendt's Legacy in Donna Haraway

ANABELLA DI PEGO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(IdIHCS-CONICET, Argentina)
Universidad Nacional de La Plata (UNLP, Argentina)

Enviado: 18/1/2024 Aceptado: 8/5/2024

RESUMEN

El trabajo se propone reconstruir la lectura que Donna Haraway hace de Hannah Arendt en su libro *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Retomando la noción arendtiana de falta de pensamiento [*thoughtlessness*] como diagnóstico de nuestros tiempos, Haraway despliega un “pensar narrativo” situando a Arendt en inesperadas compañías: Vinciane Despret, Ursula K. Le Guin y Virginia Woolf. Así, se renueva la perspectiva de Arendt para afrontar los desafíos actuales y el “ir de visita” se muestra como un pensar con otros seres diversos y desde posiciones marginales en disonancia con la tradición dominante.

PALABRAS CLAVE

FALTA DE PENSAMIENTO; SOLEDAD; PENSAR-CON; NARRATIVAS; MUNDO.

1 El presente artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación “Crítica del humanismo, narrativas y horizontes posthumanos en el pensamiento contemporáneo”, financiado por la Universidad Nacional de La Plata (H987).

ABSTRACT

The paper sets out to reconstruct Donna Haraway's reading of Hannah Arendt in her book *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Taking up Arendt's notion of thoughtlessness as a diagnosis of our times, Haraway deploys a "narrative thinking" in which she places Arendt in unexpected company: Vinciane Despret, Ursula K. Le Guin, and Virginia Woolf. Thus Arendt's perspective is renewed to face the actual challenges and "go visiting" is shown as a thinking with diverse others beings and from marginal positions in dissonance with the dominant tradition.

KEYWORDS

THOUGHTLESSNESS; LONELINESS; THINKING-WITH; NARRATIVES; WORLD.

I. INTRODUCCIÓN

ESTE TRABAJO SE PROPONE INDAGAR la lectura que Haraway realiza de Hannah Arendt en su libro *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016a). Más precisamente se tratará de reconstruir y rastrear el legado arendtiano de su concepción del pensamiento vinculado a la narrativa. Si bien ha sido tematizada la recepción que las teóricas feministas han realizado de Arendt (Honnig 1995; Zerilli 2008; Birules 2011; Guerra Palmero 2011; Posada Kubisa 2018), curiosamente se observa una vacancia respecto de la lectura de Haraway, cuestión que no ha sido mayormente objeto de estudio. El reciente libro *Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea* de Teresa Portas Pérez (2022) constituye un estudio pormenorizado del problemático derrotero del pensamiento de Arendt en la teoría feminista aunque no aborda específicamente el libro de Haraway que es objeto de análisis en este estudio.² Siguiendo este camino, aquí examinamos las referencias explícitas que Haraway realiza a la filósofa judeo-alemana en su libro *Staying with the Trouble* bajo la hipótesis de que la profundización de este diálogo arroja luz sobre su concepción del pensamiento en su materialidad narrativa así como actualiza la perspectiva de Arendt en relación con las problemáticas de nuestro tiempo.

Con la publicación de su libro bajo el eslogan "¡Sigan con el problema!", Donna Haraway (2019, p. 182; 2016a, p. 117)³ nos invita a afrontar las urgencias del presente signado por guerras, exterminios, extinciones, pauperizaciones, extracciones y genocidios, evitando las aproximaciones que oscilan entre la

2 Aparece mencionado el libro de Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, en relación con la metodología del storytelling arendtiano (Portas Pérez 2022, pp. 48-49). Sin embargo, no se encuentra un análisis ni referencias a su obra más reciente que aquí nos ocupa y en donde Haraway menciona a Arendt en diversas ocasiones.

3 En realidad la expresión es ¡Stay with the Trouble!, en el sentido de detenerse y abordar el problema, esto es, una forma de interrumpir la temporalidad lineal y la aceleración de nuestra época en lugar de seguir en su frenesí. La misma consideración debe tenerse en cuenta respecto del título del libro.

resignación ante la catástrofe final –relatos apocalípticos– y la esperanza de la reparación a través de la tecnología –relatos de salvación–. Procura así desmontar la idea de que nuestro problema tenga solución, entendiendo que esto significa una resolución definitiva. Más bien como sucede frecuentemente en el ámbito social y político se trata de habérselas con el problema buscando formas de resurgimiento, modestas, parciales y atrevidas que permitan la recuperación multiespecie en la tierra.

Para afrontar esta tarea, Haraway sostiene que “importa qué pensamientos piensan pensamientos” (2019, p. 98), importa con quiénes pensamos y cómo pensamos. Sin embargo, nos advierte que “las mujeres difícilmente han sido incluidas en las patrilíneas del pensamiento, sobre todo en las patrilíneas que toman decisiones para ir a la guerra (una vez más)” (2019, p. 200). Instándonos así a la infidelidad y a la rebelión de la “comprensión patriarcal” de la historia de la filosofía heredada (2019, p. 203), en lugar de fuentes estrictamente filosóficas, Haraway despliega su pensamiento en diálogo con los feminismos especulativos, la ciencia ficción, los hechos científicos y los estudios sociales y culturales de la ciencia.

En la “Introducción” de su libro encontramos una presencia inesperada hasta entonces en sus reflexiones: la de Hannah Arendt, quien aparece entre sus “compañeros en el pensamiento tentacular” junto a “colegas de los estudios de la ciencia, la antropología y la narración” (2019, p. 25). Entre paréntesis, Haraway especifica en quiénes se encuentra pensando y menciona a Isabelle Stengers y Bruno Latour en relación con los estudios de la ciencia, a Thom van Dooren, Anna Tsing y Marilyn Strathern desde el campo de la antropología y vinculadas con la narración aparecen Hannah Arendt y Ursula K. Le Guin. En principio, podría parecer extraño o cuanto menos llamativo situar a Arendt junto con la escritora Le Guin. El abordaje de Haraway se basa en la narrativa especulativa feminista –entre las que destaca el nombre de Le Guin–, pero también en tratamientos filosóficos de la narración y en particular en la perspectiva arendtiana. En lo subsiguiente reconstruyo la concepción del pensar narrativo que Haraway despliega en diálogo con Arendt y otras pensadoras. En el primer apartado, analizo el diagnóstico arendtiano de la falta de pensamiento en nuestros tiempos con sus consecuencias para el mundo y en el segundo apartado reconstruyo la modalidad del pensar-con en su materialidad y dimensión narrativa.

II. FALTA DE PENSAMIENTO, MUNDO Y RESPONS-HABILIDAD

En el segundo capítulo del libro de Haraway dedicado al “Pensamiento tentacular” se encuentran varias menciones a Arendt en relación con la incapacidad de pensar de Eichmann (2019, pp. 67-68). Este capítulo está encabezado por el epígrafe “Pensar debemos. Debemos pensar” que aparece en el libro *Women Who Make a Fuss. The Unfaithful Daughters of Virginia Woolf* de Stengers

y Despret. Las filósofas belgas movilizadas por María Puig de Bellacasa⁴ se remontan a *Tres guineas* de Virginia Woolf donde aparece la expresión “debemos pensar” (2020, p. 80)⁵ y recuperan cartas y testimonios de mujeres, hijas infieles de la escritora británica, que a su manera “arman un alboroto” [*make a fuss*]. Esta incitación a pensar y armar un alboroto recorre este capítulo, constituyendo una exigencia y una tentativa que atraviesa todo el libro. *Seguir con el problema* se trata precisamente de pensar nuestro aciago presente, de concebir, de ensayar no soluciones definitivas sino reparaciones, curaciones y formas de resurgimientos parciales para hacer nuestro mundo habitable. De ahí que la actividad del pensar se vuelva necesaria y urgente, pero aclara Haraway no se trata del “Pensamiento” con mayúscula (2019, p. 201), como veremos, sino de una práctica de pensamientos tentaculares que establecen contactos y tejen redes desde abajo.

Junto con el deber urgente de pensar, Haraway constata una renuncia a “la capacidad de pensar” que parece también ser la marca de nuestra época. Ante las avalanchas de desastres observamos una proliferación del “rechazo a conocer y cultivar la capacidad de la responsabilidad; del rechazo a estar presentes a tiempo para el embiste de la catástrofe; de un mirar para otro lado sin precedentes” (Haraway 2019, p. 66). Frente a esta situación es que Haraway recurre “guiada por Valerie Hartouni [...] al análisis realizado por Hannah Arendt sobre la incapacidad para pensar del criminal de guerra Nazi Adolf Eichmann” (2019, p. 67). El libro de Hartouni constituye un pormenorizado estudio que si bien se centra en el caso Eichmann indaga a la vez el modo en que la banalidad del mal la llevó a Arendt “en los años que precedieron a su muerte a centrarse cada vez más en los componentes constitutivos de la formación del sujeto (aunque este no era su lenguaje)” (2012, p.122). De ahí que el análisis de Arendt sobre Eichmann allende su interés histórico, sea relevante para pensar ciertas modalidades subjetivas contemporáneas. Teniendo presente que la banalidad del mal constituye uno de los temas más debatidos y controvertidos del pensamiento arendtiano (Di Pego 2023), procedo a delimitarlo, entendiéndolo como un diagnóstico de la subjetividad contemporánea que emerge desde el caso Eichmann, y me restringiré a señalar tres cuestiones que resultan esclarecedoras de la lectura de Haraway. Previamente quisiera realizar una breve advertencia respecto de la traducción al español.

4 Lo explicitan en el texto (2014, p. 19, nota 2) y por su parte Haraway remite al libro *Penser nous devons!* de Puig de Bellacasa (2019, p. 259, nota 2).

5 La traducción consigna “Tenemos que pensar” y la expresión es “Think we must” (Woolf 1938, p. 94).

La noción central que Haraway toma de Arendt es la de “thoughtlessness”⁶ y su “extraña interdependencia con el mal” (Arendt 2006a, p. 283). Helen Torres la traduce como “negligencia” lo cual hace perder de vista que el núcleo es el problema del pensamiento y de su ausencia. Todas las diversas menciones a “thoughtlessness” en el capítulo de Haraway remiten a Arendt aunque no se la mencione (2019, pp. 67, 68, 70 y 83). La traducción resulta cuanto menos desafortunada porque se desdibuja un concepto específicamente arendtiano que, a diferencia de la negligencia, no tiene que ver con un descuido o falta de cuidado, sino con la carencia de pensamiento. Asimismo, recordemos que Haraway retoma a Arendt siguiendo a Hartouni, cuyo libro precisamente se titula: *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. Lo más peligroso del mal de nuestra época es precisamente que emerge ya no desde la transgresión sino desde la obediencia y más precisamente desde la ausencia de pensamiento.

En primer lugar, quisiera profundizar la idea de que la incapacidad de pensar no constituye solamente una característica del propio Eichmann (2006a, p. 283) sino que asimismo pone de manifiesto un mecanismo de dominación y subjetivación. Al respecto cabe destacar que en su texto de 1945 “Culpa organizada y responsabilidad universal”, Arendt advertía el papel en los crímenes del nazismo del “tipo de hombre moderno” (1994, p. 130), caracterizado por su normalidad y docilidad. Este tipo de hombre encarnado en la figura del padre de familia emerge como producto de la confluencia de dos procesos: el ascenso del hombre masa y el devenir del ciudadano en burgués y filisteo producto de la escisión entre lo privado y lo público. Más allá del caso Eichmann, la ausencia de pensamiento se encuentra vinculada con estos procesos de producción de la subjetividad (Di Pego 2020), siendo la dominación no sólo algo externo (aunque también está presente obviamente esta dimensión) sino penetrando a la vez hasta las fibras más íntimas.

Detengámonos brevemente en el fenómeno del triunfo del burgués sobre el ciudadano y su vínculo con el paterfamilias. La “normalidad” (Arendt 1994, p. 129) del “buen paterfamilias” (1994, p. 128) constituye la clave que llevó “a las personas a actuar como engranajes en la máquina de asesinato en masa” (*ibid.*). El padre de familia se mostraba dispuesto a embarcarse en cualquier empresa criminal a fin de asegurar el bienestar y la protección de su familia, poniendo como única condición para ello “verse completamente exento de responsabilidad por sus actos” (1994, p. 129). La escisión burguesa entre lo público y lo privado, le

6 En esta noción pueden encontrarse resonancias de las reflexiones del texto de Heidegger ¿Qué significa pensar? y especialmente de su sentencia de que “el hombre todavía no piensa” (2002, p.10. Traducción propia). No obstante esta afinidad respecto de la falta de pensamiento, el análisis de las causas que dan lugar a este diagnóstico diverge profundamente y detenta caminos disímiles en Arendt y en Heidegger. He abordado esta cuestión en el trabajo “En torno al pensamiento: la disputa de Hannah Arendt con Martin Heidegger” (Di Pego 2019).

permitía precisamente sentirse responsable sólo por el ámbito privado entendiendo que sus obligaciones públicas excedían su capacidad de decisión y de control. Así en todo espacio fuera de su hogar, incluido su trabajo, argüía que no podía más que obedecer las órdenes que le daban, encontrando una manera de proteger a su familia y a la vez de desresponsabilizarse por sus actos en los ámbitos comunes. Así, el hombre normal –padre de familia y empleado– con su dedicación y sus buenos hábitos resulta ser “el gran criminal del siglo” (Arendt 1994, p. 128).

Pasemos ahora al ascenso de las masas como un fenómeno que marcó al siglo pasado y se encuentra íntimamente conectada con la soledad [*loneliness*], entendida como experiencia de estar solo y no poder establecer vínculos a pesar de estar junto con otros. Arendt observa que el hecho de que en nuestro mundo la soledad se haya vuelto una experiencia cotidiana –mientras que antaño sólo era habitual en ciertas condiciones sociales como la vejez–, ha preparado a los hombres para la dominación totalitaria. Esta experiencia de la soledad propia de las masas se expande en la sociedad moderna, encontrando su máxima expresión en el totalitarismo, en donde no sólo se destruye el mundo compartido y la pluralidad de los otros sino también la singularidad personal, es decir, la propia individualidad. Así, el totalitarismo consiste en “la soledad organizada” que no deja intacta ni la vida privada ni la individualidad, generando una “situación antisocial” que “alberga un principio destructivo para toda la vida humana en común” (Arendt 1979, p. 478).

Lo más inquietante del diagnóstico arendtiano, tal vez sea que la soledad no es prerrogativa exclusiva de las sociedades totalitarias sino un rasgo distintivo de nuestras sociedades contemporáneas vinculada a “la experiencia de ser abandonados por todo y por todos” y que “se revela más agudamente en compañía de los demás” (Arendt 1999, p. 576; 1979, p. 476). La experiencia contemporánea de la soledad consiste en estar siempre con otros pero sin poder establecer vínculos significativos ni perdurables con otros ni con nosotros mismos. En la soledad, la persona se encuentra “rodeada por otros con los que no puede establecer contacto o a cuya hostilidad está expuesta” (Arendt 1999, p. 577) y tampoco consiste en una reclusión hacia el interior sino que es una forma de perderse incluso a sí mismo, esto es, en la soledad “yo mismo [*myself*] soy abandonado por mi propio yo [*own self*]” (*ibid.*; 1979, p. 476).

Debe advertirse que en el último capítulo de su libro sobre el totalitarismo “Ideología y terror” (1999, pp. 576-577), Arendt distingue entre tres fenómenos: el aislamiento (*isolation*), la soledad (*loneliness*) y la solitud (*solitude*).⁷

7 La traducción al español de su libro sobre el totalitarismo consigna “vida solitaria” (1999, p. 576) para “solitude” que, en general, se ha traducido en el resto de su obra por “solitud”. No obstante, en “Verdad y política”, por ejemplo, Ana Poljak traduce “solitude of the philosopher” (2006b, p. 245) por “soledad del filósofo” (1996, p. 273).

El aislamiento es un fenómeno político que socava las bases de la acción y del espacio público en la medida que implican la pluralidad, mientras que la soledad “corresponde a la vida humana en su conjunto” (1999, p. 576) afectando los vínculos familiares, personales y el trato con nosotros mismos. En este sentido, la soledad es un fenómeno social que no requiere necesariamente del aislamiento, por lo que alguien puede sentirse solo incluso estando “en compañía de otros” (*ibid.*). Por otra parte, en la solitud o la vida solitaria del filósofo “yo soy «por mí mismo», junto con mi yo, y por eso somos dos en uno” (Arendt 1999, p. 577), es decir, remite al diálogo de uno consigo mismo a diferencia del yo monolítico sin espesores ni contrastes de la soledad.

En segundo lugar, Arendt aclara que Eichmann “no era estúpido. Era pura falta de pensamiento [*thoughtlessness*] –algo en absoluto idéntico a la estupidez– lo que lo predispuso a convertirse en uno de los mayores criminales de la época” (2006a, p. 283. Trad. propia). En *La vida del espíritu* reafirma que la ausencia de pensamiento de Eichmann no es “estupidez” (1978, pp. 4, 5, 13 y 191), sino una manifiesta superficialidad [*shallowness*] acompañada de razonamiento lógico. Para aclarar esto, es necesario advertir que el razonamiento lógico se diferencia radicalmente del pensamiento. Así leemos hacia el final de su libro sobre el totalitarismo:

La única capacidad de la mente humana que no necesita ni al sí mismo, ni al otro, ni al mundo para funcionar de manera segura y que es a la vez independiente de la experiencia como del pensamiento [*thinking*], es la habilidad para el razonamiento lógico [*logical reasoning*] cuya premisa es lo evidente por sí mismo (1979, p. 477).

Dado que es independiente del pensamiento, alguien puede mostrar habilidad en el razonamiento lógico y al mismo tiempo ser incapaz de pensar. Incluso, bajo las condiciones modernas de vida donde prevalece la soledad [*loneliness*], el razonamiento deja de ser un “medio del intelecto”, para volverse “productivo y desarrollar sus propias líneas de ‘pensamiento’ [*thought*]” (*ibid.*). Nótese que en la cita precedente, Arendt consiga “pensamiento” entre comillas puesto que en sentido estricto lo que produce el razonamiento no es pensamiento pero viene a reemplazarlo como modalidad explicativa. Dado que el razonamiento lógico es la única actividad mental que no requiere del mundo, ni de los otros, sólo ella puede expandirse bajo el imperio de la soledad como condición de la vida moderna y signatura del denominado hombre masa. Esta forma de razonamiento caracterizada por utilizar el procedimiento deductivo y fundarse en la auto-evidencia y en el principio de no contradicción, se encuentra en la base del pensamiento ideológico con un rol destacado en los regímenes totalitarios. Es preciso así delimitar la dimensión sustantiva de las ideologías que remite a sus contenidos –racistas y antisemitas en el caso del nazismo–, respecto del

tipo de razonamiento implicado.⁸ Eichmann se mostraba capaz de desarrollar argumentos lógicos para solucionar problemas y al mismo tiempo manifestaba una “curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar” (Arendt 2007, p. 161), que se podía apreciar en su “lenguaje plagado de clichés”, signado por la recurrencia de “frases hechas” y “códigos de expresión convencionales y estandarizados” (Arendt 1978, p. 4).

En tercer lugar, lo que Haraway destaca en su aproximación a Arendt es el vínculo entre el pensamiento y el mundo, o mejor dicho, el modo en que el pensamiento debe permanecer arraigado al mundo (a diferencia del razonamiento lógico cuyo funcionamiento, como vimos, es independiente de la experiencia y del mundo). Arendt decía en el prólogo de *Entre el pasado y el futuro*:

Se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surgen de la realidad de los incidentes políticos [...], y mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de un letrero indicador exclusivo que determina el rumbo (1996, p. 20).

Así, Haraway nos dice: “Para Eichmann, el propósito importaba, el deber importaba pero no así el mundo” (2019, p. 67). Vemos entonces que pensar no tiene que ver con una capacidad de raciocinio instrumental que en Eichmann funciona correctamente, actúa según propósitos y obedece, pero se desentiende completamente del mundo. Hacia el final de *La condición humana*, Arendt nos advierte en relación con el pensamiento: “Contrariamente a lo que se supone de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, ninguna otra capacidad humana es tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo condiciones de tiranía” (1998, p. 324).⁹ Arendt cierra su libro retomando la frase de Catón: “Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo” (2001a, p. 349). De este modo, pone en cuestión tres supuestos filosóficos fundamentales relativos al pensamiento: que es contemplativo (no activo), que requiere soledad y que es independiente del mundo. Por el contrario, Arendt se esfuerza en mostrar que el pensamiento es una actividad, esto es una práctica, que necesita de los otros y del mundo no sólo para ser comunicado sino para desplegarse, y es por eso, que es difícil “pensar” en un régimen tiránico que socava los espacios de encuentro y de acompañamiento. En las actuales sociedades, la expansión de la soledad interconectada también erosiona la posibilidad del pensamiento y en su lugar, se propagan razonamientos y posicionamientos cerrados frente a situaciones políticas complejas.

8 Aun cuando el papel de la ideología en sentido sustantivo resulta relativizado en la banalidad del mal, al mismo tiempo sostengo que Arendt advierte respecto de un modo ideológico de “pensamiento” sustentado en la primacía del razonamiento lógico.

9 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas menciones de esta obra.

Haraway se refiere al pensamiento “mundano” y “ligado a la tierra [*earthbound*]” (2019a, 201) retomando los desarrollos de Arendt en “Verdad y política” (2019, p. 263, nota 22; 2016a, p. 177, nota 19), explicitando a la vez sus reservas respecto de la perspectiva arendtiana debido a “su insistencia en la soledad [*solitude*] esencial del pensamiento” (Haraway 2019, p. 263, nota 21).¹⁰ Sin embargo, en ese mismo texto, Arendt cita “¿Qué es la Ilustración?” de Kant para sustentar un pensar con otros: “pensamos, por así decirlo, en comunidad con otros a los que comunicamos nuestros pensamientos así como ellos nos comunican los suyos” (en Arendt 1996, p. 147). En su célebre texto, Kant (2010a, pp. 4-5; Ak. VIII, 36-37) defiende el “uso público de la razón” argumentando que la interdicción de publicar no sólo afecta a los autores privándolos de la posibilidad de difundir sus ideas, sino que impide que se desarrolle el pensamiento y la ilustración que requieren del espacio público, es decir, necesitan de la libertad de expresión y de confrontación pública de las propias opiniones. Arendt encuentra así en Kant un contrapunto crucial con la tradición filosófica respecto de la soledad necesaria para el pensamiento. En Kant el pensamiento requiere de un espacio público efectivo en el “que se expone a sí mismo a «la prueba de un examen libre y público» algo que supone que cuantos más participen mejor” (Arendt 2003, p. 77). Desde esta perspectiva, Arendt aboga por un pensar con otros que se despliega en el espacio público. Pero entonces ¿cómo deberíamos entender su insistencia en la “solitud” en la que bien repara Haraway? Permítanme ensayar una respuesta tentativa.

Antes que nada resulta necesario recordar la distinción de Arendt entre soledad y solitud. La soledad, como hemos visto, es un fenómeno político en donde aun estando rodeado de personas, el yo se encuentra desconectado de los otros y de sí mismo. Por su parte, la solitud no remite a un yo unitario sino más bien al desdoblamiento necesario del sí mismo para aprestarse a un diálogo consigo mismo. “En la solitud, en otras palabras, yo soy «por mí mismo», junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás” (Arendt 1999, p. 577). La solitud del pensamiento hace referencia precisamente a esta escisión necesaria del yo, a este diálogo interno que debe emprenderse. El pensamiento en Arendt requiere tanto del pensar con otros en el espacio público como del diálogo interno de uno consigo mismo, esto es, de la solitud. Para dar lugar a un pensamiento crítico es necesario dialogar con otros y al mismo tiempo ser capaz de escindirse, de adoptar distintas perspectivas, es decir, no ser un yo

10 He modificado la traducción al español consignando solitud en lugar de soledad para mantener la coherencia respecto de la distinción entre solitud (*solitude*), soledad (*loneliness*) y aislamiento (*isolation*).

unívoco y cerrado. De esta forma, la solitud del pensamiento puede concebirse en complementariedad y articulación necesaria con el pensamiento con otros.

El fenómeno de la falta de pensamiento tiene que ver tanto con las derivas del espacio público y las formas de interacción así como con los tipos de subjetividades aisladas y monolíticas que se van configurando. En el prólogo de *La condición humana*, Arendt señalaba “la falta de pensamiento [*thoughtlessness*] –la imprudencia o desesperada confusión o complaciente repetición de «verdades» que se han convertido en triviales y vacías– me parece una de las características sobresalientes de nuestro tiempo” (2001a, p. 18).¹¹ Eichmann es una manifestación extrema de esta tendencia y es en este sentido que Haraway considera que somos de alguna manera sus herederos y herederas. El “abandono del pensar” se ha expandido trayendo consigo “inmaterialidad” e “inconsecuencia” (Haraway 2019, p. 68). Esa inmaterialidad remite a la tendencia a hacer como que aquí no ha pasado nada, querer aferrarse o proseguir con cierta “normalidad” aún ante “la avalancha de extinciones, genocidios, pauperizaciones y exterminios multiespecies” (*ibid.*).

La inconsecuencia de la falta de pensamiento, por su parte, remite a la incapacidad de responder a los requerimientos del mundo compartido. Eichmann muestra una total falta de responsabilidad política, en la medida en que se desentiende de las consecuencias de sus actos. En este sentido, Haraway se refiere a la “respons-habilidad” para enfatizar que es una capacidad de responder ante los otros y el mundo. Así, “la renuncia al pensamiento” conlleva en Haraway “el rechazo a conocer y cultivar la capacidad de respons-habilidad; el rechazo a estar presentes a tiempo para el embiste de la catástrofe; de un mirar para otro lado sin precedentes” (2019, p. 66). El lema “Debemos pensar” constituye así una exigencia para que el mundo devenga “una materia de cuidado” (2019, p. 68).

Al abordaje arendtiano del pensar como práctica compartida y arraigada en el mundo, Haraway añadirá el carácter “tentacular”. Así, nos recuerda que “‘tentáculo’ viene del latín *tentaculum*, que significa ‘antena’, y de *tentare*, ‘sentir’, ‘intentar’.” (2019, p. 61). El pensamiento tentacular implica destacar su dimensión corporal, que permite sentir y ser afectado activando articulaciones y conexiones posibles. Frente a la asociación tradicional del pensamiento con la vista, Haraway nos propone atender al tacto y al contacto como formas de vincularnos. “Los seres tentaculares crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos; son abiertos y a la vez anudados, de algunas maneras y no otras” (*ibid.*). Entre estos seres tentaculares, Haraway toma a un tipo de araña (la *Pimoida cthulhu* que vive en el norte de California central) y queremos destacar

11 He modificado la traducción al español que consigna “falta de meditación” para *thoughtlessness* (1998, p. 5).

la actividad del tejer, del entramar, de la construcción de redes que anudan permitiendo al mismo tiempo aproximarnos y expandir estas conexiones en distintas direcciones. Esta idea de lo tentacular nos remite al vínculo entre el pensamiento y el contar historias, la narración, como práctica de aproximación y de vinculación con lo distante espacial y temporalmente para forjar lazos y crear tramas compartidas.

III. PENSAMIENTO, NARRATIVA Y MATERIALIDAD

En una conversación con Cary Wolfe realizada en mayo de 2014 y publicada en *Manifestly Haraway* (2016b)¹² ya encontramos una mención a Arendt. Hacia el final de la misma en una sección titulada “The Chthulucene from Santa Cruz” Haraway sostiene: “Quiero terminar [...] con la semilla de un ‘Manifiesto Chthuluceno’” (2016b, p. 294),¹³ como también se lo conoce. El Chthuluceno es un espacio-tiempo vinculado a los poderes ctónicos, a la tierra, a lo fangoso, así como a los seres tentaculares y los artrópodos articulados que invitan a conexiones y composiciones de mezclas enriquecidas a partir de desechos, un “devenir humus” (2019, p. 184) del que puedan despuntar florecimientos aún en territorios dañados. El Chthuluceno resurge desde abajo, desde la tierra, “sin ocuparse de esa cosa que se llama a sí mismo *Antropos*” (2016b, p. 294) con su andar arrogante y su mirada hacia arriba. Precisamente cuando señala que este que mira hacia arriba no tiene idea de ir de visita, de ser amable, ni de una curiosidad sin sadismo, Haraway invoca a Vinciane Despret y a Hannah Arendt, quienes nos instan a la excursión del pensamiento como práctica de visita.

Al comienzo del capítulo 7 titulado “Una práctica curiosa” de *Seguir con el problema*, encontramos el siguiente epígrafe de Arendt: “Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita” (2019, p. 195; 2016a, p. 126). Este capítulo plantea desde el inicio un diálogo entre Despret y Arendt, en torno del pensamiento como una forma de ir de visita que implica amabilidad, receptibilidad, escucha y cuidado. El “pensador” no inquiere a su “objeto” de estudio desde la posición altiva del saber-poder, sino que es necesario que se corra, que se descentre de su lugar de omnipotencia, para dar lugar a lo otro, para permitir escuchar y atender a la singularidad de lo que se estudia. Esto es tomarse seriamente el precepto de pensar-con que requiere de la imaginación como forma de tender un puente para aproximar lo lejano y alejar lo cercano, haciendo presente en el pensamiento a quienes ya no están (generaciones pasadas) y a quienes vendrán (generaciones futuras).

12 Junto con la reedición de sus dos manifiestos: el manifiesto cyborg [1985] y el *Manifiesto de las especies de compañía* [2003].

13 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas menciones de este texto.

El epígrafe de Arendt remite al “pensar ampliado” kantiano como modalidad de un pensar con otros: “En la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para lo que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de «pensar poniéndose en lugar de los demás» y que, por tanto, él llamó «modo de pensar amplio» (*eine erweiterte Denkungsart*)” (Arendt 1996, p. 232). Para el pensamiento crítico además de dialogar y estar de acuerdo con uno mismo – en el sentido del pensar por sí mismo [*Selbstdenken*]–, es necesario pensar con los demás y con posibles interlocutores que se hacen presentes a través de la imaginación. Pero lo novedoso de la lectura de Haraway es que destaca el vínculo del pensar amplio con el ir de visita.¹⁴ La cita del epígrafe corresponde a la séptima de la *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* y a continuación entre paréntesis Arendt nos remite al derecho de visita en “Hacia la paz perpetua” (2003, p. 84; 1992, p. 43). Al respecto, en la segunda conferencia Arendt sostenía “Encontramos en *La paz perpetua* el curioso artículo [*curious Article*] que insta un *Besuchsrecht* [derecho de visita], el derecho de visitar los países extranjeros, el derecho a la hospitalidad y el derecho a «ser huésped por cierto tiempo»” (2003, p. 38; 1992, p. 16). Así como Arendt encuentra “curioso” este artículo respecto del derecho de visita, Haraway denomina al capítulo de su libro “Una práctica curiosa” [*A Curious Practice*] (2019, p. 195; 2016a, p. 126).

El pensar amplio implica una práctica de ir de visita análoga a lo que Kant entiende por derecho de visita (2010b, p. 683; Ak. VIII, 358). Esto es importante porque no se trata de una visita a un igual sino que supone visitar a alguien distinto a nosotros, de otro país, de otra cultura. Esa visita requiere la hospitalidad de quien nos recibe y la correspondencia mínima de nuestra parte es el agradecimiento y la amabilidad. Así el pensar-con como práctica de pensamiento amplio requiere de la interacción con otros diferentes y en ese encuentro es preciso correrse de la posición cognoscitiva de primacía y dirección para dar lugar a un espacio horizontal de atención y escucha hacia quien nos recibe. Así conectamos con otros, saliéndonos del dominio de nosotros mismos y a través de la actividad de la imaginación se expanden nuestros horizontes temporales y espaciales.

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en la perspectiva adecuada; nos hace suficientemente fuertes para poner a cierta distancia lo que se halla demasiado próximo, de modo que podamos verlo y comprenderlo no sesgada

14 Este aspecto no ha sido especialmente indagado en las diversas interpretaciones de la lectura arendtiana de Kant desde los estudios clásicos (Beiner 1997; Wellmer 2000) hasta otros más recientes (Gilgen 2012; Di Pego 2016a; Ruiz Sanjuán 2022, Blumenthal-Barby 2023). Asimismo, cuando se aborda el tema del pensamiento como “ir de visita” se lo vincula con el pensamiento representativo en sentido potencial y abstracto (Bilsky 2001, pp. 270-272).

ni prejuiciosamente; nos hace suficientemente generosos para tender puentes sobre los abismos de lo remoto, hasta que podamos ver y comprender todo lo que está demasiado alejado de nosotros como si fuera asunto nuestro. (Arendt 2005, p. 393).

La imaginación es una facultad clave para abrir posibilidades y diálogos expandidos, que permitan hacer presente lo ausente y lo que todavía no es actual pero es posible, dotando de espesor a nuestro tiempo, abriéndolo en sus inscripciones pasadas y en sus porvenires. Pero no se trata solo de que la imaginación permita sumar perspectivas “humanas” y aquí es donde el diálogo con Despret resulta imprescindible, si no más precisamente que abandonando el lugar de la excepcionalidad humana, se reconozca en compañía, dependencia y articulación con otras especies compañeras así como con entidades no humanas, orgánicas, inorgánicas y maquínicas. El ir de visita arendtiano junto con la “virtud de la amabilidad” de Despret (Haraway 2019, p. 196) nos abre así el camino a un pensamiento situado, descentrado (del sujeto y del humano), amable y perceptivo, que permite establecer articulaciones a través de historias para generar florecimientos parciales multiespecies.

El pensar-con establece contactos, teje lazos y genera historias compartidas¹⁵. Tal es la potencia y la fuerza conectiva del relato, que Arendt nos dice: “[n]inguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien narrada” (2001b, p. 32). Asimismo, los relatos detentan un carácter reparador respecto del pasado, tal como se manifiesta en la frase de Isak Dinesen que Arendt consigna como epígrafe del quinto capítulo de *La condición humana*: “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (2001a, p. 199). Pero ese soportar no es una complaciente resignación sino más bien una forma de habérsela con el pasado, de afrontarlo sabiéndonos parte del mismo. Contar historias, narrar, es una forma de trabajar ese pasado, haciendo emerger lo que la historia dominante oculta y mantiene en los márgenes, abriendo perspectivas en lo que parecía cerrado. Por eso, Haraway retoma este impulso a “contar historias [*storytelling*]” (2016a, p. 39)¹⁶, a narrar como una manera compartida que genera lazos y que por tanto “es crucial para la práctica del pensamiento, que debe ser un pensar-con” (*ibid.*). Así, “importa qué historias cuentan historias” y el narrar es concebido como “práctica de cuidado y pensamiento” (Haraway 2019, p. 69).

15 En el primer capítulo de su libro, Portás Pérez aborda la narración en Arendt y el *storytelling* como “propuesta metodológica para la investigación feminista” (2022, p. 44). Aquí me interesa tematizar la narrativa en su vínculo con el pensamiento en tanto praxis social y política, fundamental para la interacción pública en términos de un intercambio sustentado en narraciones compartidas.

16 La traducción española consigna “contar cuentos” (2019, p. 71).

Puede entenderse ahora esa proximidad que Haraway encuentra entre Arendt y Le Guin en tanto la narración es una forma de pensar con otros y de llevar con nosotros el pasado a la vez que de vernos de otra manera a la luz de la reapropiación de ese legado. La narrativa como bolsa que permite transportar, llevar lo que hemos sido y lo que vamos siendo. Una bolsa que es a la vez una red que anuda, conecta, refuerza pero también obra como filtro, dejando pasar aquello que no queremos cargar pero sin dejarlo atrás por completo sino trabajando con eso, volviendo a contar lo que ya ha sido contado desde otros lugares, desde otras perspectivas, con otras voces. Como advierte Le Guin no se trata del relato de los grandes héroes, incluso los legendarios cazadores de mamuts necesitaron para concretar sus hazañas, que se recogieran y transportaran grandes cantidades de semillas y vegetales para subsistir. Resulta necesario destacar que tanto Arendt como Le Guin retoman la narrativa posicionándose en disonancia con las narraciones (masculinas) dominantes, narraciones lineales y narraciones del héroe respectivamente.

“El Héroe decretó a través de sus portavoces, los legisladores, primero, que la forma apropiada de la narración es la de la flecha o lanza, empieza aquí, va directamente allá y ¡TAC! da en el blanco (que cae muerto); segundo, que la preocupación central de la narración, incluida la novela, es el conflicto; y tercero, que la historia no es buena si él, el héroe, no está en ella.

Estoy en desacuerdo con todo eso.” (Le Guin 2022, pp. 37-38).

La narrativa feminista de Le Guin no es lineal ni cerrada, por el contrario tiene comienzos sin fin, fracasos, retrocesos, vueltas a contar lo mismo y no hay un “Héroe” capaz de resolver el conflicto para concluir con un final épico. En el caso de Arendt, la narrativa es discontinua (Di Pego 2016b, pp. 234-244) procurando desestructurar la articulación de la trama en inicio, desarrollo y final para evitar que parezca que la historia no podría haber sido de otra manera. Esta narrativa disruptiva no versa sobre el Héroe sino sobre personajes marginados y obra como bolsa que recoge historias cotidianas, pequeñas e imperceptibles, las que salvadas del acecho del olvido urden prácticas compartidas y redes que remiten a otra forma de vincularse y a otro modo de entender las palabras. No son las palabras como armas ni las historias como conflicto sino las palabras como contenedores, como recipientes que nos permiten asir aquello que se nos escabullía y llevarlo, pasarlo, legarlo en historias hasta entonces invisibilizadas.

En Le Guin y Arendt, se encuentra una forma de tratar el pasado no a la manera de una herencia que se acepta, sino de un “relevo” que se toma y se continúa por un sendero propio, rescatando otras historias frente a la historia dominante. El motivo del “relevo” [*relay*] proviene de Isabelle Stengers¹⁷ y atraviesa el texto de Haraway como figura al mismo tiempo de la continuidad

17 “Relaying a War Machine?” es el texto citado por Haraway (2019, p. 64).

del pasado y de sus desplazamientos. En las carreras de relevo no sólo hay un reemplazo sino que se entrega de mano en mano un testigo, por eso permiten pensar ese vínculo complejo con el pasado, donde algo persiste dando lugar a un devenir –con que lo modifica, lo recrea en una continuidad– discontinua, que no se somete al peso del legado ni se empeña infructuosamente en desentenderse del pasado.

La narrativa como modalidad de pensamiento constituye así una práctica compartida, que supone un modo de vincularse con el pasado, una escucha y un cuidado de los otros humanos y no humanos, pasados, presentes y futuros. Una práctica que requiere cierta amabilidad, curiosidad y atención como cuando vamos de visita y nos disponemos a leer, ver y sentir en los gestos, las palabras, la mirada de quien nos recibe con hospitalidad. Asimismo, la narración se encuentra siempre situada en un espacio y un tiempo, en subjetividades concretas y encarnadas, que viven en determinadas condiciones y circunstancias. Por eso el pensamiento narrativo detenta una materialidad que lo previene de las abstracciones genéricas tan usuales en la filosofía. A través de la narración pensamos en personas, tiempos y lugares concretos con las contingencias propias del mundo compartido. El pensar narrativo es así una “práctica curiosa” en la que afrontamos en diversa compañía los acontecimientos del mundo y de nuestra época, y delineamos “posibilidades de otras maneras de hacer algo que quizás sea ‘mejor’” (Haraway 2019, p. 202).

IV. CONSIDERACIONES FINALES

De manera análoga a como Arendt se refirió al “pensar poético” de Walter Benjamin (2001b, p. 164), Haraway encuentra en la filósofa judeo-alemana un “pensar narrativo” que se despliega en compañía de Despret, embarcándolo en una senda no antropocéntrica, y que junto con Le Guin, hace aparecer historias marginadas con su cariz feminista. Haraway considera el diagnóstico arendtiano de la falta de pensamiento [*thoughtlessness*] como un rasgo de nuestros tiempos, y para hacerle frente retoma sus desarrollos sobre la narración –el storytelling de Arendt–, sopesándolos a la vez con perspectivas que parecen apuntalar sus presuntos puntos ciegos. Con Despret se profundiza la ampliación del pensar para incorporar otros seres diversos –no humanos, orgánicos, inorgánicos y maquínicos–, porque el “narrar no puede seguir poniéndose en el cajón del excepcionalismo humano” (Haraway 2019, p. 72). Con Le Guin la narración además de sacudirse la estructura lineal y cerrada, se inscribe en la senda feminista confrontando los sesgos de los relatos masculinos dominantes. En esta misma dirección, Haraway coloca también a Arendt en otra inesperada compañía que permite resignificar y potenciar su legado:

Hannah Arendt y Virginia Woolf entendieron la alta apuesta que supone entrenar la mente y la imaginación para ir de visita, para aventurarse fuera de

los senderos trillados para encontrar parientes inesperados, no natales, y entablar conversaciones, proponer y responder preguntas interesantes, proponer en conjunto algo imprevisto, asumir las obligaciones no pedidas por haberse encontrado. Eso es lo que he llamado cultivar la respons-habilidad. Ir de visita no es una práctica heroica, armar un alboroto no es la Revolución, pensar unos con otros no es el Pensamiento. Abrir versiones para que las historias puedan continuar es tan mundano, tan ligado a la tierra... Este es el punto precisamente. (Haraway 2019, p. 201; 2016a, p. 130).

Ese cultivar la “respons-habilidad” compartido por Arendt y Woolf, se manifiesta en algunas de sus polémicas intervenciones en cándidos debates de actualidad política, como es el caso de *Eichmann en Jerusalén y Tres Guineas*.¹⁸ Recordemos que en este texto, Virginia Woolf emprende la contestación de una pregunta que le habían hecho a mediados de la década del treinta acerca de cómo era posible impedir la guerra en nombre de “la cultura y la libertad” (2020, p. 105). Woolf responde destacando las exclusiones de las mujeres y su lugar marginal en la educación, en la política, en la guerra, a la vez que mostrando poco a poco la violencia y la segregación de la supuesta “libertad y cultura” que suele invocarse para hacer frente al nazismo, en este caso por parte del hombre instruido que la ha invitado a responder la pregunta. Hacia el final de su ensayo, Woolf concluye:

[...] la respuesta a su pregunta ha de ser que lo mejor que podemos hacer para ayudarlo a impedir la guerra es no repetir sus palabras ni seguir sus métodos, sino buscar nuevas palabras y elaborar métodos nuevos. Podemos ayudarlo a impedir la guerra de una manera más eficaz si no nos afiliamos a su sociedad, si nos quedamos afuera, aunque en cooperación con su objetivo. (2020, p. 170).

En “La teoría de la bolsa de la ficción”, Le Guin señala que luego de concluir este ensayo, Virginia Woolf apuntó en su cuaderno el encabezado “Glosario” para comenzar a “reinventar el inglés de acuerdo con su nuevo plan” (2020, p. 29). Así, en la entrada “heroísmo” consignó “botulismo” y en “héroe” anotó “botella”. Ante el carácter destructor del heroísmo con sus batallas y armas, Le Guin propone la botella como héroe, entendiéndola como un contenedor o recipiente, que nos permite recoger, salvar y legar una historia diferente. Así, al situar a Arendt en compañía de Woolf y de Le Guin, Haraway procede retomando su legado al mismo tiempo que subsanando cierta tendencia a la invisibilidad de las mujeres en sus propias reflexiones (Benhabib 2000). A través de compañías diversas que entretejen mujeres y tiempos disímiles –Woolf, Le Guin y Despret–, Haraway se nutre del pensar narrativo arendtiano, insertándolo en

¹⁸ Para un excelso análisis de este texto remito al trabajo de Aránzazu Hernández Piñero (2021).

una genealogía crítica de la narración situada en los márgenes respecto de las perspectivas filosóficas hegemónicas. Emerge así un pensamiento ampliado, en donde confluyen miradas no antropocéntricas y perspectivas feministas, desplegando historias situadas y compartidas para afrontar las urgencias de nuestros tiempos.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. (1978), *The Life of the Mind*, vol. I. New York: Harcourt.
- ARENDT, H. (1979), *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book.
- ARENDT, H. (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- ARENDT, H. (1994), *Essays in Understanding 1930-1950. Formation, Exile, and Totalitarianism*, J. Kohn (ed.). New York: Schocken Books.
- ARENDT, H. (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, trad. A. Poljak. Barcelona: Península.
- ARENDT, H. (1998), *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago [1958].
- ARENDT, H. (1999), *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana. Madrid: Taurus.
- ARENDT, H. (2001a), *La condición humana*, trad. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2001b), *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa.
- ARENDT, H. (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, R. Beiner (ed.), trad. C. Corral. Buenos Aires: Paidós.
- ARENDT, H. (2005), *Ensayos de comprensión 1930-1954*, J. Kohn (ed.), trad. A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós.
- ARENDT, H. (2006a), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Classics.
- ARENDT, H. (2006b), *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- ARENDT, H. (2007), *Responsabilidad y juicio*, J. Kohn (ed.), trad. M. Candel. Buenos Aires: Paidós.
- BEINER, R. (1997), "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", *Philosophy & Social Criticism*, 23, 1, pp.21-32.
- BENHABIB, S. (2000), "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, pp. 97-115.
- BILSKY, L. Y. (2001), "When Actor and Spectator Meet in the Courtroom. Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment", en R. Beiner y J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*. New York: Rowman & Littlefield, pp. 257-285.
- BIRULÉS, F. (2011), "Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos", en F. Birulés y R. Rius Gatell (eds.), *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino*. Madrid: Instituto de la mujer, pp.16-25.
- BLUMENTHAL-BARBY, M. (2023), *Arendt, Kant, and the Enigma of Judgment*. Illinois: Northwestern University Press.

- BORIA, A. (2022), "Pensar debemos. Algunos temas ambientales en Donna Haraway", *Estudios*, 48, pp. 75-89. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/restudios/article/view/38363>
- DI PEGO, A. (2016a), "La potencialidad política del juicio estético: Acerca de la reapropiación arendtiana de Kant", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 54, pp. 193-224. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/936>
- DI PEGO, A. (2016b), *Política y Filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires: Biblos.
- DI PEGO, A. (2019), "En torno al pensamiento: la disputa de Hannah Arendt con Martin Heidegger", *Tópicos. Revista de Filosofía*, 56, pp. 197-235. <https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/968>
- DI PEGO, A. (2020), "Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt", *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 1, 2, pp. 29-41. <https://resistances.religacion.com/index.php/about/article/view/31>
- DI PEGO, A. (2023), "El problema del mal y el papel de la obediencia. Reconsideraciones sobre la banalidad del mal", *Revista de Filosofía*, 48, 1, pp. 237-253. <https://dx.doi.org/10.5209/resf.83943>
- GILGEN, P. (2012), "Plurality without Harmony: on Hannah Arendt's Kantianism", *The Philosophical Forum*, pp. 259-275.
- GUERRA PALMERO, M. J. (2011), "Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 4, pp. 203-212. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/152291>
- HARAWAY, D. J. (2016a), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press.
- HARAWAY, D. J. (2016b), *Manifestly Haraway*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HARAWAY, D. J. (2019), *Seguir con el problema. Generar parentescos en el Chthuluceno*, trad. H. Torres. Buenos Aires: Consonni.
- HEIDEGGER, M. (2002), *Was heisst denken?. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 8*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- HERNÁNDEZ PIÑERO, A. (2021), "Los puentes de Virginia Woolf: punto de vista y epistemología de las outsiders en *Tres guineas*", *Lectora. Revista de Dones i Textualitat*, 27, pp. 243-257. <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/32932>
- HONIG, B. (1995), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt (Re-reading the Canon)*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- KANT, I. (2010a), "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", en *Kant II*, trad. de R. R. Aramayo. Madrid: Gredos, pp. 1-9.
- KANT, I. (2010b), "Hacia la paz perpetua. Un estudio filosófico", en *Kant II*, trad. J. M. Palacios. Madrid: Gredos, pp. 713-719.
- LE GUIN, U. K. (2022), *La teoría de la bolsa de la ficción*, trad. L. Chieregati, I. Salvador y G. Alfaro. Buenos Aires: Rara Avis.

- PORTAS PÉREZ, T. (2022), *Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea*. Madrid: Cátedra.
- POSADA KUBISA, L. (2018), “El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13, pp. 383-397. <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/4102>
- RUIZ SANJUÁN, C. (2022), “Del juicio estético al juicio político. Sobre la lectura arendtiana de Kant”, *Pensamiento*, 78, 299, pp. 1099-1117. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/16935>
- STENGERS, I. y DESPRET, V. (2014): *Women Who Make a Fuss. The Unfaithful Daughters of Virginia Woolf*, trad. A. Knutson. Minneapolis: Univocal.
- WELLMER, A. (2000), “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”, en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. J. Calvo Perales. Barcelona: Gedisa, pp. 259-280.
- WOOLF, V. (1938), *Three Guineas*. New York: Brace and Company.
- WOOLF, V. (2020), *Tres guineas*, trad. L. García. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- ZERILLI, L. (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, trad. T. Arijón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ANABELLA DI PEGO es Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IdIHCS-CONICET, Argentina) y Profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

Líneas de investigación:

Pensamiento político contemporáneo, teoría crítica y hermenéutica, con especial consideración en la actualidad de la crítica del humanismo, el posthumanismo y las perspectivas feministas.

Publicaciones recientes:

- (2024), “Historia y Humanismo en las cartas *Alemanes* de Walter Benjamin”, *Themata. Revista de Filosofía*, 70, pp. 172-193. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/25301/23830>
- (2024), “Readings and Uses of Arendt in Latin America. Milestones of her Reception in Argentina, Mexico and Colombia”, *Journal Totalitarianism and Democracy*, 20, 2, pp. 229-246. <https://hait.tu-dresden.de/ext/publikationen/zeitschrift.asp?lang=en>

Email: anadipego@gmail.com