

Acción, pluralidad y espacio de aparición:

*La condición humana en la ontología corporal de Judith Butler*¹

Eduardo Mattio

FemGeS, CIFFyH, UNC

Hace unos años, en una conversación titulada “Condição humana contra ‘natureza”” (publicada originalmente en 2005/2007), Adriana Cavarero y Judith Butler reiteraban el gesto arendtiano de abandonar el lastre ontológico que supone la noción de “naturaleza humana”, apelando explícitamente a la de “condición humana”. En esa ocasión, Cavarero recordaba que, al menos desde Aristóteles, con “naturaleza humana” se proponen dos cuestiones fundamentales: una relativa a la plausibilidad de entender tal naturaleza en términos objetivos y universales —conforme observa Arendt, “modelada sobre el hombre como paradigma abstracto y universal, o sea... ficticio” (Cavarero y Butler 2007: 650)—. Otra tiene que ver con la necesidad de definir lo humano por referencia a “lo no humano”, lo que en términos aristotélicos alude al animal. Hoy, señalaba Cavarero, cualquier intento de pensar radicalmente la ética o la política niega que exista una naturaleza humana entendida en términos universales y define “humano” no en relación a “no humano”, sino más bien en relación a “inhumano”. Si “no humano” alude al animal, es decir, a una frontera presuntamente exterior al sujeto humano, “inhumano”, sugiere Cavarero, “alude a una negación de lo humano que es interna al propio humano” (Cavarero y Butler 2007: 650). Tales formas de autonegación tienen la capacidad de develarnos la paradoja ética de nuestra propia humanidad.

Por su parte, en aquel intercambio, Butler destacaba el carácter paradójico e indecible del término “naturaleza”. Pese a que con dicha noción se pretende establecer lo que es irreductible e inequívoco en la palabra “humana”, la palabra “naturaleza” excede a la palabra “humana” al menos en dos sentidos: o bien la naturaleza ofrece una perspectiva según la cual lo humano es un existente entre otros existentes interrelacionados —los seres humanos *forman parte de* la naturaleza—, o bien la naturaleza es entendida como aquello

¹ Esta comunicación no hubiera sido posible sin las discusiones y reflexiones compartidas con el equipo de investigación “Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa: el ‘giro ético’ de Judith Butler” radicado en el Centro de Investigaciones Ma. Saleme de Burnichón, FFyH, UNC.

insustituible y necesario que es esencial a lo humano —los seres humanos *tienen* una naturaleza—. Más aún, la presencia del término “animal” en *zoon logon echon* y en *zoon politikon* da cuenta de otra curiosa paradoja: “el concepto utilizado para definir lo humano por diferencia —el animal— es la propia base de su definición. Cuando se retira el animal de la esfera política, deja de ser humano, pero, cuando se convierte en parte, se vuelve humano sin dejar de ser animal” (Cavarero y Butler 2007: 651).

Frente a dichas paradojas, Cavarero manifiesta su cercanía con el vocabulario arendtiano e incluso vincula explícitamente la idea de “condición humana” con la reciente ontología corporal expuesta por Butler. Tras el legado arendtiano, tanto Cavarero como Butler conciben la especificidad de lo humano en los términos de una pluralidad de seres únicos, expuestos unos a otros, en un contexto material de relaciones que subraya la fragilidad esencial de toda existencia. Ser humano es estar expuesto; estar sujeto a otros en un marco de recíproca exposición no sólo no puede excluir la violencia sino que la prevé explícitamente (Cavarero y Butler 2007: 652). Como mostró en el quinto capítulo de *Horrorismo*, la noción arendtiana de *natalidad* es una categoría decisiva de la “ontología del único”, capaz de iluminar la primera escena en la que devela nuestra vulnerabilidad. Esa relación con el otro que nos vuelve únicos, se presenta en la forma de una exposición unilateral, en una entrega de nuestra singularidad corpórea que no prevé reciprocidad alguna (Cavarero 2009: 44). Desde *Vida precaria*, apuntaba Cavarero, Butler camina en una dirección muy próxima a la filósofa alemana: si lo humano por definición supone aquella exposición corporal que nos vuelve vulnerables, de ello se sigue que la violencia (dada o recibida) está inscrita de manera esencial en la condición humana (Cavarero y Butler 2007: 652; 2009: 44-46).

De acuerdo con tales consideraciones, Butler señalaba las implicaciones éticas que supone este modo de encontramos expuestos: “Por un lado, tal vulnerabilidad implica realmente una obligación ética, una atención especial frente a la precariedad de la vida, una responsabilidad de encontrar las condiciones en la que esa vida frágil pueda prosperar. Por otro, esa misma vulnerabilidad es precisamente lo que nos vuelve propensos a la violencia y también a las prácticas que nos envuelven en una perspectiva de destrucción de la propia vida” (Cavarero y Butler 2007: 653). En esa doble sujeción —al cuidado o al estrago del otro— que supone nuestra exposición corporal, se cifra la *precariedad* que involucra nuestro ser-en-el-mundo-con-otros.

En las páginas que siguen me propongo revisar algunos pasajes de la obra de Butler en los que éstos y otros motivos arendtianos —particularmente, “acción”, “pluralidad”, “espacio de aparición”— aparecen de diverso modo en el marco de su propia ontología corporal. Con ello, pretendo exhibir las apropiaciones críticas y novedosas que la autora norteamericana ha realizado de *La condición humana*. Al explicitar tales aproximaciones y disensos, no sólo me propongo explicitar algunas condiciones de nuestra agencia corpórea que se hacen manifiestas en la lectura butleriana de Arendt, sino también aquellas que favorecen el empoderamiento colectivo de algunos sectores sociales, particularmente la de aquellos movimientos sociales que en Argentina luchan por la consecución de ciertos derechos sexuales y (no) reproductivos.

§

La ontología corporal que Butler ha propuesto en su filosofía reciente subraya dos aspectos interrelacionados: por una parte, exhibe la vulnerabilidad, la exposición y la interdependencia que supone ser un cuerpo viviente; por otra parte, destaca los mecanismos que maximizan la precarización selectiva a la que se ven sujetos ciertos cuerpos (Butler 2010, 2013). Esta doble caracterización, aunque remarca nuestra fragilidad ontológica —precariedad— y las diversas formas de sujeción política que la acrecientan —precariedad—, no inhibe en ningún sentido la capacidad de resistencia que nos asiste como animales humanos: la vulnerabilidad, lejos de desalentar nuestra capacidad de respuesta ética o política, es la que funda un nuevo modo de aparecer corporal que resiste a los procesos de precarización políticos, económicos o culturales (Butler 2014). Más aún, contra ciertas formas de resistencia psíquica —preferimos no admitir la común vulnerabilidad que nos caracteriza—, la ontología corporal butleriana propone *otra* forma de resistencia política en la que la vulnerabilidad es parte de la propia práctica resistente.

En efecto, durante los últimos años, la autora ha prestado particular atención a aquellas formas de acción colectiva, a lo largo de todo el planeta, en las que una pluralidad de cuerpos movilizan su propia vulnerabilidad y la llevan a la calle en formas que contradicen la pretensión de separar agentividad y vulnerabilidad. Esas multitudes se reúnen para disputar el mismo carácter público del espacio, para reconfigurar la materialidad del escenario político (Butler 2014). En otro trabajo (que expuse aquí en las Jornadas Arendt), analicé el modo en que Butler volvía sobre “el derecho a tener derechos” arendtiano a fin de

explicitar algunas condiciones de la lucha colectiva por la igualdad de derechos (Mattio 2012). En conversación con Gayatri Spivak, Butler se refería a la contradicción performativa que suponían las movilizaciones de chicanos en mayo de 2006 en la costa oeste de EE.UU. En dichas manifestaciones los residentes ilegales cantaban el himno norteamericano en inglés y en español; con ese *acto plural* y ese *ejercicio de traducción*, se apropiaban de un derecho (el de asociarse, el de expresarse) que no les es reconocido por ser sujetos sin estado. De esa forma, ponían en entredicho el requisito monolingüe de la nación americana y la fundación del “derecho a tener derechos” en la pertenencia a una comunidad nacional incontaminada (Butler y Spivak, 2009; Mattio 2012). En este y otros fenómenos sociales ocurridos en diversos lugares del mundo, Butler subraya una primera paradoja que compete a la condición “desfondada” de la lucha por derechos: *hay una pluralidad de cuerpos en la calle que reivindica su derecho a movilizarse, y lo hace en la medida que se moviliza y se reúne con otros.*

Pero hay otra paradoja que aquí resulta relevante destacar; aquella que atañe a los soportes materiales de la acción: *el lugar de reunión no es solo el soporte físico de tales luchas; es también aquello que se disputa.* Es decir, la democratización del espacio público es el objetivo que pretendemos lograr; pero tal objetivo no sólo es una lucha que dispute qué será el espacio público; es también una lucha en torno a los recursos básicos que supone el acceso a ese espacio público: “No podemos actuar sin apoyo y, además, tenemos que actuar por el apoyo que nos permita actuar” (Butler 2012: 92).

Esto, para Butler, supone un verdadero dilema que nos lleva al corazón conceptual de *La condición humana*. Siguiendo a Arendt, Butler entiende que la acción política requiere de un “espacio de aparición” y que a su vez genera ese mismo espacio. Ese espacio está *entre la gente* y le pertenece a la alianza en sí misma (Butler 2012: 92, 93). Sin embargo, a distancia de Arendt, Butler destaca la dimensión corporal que supone cualquier forma de acción plural. En tal caso, la acción no tiene *stricto sensu* la facultad exclusiva de generar tal localización; lo que olvida o rechaza tal punto de vista es que tal acción siempre se apoya sobre soportes materiales. Éstos no solo son parte de la acción, sino que son aquello por lo que se lucha. En la medida que se trata de acciones colectivas que no sólo necesitan soportes materiales, sino que apuntan a acceder o a consolidar tales soportes, el cuerpo se ve claramente involucrado en tales acciones: no sólo salimos a la calle para demandar “derechos civiles”; “tomar la calle” supone reivindicar todo ese conjunto de bienes materiales y

simbólicos que aseguran nuestra persistencia corporal. De allí que una comprensión más completa de aquellas acciones plurales que se despliegan en un espacio de aparición necesite repensar mejor “las dimensiones corporales de la acción” (Butler 2012: 93).

Y es en este punto en el que la perspectiva arendtiana de la acción resultaría insuficiente para pensar algunos fenómenos contemporáneos de acción colectiva. Al igual que una larga tradición feminista², Butler entiende que su déficit mayor se funda en su propia “política de género”, dependiente de una distinción entre público/privado que atribuye la esfera de la política a los hombres y la labor reproductiva a las mujeres: “Si hay un cuerpo en la esfera pública es masculino y sin soporte alguno, presuntamente libre de crear, pero no creado por sí mismo. Y el cuerpo en la esfera privada es femenino, susceptible de envejecer, extranjero, o infantil, y *prepolítico*” (Butler 2012: 94; la traducción es mía). Tal como sugería en conversación con Spivak, en *La condición humana*, las mujeres, los esclavos, los niños y los privados de derechos se encargaban de la reproducción de la vida material en el dominio *oscuro* de lo privado. Tal esfera no pertenece al campo de la política: “La política presupone y excluye el campo de los privados de derechos, del trabajo impago y de la humanidad apenas legible o ilegible. Esta humanidad espectral... incluye a todos aquellos cuya edad, género, raza, nacionalidad y estatus laboral no solo los descalifica para la ciudadanía, sino que los califica activamente para convertirse en sin-estado” (Butler y Spivak 2009: 53). Es decir, el discurso político de los ciudadanos varones en tanto forma paradigmática de la acción, se halla físicamente separado de aquellas actividades domésticas que reproducen la vida y que no pertenecen a la acción en sentido estricto (Butler 2014: 94). Con lo cual, en *La condición humana* se deja sin analizar aquella economía particular en la que lo público y la esfera de lo político dependen esencialmente de algo que se supone despolitizado (Butler y Spivak 2009: 54).

En otras palabras, Butler acuerda con Arendt en que la acción es la de una multitud de cuerpos que actúan concertados. Un solo cuerpo no establece el espacio de aparición; la acción conjunta es un ejercicio performativo que ocurre entre cuerpos, en el espacio que se constituye entre ellos: políticamente mi cuerpo no actúa solo; la acción política emerge en el “entre cuerpos”. El espacio de aparición es un efecto de quienes actúan juntos; no puede ser separado de la acción plural que lo suscita (Butler 2012: 95). No obstante, Butler nos invita a considerar cómo se conforma esa pluralidad que actúa concertadamente; quién entra y quién

² Véase una cuidada reseña de las críticas feministas a *La condición humana* en Sánchez Muñoz (2003: 160-169).

no en esa pluralidad; quiénes están habilitados para producir ese espacio. Para Arendt es claro que ese espacio no siempre existe, y que en la *polis* clásica las mujeres, los esclavos y los bárbaros son excluidos de dicho ámbito de aparición; cierta parte de la población no formaba parte de la pluralidad que produjo ese espacio. Con lo cual, hay cierto “reparto de lo sensible” que precede al acceso diferenciado al ámbito público: el espacio de aparición ya está dividido, distribuido, en la medida que cierta exclusión inicial define quién ha de participar en la conformación de dicho espacio. Según Butler, hay un poder que opera antes del poder performativo por el que la pluralidad crea el espacio público. En la medida que ese poder anterior priva a algunos del espacio de aparición, también supone para ellos una privación de realidad. Es decir, el aparecer ante los demás está sujeto a modos de reconocimiento que nos exceden, que no podemos controlar plenamente y que no siempre podemos negociar como quisiéramos. El cuerpo, en términos políticos, es organizado según una perspectiva que no es la propia, que está ya en otro lugar, para otros, fuera de uno mismo (Butler 2014: 96). Es este marco previo, entonces, el que posibilita nuestra inclusión en esa pluralidad que configura el espacio de aparición político como tal.

Quienes quedan excluidos de esa pluralidad que actúa, no por ello han de ser entendidos como “meras vidas”, como “vidas desnudas”. Admitir esta forma de indigencia política que dejaría a ciertos sujetos fuera de toda agentividad política, aceptar esta reducción de ciertos vivientes a un *status* claramente despolitizado sería aceptar implícitamente que las formas hegemónicas de establecer lo político son correctas y/o inamovibles. Este es el efecto indeseado de una posición como la arendtiana que adopta el punto de vista interno de la *polis* griega y así define quién puede entrar en la plaza pública y quién queda relegado a la esfera privada. Según Butler, tal punto de vista desconoce y devalúa aquellas formas de agencia política que surgen precisamente de aquellos ámbitos sindicados como pre-políticos o extra-políticos. Es por esas exclusiones de la pluralidad que dejan a ciertos sujetos por fuera de la política que los parámetros griegos resultan inadmisibles para establecer hoy lo que cuenta como político (Butler 2014: 96-97).

Por suerte, sostiene Butler, Arendt no fue consecuente con el modelo trazado en *La condición humana*. Ya en *Los orígenes del totalitarismo*, la legitimidad del “derecho a tener derechos” no sólo no derivaba de ningún fundamento natural; tampoco dependía de ninguna organización política; es anterior a cualquier institución política que pretenda codificar o garantizar tal derecho. “El derecho —advierte Butler— nace cuando se ejerce y cuando es

ejercido por aquellos que actúan coordinados, en alianza. Los que están excluidos de sistemas gubernamentales, que no pertenecen a la formación del Estado-Nación o a cualquier formación contemporánea, pueden ser tachados de *irreales* por aquellos que buscan monopolizar los términos de realidad. Y, aun cuando la esfera pública ha sido definida por su exclusión, ellos actúan” (Butler 2014: 97-98). Otro tanto ocurre con la rehabilitación del federalismo en su perspectiva acerca del vínculo entre palestinos y judíos en los años ’40 o en *Sobre la revolución* a inicios de los ’60: tal vez lo más interesante de su episódica alusión al gobierno federal se vincule con la crítica a la soberanía que supone. Según Butler, el recurso a la federación en Arendt permite institucionalizar nociones de pluralidad social que vuelven difusas tanto la concentración de poder soberano como las ontologías individualistas prevalecientes. Además, una federación permite eludir los compromisos comunitaristas que exigen fundar la vida política en alguna forma de pertenencia racial o nacional (Butler y Spivak 2009: 59-60).

Ahora bien, volviendo a *La condición humana*, ¿es adecuada la lectura butleriana del “retorno” arendtiano a la *polis* griega? ¿Hay en Arendt una intención de pensar la vida social a la medida de la vida política griega? ¿Arendt habría sido desaprensiva respecto de las exclusiones que suponía el modelo político griego? Tal como afirma Cristina Sánchez Muñoz, en *La condición humana* Arendt se propone analizar las distintas actividades que componen la vida activa con el objeto de delimitar mejor el espacio de la política (2003: 133). Es decir, aunque padece de rigidez y dogmatismo, la cartografía arendtiana pretende aislar aquello que hace al *quid* de la vida política: “Establece, en definitiva, cuál es la gramática esencial de la vida política, que el totalitarismo había aniquilado y que, previamente, la sociedad moderna ya había despojado de significado” (Sánchez Muñoz 2015: 67). Huelga decir, entonces, que el recurso al mundo griego no tiene ninguna pretensión ejemplar; despeja aquello que vuelve significativa la vida política y con ello ofrece un elemento de contraste que permita revisar nuestras propias prácticas e instituciones políticas.

No obstante, hay algo de la crítica butleriana que tal vez sirva para repensar otros usos para *La condición humana* en el momento presente. Subrayar con Butler el carácter corpóreo, inescindible de la acción —aspecto que Arendt habría desdeñado (Butler 2014, Cavarero 2009: 44, Sánchez Muñoz 2003: 165)—, permite explicitar nítidamente en ciertas manifestaciones sociales las motivaciones materiales que especifican su carácter político. Aunque hagamos propio el deseo arendtiano de no reducir la política a la labor, es difícil no

reconocer la dependencia que tienen ciertos fenómenos políticos de la satisfacción de ciertas necesidades materiales elementales, del logro de mejores condiciones para la reproducción material de la vida. Y es tal vez este punto el que la ontología corporal butleriana ilumina con más precisión, a saber, las fronteras difusas entre los ámbitos de la labor, el trabajo y la acción. Abandonada la distinción arendtiana entre una esfera política y otra privada, Butler ofrece diversos ejemplos en los que el ejercicio corporal y performativo de salir juntos a la calle no sólo pertenece al ámbito político; es inseparable también de la esfera de la supervivencia. Para muchas formas de acción colectiva, claramente legibles bajo las categorías de acción, pluralidad y espacio de aparición, lo que se dirime en el ámbito público no pertenece a una esfera de la política separada de la esfera de la necesidad. Como apunta Butler, cuando la supervivencia individual y colectiva está en juego, la cuestión política se cifra en el modo como una formación política y social resuelve las necesidades más básicas —vivienda, alimentos, seguridad—, evitando aquellas formas de explotación que convierte a ciertas poblaciones en desechables (Butler 2012: 101). En otras palabras, si la cartografía de la *vita activa* propuesta por Arendt merece ser revisada, es porque no es posible dividir el cuerpo entre una dimensión que aparece públicamente para hablar y actuar y otra que es sexual, trabajadora, femenina, extranjera y muda, y por ello relegada a una esfera privada y pre-política. Más aún, una redescrición profunda de la constelación conceptual arendtiana puede ayudar a pensar otros modos en que la pluralidad de cuerpos habita el espacio de aparición, en particular, no sólo aquellos que impugnan la distinción público-privado, sino también la reducción de la acción política al habla como instancia humana paradigmática (Butler 2014: 102).

§

Teniendo en cuenta lo señalado hasta aquí, revisemos lo que ocurre cuando ciertos colectivos salimos a la calle para reivindicar nuestros derechos sexuales y (no) reproductivos. Contra la mentalidad policíaca —encarnada no sólo en las fuerzas de seguridad— que pretende dictaminar qué sea vivir una vida sexo-generizada; contra aquellas estrategias precarizadoras que subordinan o violentan a las mujeres o que criminalizan o patologizan a los disidentes sexo-genéricos, Butler vuelve al potencial crítico de ciertas categorías arendtianas: “podemos decir que ser excluidos del espacio de aparición, que ser excluidos de ser parte de la pluralidad que hace que el espacio de aparición llegue a ser, es ser privados del

derecho a tener derechos. La acción plural y pública es el ejercicio del derecho a tener lugar y a pertenecer, y ese ejercicio es el medio por el cual el espacio de aparición es presupuesto y creado” (Butler 2012: 110; la traducción es mía). Como puede verse, la vigilancia crítica sobre las condiciones que permiten a ciertos cuerpos actuar concertadamente como sujetos inteligibles, como miembros reconocidos de una pluralidad, contribuye a garantizar *universalmente* el derecho a tener otros derechos.

En esa línea, la autora norteamericana nos invita a pensar nuestras reivindicaciones colectivas respecto del género y la sexualidad como un “ejercicio de libertad”, es decir, a expandir nuestras ideas de igualdad hasta incluir estas “formas de libertad encarnada”. Esto no nos compromete necesariamente con la idea de que cada uno/a *elige* su “propio” género o sexualidad; en este punto, esa discusión resulta irrelevante. Independientemente de que pensemos nuestro género o sexualidad como dado o elegido, cada uno de nosotros tiene el derecho a reivindicar su *propio* género y sexualidad en el espacio de aparición que sepamos construir colectivamente (Butler 2012: 110-111). Cuando ejercemos este derecho junto a otros/as en las calles, cuando reivindicamos nuestro derecho a aparecer como aquello que ya somos, estamos ejerciendo una libertad hecha carne. Y allí con toda claridad es una multitud de cuerpos precarios la que ejerce, la que actúa performativamente, en el sentido más estricto de la palabra, su derecho a ser ese cuerpo singular y deseante que se es.

En tal caso, sugiere Butler, estaremos aprovechando lo mejor del legado arendtiano, pero también estaremos resistiendo a la cartografía de *La condición humana*. Tomar las calles para reclamar al Estado la salvaguarda jurídica de ciertos vínculos afectivos o familiares no heterosexuales, o para exigir el reconocimiento social y político de ciertas identidades autopercibidas —independientemente del sexo asignado registralmente—, no sólo supone “poner el cuerpo en las calles”, sino que pone al cuerpo *sexuado y generizado* en el centro de la agenda política. En tales reclamos, no sólo se juegan reclamos identitarios o civiles; son las condiciones de supervivencia de ciertos cuerpos (otrora invisibilizados o estigmatizados) el contenido que motiva nuestra acción plural. Más aún, cuando salimos juntos a reivindicar para las mujeres una vida sin violencia o para que se les garantice el derecho a abortar de manera libre, segura y gratuita, nuestra acción plural contribuye a horadar radicalmente las fronteras de lo doméstico o la privacidad de la intimidad corporal. Se afirma de manera rotunda que no hay nada personal, nada corporal, nada del reino de la necesidad que no pueda politizarse y por ello volverse materia de disputa pública.

En pocas palabras, la constelación conceptual acción-pluralidad-espacio de aparición proporciona una plantilla fecunda para pensar la alianza política de los cuerpos en la calle. Hace lugar, en la teoría y en la práctica, a que todos *y todas* tengamos la chance de ser *initium*, a que nuestra agencia *corporal* haga entrar algo singularmente nuevo en el mundo (Arendt 1998: 202).

Referencias bibliográficas:

- Arendt, Hannah (1998) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2012) “La alianza de los cuerpos y la política de la calle”. *Debate feminista*, año 23, vol. 46, pp. 91-113.
- Butler, Judith (2014) “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia”. Conferencia en el *XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas* organizado por el Departamento de Historia y Filosofía, Universidad de Alcalá, junio 2014. Disponible en: <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Repensar%20la%20vulnerabilidad%20y%20la%20resistencia%20Judith%20Butler.pdf> (18/10/2015).
- Butler, Judith y Athanasiou, Athena (2013) *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity.
- Butler, Judith y Spivak, Gayatri Ch. (2009) *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cavarero, Adriana (2009) *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México DF: Anthropos-UAM-Iztapalapa.
- Cavarero, Adriana y Butler, Judith (2007) “Condição humana contra ‘natureza’”. *Estudos Feministas*, vol. 15, nro. 3, pp. 647-662.
- Mattio, Eduardo (2012) “No nacemos igual, llegamos a serlo... Arendt, Butler y el ‘derecho a tener derechos’” en Bacci, Claudia; Hunziker, Paula y Smola, Julia (comps.), *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Córdoba: Brujas.
- Sánchez Muñoz, Cristina (2003) *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Sánchez Muñoz, Cristina (2015) *Arendt. La política en tiempos oscuros*. Buenos Aires: EMSE EDAPP.