

Libertad, poder y cuerpo. La crítica de Judith Butler a Hannah Arendt

Freedom, Power and Body. Judith Butler's Critique of Hannah Arendt

María Mercedes Miralpeix

Universidad Nacional de Salta,

CONICET.

Correo electrónico: mercedesmiralpeix@gmail.com

Resumen: *En este trabajo analizaremos la crítica de Judith Butler a Hannah Arendt. Butler afirma que la estricta distinción entre espacio privado y espacio público en la obra de Arendt tiene como consecuencia la negación del cuerpo en la política. Aquella distinción impediría analizar manifestaciones, protestas y ocupación del espacio público como formas contemporáneas de hacer política, ya que se niega el hecho de que, en las calles, los cuerpos lleven adelante una performatividad específica, por la cual se los hace hablar políticamente a través de su resistencia y persistencia en el espacio público. Intentaremos mostrar que las limitaciones que Butler observa en la teoría arendtiana responden en realidad al interés de esta por recuperar el verdadero sentido político de la libertad en un mundo posttotalitario.*

Palabras clave: Libertad, poder, cuerpo, acción, espacio público

Abstract: *In this paper we analyze Judith Butler's critique of Hannah Arendt. Butler claims that the strict distinction between private space and public space in Arendt's work results in the negation of the body in politics. This distinction prevents the analysis of demonstrations, protests, and occupation of public space as contemporary forms of doing politics, since it denies the fact that the bodies in the streets are carrying out a specific performative, in which they speak politically through their resistance and persistence in the public space. We will try to show that the limitations Butler observes in Arendt's thought actually respond to her interest in recovering the true political meaning of freedom in a post-totalitarian world.*

Keywords: Freedom, Power, Body, Action, Public space

Los cuerpos aliados

En su ensayo *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Judith Butler traza una distinción entre lo que entendemos por democracia, por un lado, y soberanía popular, por el otro. Lo que se encuentra a la base de dicha distinción es la forma en la que cada uno piensa la constitución del pueblo.

Butler sostiene que la democracia tiene como principal función la demarcación de quiénes constituyen al pueblo y cómo este aparece en el espacio público, es decir, aunque este régimen se defina como el gobierno del pueblo siempre queda un reducto que no puede incluirse bajo esa noción. Incluso las democracias más radicales no pueden saldar el problema de la exclusión de una parte de individuos que permanecerían al margen de lo que es considerado como “el pueblo”. Esto es así, sostiene Butler, por dos motivos: en primer lugar, en muchos casos la exclusión se produce de manera inadvertida ya que se ha vuelto un problema habitual. En segundo lugar, la misma denominación de “pueblo” implica una demarcación respecto a otros que no formarían parte o que quedarían al margen de lo que se quiere señalar con aquel término. Dicha demarcación se produce sobre la base de la identificación con una nacionalidad o con un Estado-nación. En este sentido, Butler sostiene que:

No hay posibilidad de construir “el pueblo” sin una frontera discursiva trazada en algún sitio, si no se siguen las líneas de existencia de los Estado-nación, de las comunidades raciales y lingüísticas o de las filiaciones políticas. El cambio discursivo encaminado a determinar “el pueblo” de una forma u otra no es sino una invitación a establecer un límite reconocido, sea este la frontera de una nación o la línea que define a las personas que “se reconocen” como pueblo (Butler, 2019: 11).

Mientras que la exclusión sería una parte consustancial de las teorías sobre la democracia, la soberanía popular consistiría en actos de autodesignación y autoreunión (tanto verbales como no verbales, corporales como virtuales) que tienen lugar en diferentes tiempos y espacios públicos, y que constituyen una manera de *formar* un pueblo. Así, Butler se pregunta por las acciones que llevan adelante los diversos sujetos que permanecen al margen de lo que es reconocido como “el pueblo” y cómo estas inciden en los regímenes democráticos. Para la autora, cuando los excluidos se congregan en lugares públicos para dar visibilidad a una serie de reclamos que tienen que ver principalmente con mejoras económicas y políticas, llevan adelante un ejercicio performativo del cuerpo que pone como centro de la política la vida vivible, a la vez que solicitan que se les reconozca su derecho a la aparición. Butler reconoce esta acción conjunta como una forma de soberanía popular que pone en cuestión algunos aspectos imperfectos y poderosos de la política actual, tales como la idea de que el cuerpo y las necesidades vitales constituyen algo prepolítico e incluso un impedimento para el desarrollo de la política pura. En este sentido, Butler discutirá con algunas de las tesis que Hannah Arendt elaboró principalmente en *La condición humana*.

Dos son las críticas que Butler esgrime a la teoría arendtiana: por un lado, la autora sostiene que “en *La condición humana*, Hannah Arendt asume que el cuerpo no participa del acto del habla, y que este último se entiende como un modo del pensamiento y del juicio” (Butler, 2019: 51), esto niega el carácter performativo del cuerpo para situarlo solo del lado del discurso. Por otro lado, la distinción arendtiana entre espacio público y espacio privado oculta el hecho de que en algunas ocasiones los cuerpos se reúnen en espacios que no son considerados ni tradicional ni históricamente como públicos, produciendo, así, una redefinición de la política: esta ya no puede entenderse como una actividad exclusiva de la esfera pública. En este contexto, los cuerpos que se reúnen están reclamando por el carácter público de dicho espacio, a la vez que cuestionan la

distinción entre lo privado y lo público. Pero, además, Butler sostiene que esta demarcación arendtiana está atravesada por una división sexual del trabajo que deja relegado el cuerpo femenino a la oscuridad de lo privado. Es en este punto donde la teoría de Arendt encontraría sus limitaciones más fuertes, pues el cuerpo se encontraría escindido en dos: el que se presenta en la escena pública para actuar y hablar (cuerpo masculino) y el que es sexual y trabajador (cuerpo femenino y del extranjero), que se encuentra relegado al silencio y al confinamiento de la esfera privada. Aunque Butler reconoce el hecho de que Arendt no sitúa la acción política en un espacio de aparición material o concreto, sino que el verdadero espacio se origina en el *entre*, en las alianzas que se forman entre los individuos, sostiene que la filósofa olvida o niega que la acción es apoyada y que es siempre corporal. De aquí que “la performatividad no solo atañe al discurso, sino también a las reclamaciones expresadas a través de la acción corporal, de los gestos, los movimientos, la congregación, la persistencia y la exposición de los cuerpos a posibles actos violentos” (Butler, 2019: 79-80). Así, el cuerpo se convierte también en un lugar del discurso, y es precisamente este carácter discursivo del cuerpo lo que las teorías políticas clásicas no han podido pensar.

Cuando los cuerpos se exponen en los lugares públicos y persisten en la ocupación de las calles, ponen en juego un tipo de performatividad específica que se caracteriza por hacer *hablar* políticamente al cuerpo, no sólo a través de manera oral o escrita, sino por el solo hecho de exponerse y persistir en esa forma de exposición. De este modo, las acciones corporeizadas, en tanto formas de acción y movilización, tienen significados más allá de las palabras, pues ya son significativas antes de los reclamos que se proponen plantear. De aquí que Butler sostenga que exista una distinción dentro del ámbito político entre la libertad de expresión y la libertad de reunión:

Pensemos que si la libertad de reunión se ha mantenido separada de la libertad de expresión es justamente porque el poder concentrado por las personas cuando se hallan juntas constituye una prerrogativa política fundamental, y no puede compararse con el derecho a decir lo que desean una vez reunidas. La reunión es significativa más allá de lo que en ella se diga, y este modo de significación es una acción conjunta de los cuerpos, una forma de performatividad plural (Butler, 2019: 16).

La cita anterior pone de relieve la importancia de la acción corporeizada por sobre lo discursivo. Este parecería ser el punto más fuerte en el que Butler se distancia de la teoría que Arendt esboza principalmente en *La condición humana*. En efecto, allí Arendt afirma que el espacio de aparición se caracteriza principalmente por ser un lugar para la acción y el discurso. A través de las acciones y el discurso el hombre se inserta en el mundo de objetos y de una pluralidad de individuos. La pluralidad humana es la condición básica tanto de la acción como del discurso, y tiene el doble carácter de igualdad y de distinción. Por un lado, si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse entre ellos; por otro lado, si no fueran distintos, no necesitarían del discurso y de la acción para entenderse. El espacio público tiene, así, un carácter revelador: nos dice quién es alguien, pero ese quien se revela, principalmente, a través del discurso, de ahí que Arendt sostenga que “la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación” (Arendt, 2015a: 202), pues la acción inserta en el mundo algo totalmente nuevo e inesperado, pero no revela al agente. Mediante el discurso los hombres, que son iguales, pueden llegar a distinguirse al hacer efectiva la condición humana de la pluralidad, es decir, vivir como seres distintos entre seres iguales. Ahora bien, si bien es cierto que el espacio de aparición arendtiano se caracteriza por ser un lugar que haga posible la acción y el discurso, también posee otra característica no menos fundamental, que es la de ser un lugar donde el poder se manifieste. En este sentido,

quisiéramos recuperar la distinción que establece Anabella Di Pego (2006) entre dos formas de poder en los escritos arendtianos: por un lado, el poder comunicativo y, por otro lado, el poder reunión. Creemos que este último le otorgaría al cuerpo un carácter performativo al poner el énfasis en el hecho de la capacidad que tienen los individuos de reunirse en el espacio público sin establecer acuerdos previos.

Poder y espacio de apariencia

Antes de desarrollar la noción arendtiana de poder, quisiéramos detenernos en la noción de espacio público. Como ha indicado Judith Butler en *La condición humana*, Arendt traza una distinción entre espacio privado y espacio público. Ahora bien, a diferencia de lo que sostiene Butler, esta delimitación no se condice con una actitud melancolía de Arendt por la *polis* griega, sino que tiene una funcionalidad heurística, en tanto le permite a nuestra autora denunciar como sintomático de la modernidad la emergencia de las sociedad de masas y la creciente retirada de la política del mundo moderno. Cuando Arendt se refiere al espacio privado lo hace en dos sentidos: por un lado, lo caracteriza como un lugar de privación de la compañía de otros hombres:

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “objetiva” relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás (Arendt, 2015a: 67).

Por otro lado, Arendt define al espacio privado ya no refiriéndose a su carácter privativo, sino como sinónimo de un lugar protegido de la publicidad del mundo. En este sentido, el espacio privado se convierte en el espacio donde todo sirve y debe servir a la seguridad de la supervivencia de la vida del individuo. Este carácter no privativo de la noción de lo privado surge cuando es comprendido como “el único refugio seguro del mundo público común, seguro no solo de todo lo que sucede en él, sino también de la propia condición que se detenta en público, del ser visto y oído”; de aquí se desprende que el espacio privado sea considerado en la modernidad como el lugar de la interioridad e intimidad del sujeto.

A diferencia de la esfera privada, el espacio público está ligado a la condición humana de la pluralidad. En este sentido, “espacio público” no refiere a un lugar físico ni material, sino a las condiciones de posibilidad de estar juntos, es decir, a las formas en las que se articula la pluralidad humana mediante relaciones de horizontalidad. Así, Arendt sostiene que

el término no se refiera tanto a un pedazo de tierra cuanto al espacio separado y protegido por muchas cosas que tienen en común: lengua, religión, historias, usos y leyes. Precisamente estas cosas en común *son* el espacio en el cual los diversos miembros del grupo han desarrollado relaciones y contactos entre sí (Arendt, 2003: 157 [Las cursivas son nuestras]).

Como indica Simona Forti (2001), aunque el espacio público arendtiano no esté condicionado por la materialidad de un lugar, denota una peculiar topología que siempre presupone la noción de mundo. El mundo es un artificio enteramente humano que está compuesto tanto de los objetos fabricados por las manos de los hombres, como de las historias y relaciones que los miembros de una comunidad tienen en común:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo (Arendt, 2015a: 62).

El carácter peculiar de unir y de separar a la vez, hace del espacio público un lugar propicio para el surgimiento de la política, pues para Arendt esta sólo aparece en el *entre* (*in-between*) de los hombres, de ahí que no sea algo natural, sino que su nacimiento se produce una vez que los hombres se relacionan entre ellos a través de la acción y el discurso. Así, cuando en sus análisis sobre la modernidad Arendt afirma que la época moderna se caracteriza por una creciente pérdida del mundo (*wordlessness*), se refiere a la progresiva sustitución de la esfera pública por la esfera de lo social¹, una hibridación entre el ámbito público y el ámbito privado que se caracteriza por tender a homogeneizar a los individuos y a reemplazar la acción por la conducta. Así, la distinción entre espacio público y espacio privado tiene como finalidad dismantlar las viejas ideas filosóficas que sostienen que la política se basa en el hecho de gobernar y ser gobernado. En este sentido, el análisis que Arendt hace sobre el poder resulta iluminador.

En *La condición humana*, nuestra autora sostiene que “el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición de los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2015a: 223). Esto es así porque, a diferencia de lo que sostiene la tradición filosófica, Arendt no entiende el poder como la eficacia de imponer la voluntad de uno por encima de los otros, sino que le otorga un carácter relacional, que hace que el poder no pueda ser posesión de ningún individuo, sino que nace “solo donde los hombres viven tan unidos que

¹“La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado; la aparición de la esfera de lo social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-Estado” (Arendt, 2015a: 43).

las potencialidades de la acción están siempre presentes” (Arendt, 2015a: 224). Así, para que el poder se manifieste es necesaria la pluralidad y la reunión de los cuerpos. Esto nos permite suponer que, más allá del momento propiamente discursivo, la reunión manifiesta en sí misma una performatividad específica. Sin embargo, en *La condición humana*, la noción de poder está estrechamente vinculada a la acción y al diálogo concertado entre las personas. Así, Arendt señala la importancia de las acciones y el discurso para el surgimiento del poder y cómo este último es el responsable de otorgar perdurabilidad al espacio público:

El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan (Arendt, 2015a: 223)

Como ha señalado Di Pego (2006), debido a los estrechos vínculos que Arendt traza entre acción, discurso, poder y espacio público, Jürgen Habermas ha afirmado que nuestra autora elabora una teoría comunicativa del poder cuyo fin es el de establecer consensos a través del uso de la palabra y, de este modo, excluye cualquier tipo de coacción violenta. Aunque Di Pego no rechaza la tesis de Habermas, sostiene, sin embargo, que la noción de poder comunicativo que Arendt desarrolla en *La condición humana*, no da cuenta de su total concepción del poder. De este modo, para Di Pego, en los escritos arendtianos que tematizan sobre la revolución y la violencia, es posible encontrar otra forma de poder que no remite a su carácter comunicativo, sino más bien a la acción concertada; un poder que surge de la reunión de los individuos en las calles y que Di Pego define como “poder de reunión”.

En su ensayo *Sobre la violencia*, Arendt se propone trazar las líneas que separan al poder de la violencia. Así, afirma que mientras que la violencia posee un carácter instrumental, el poder es un fin en sí mismo. De esto resulta que, aunque a veces la violencia y el poder aparezcan juntos, como en el caso de los estallidos revolucionarios, no pueden ser identificados ya que refieren a dos ámbitos distintos: por un lado, la violencia remite a la esfera de los medios y fines, por otro lado, el poder refiere al ámbito de la pluralidad. De aquí que, Arendt sostenga que la violencia requiera justificación mientras que el poder requiere legitimación. Esta legitimación que el poder reclama, solo es posible por la fuerza del pueblo y de la opinión pública: “todas las instituciones políticas son manifestaciones de ese poder; se petrifican y decaen en cuanto el poder vivo del pueblo deja de respaldarlas” (Arendt, 2015b: 145). Así, cuando los cuerpos se reúnen en las calles para llevar adelante diversos reclamos, ponen en cuestión la legitimidad de las instituciones, leyes y del poder que dice representarlos. Arendt sostiene que las manifestaciones han generado, a lo largo de la historia, espacios propicios para la revolución, en la medida en que el poder de los gobiernos se desintegra y aumenta en las calles. Este aumento de poder puede ir acompañado por estallidos de violencia, pero esto no anula el hecho de que el poder pueda emerger entre los cuerpos que se reúnen en un mismo espacio. En este sentido, el espacio público no es el espacio normativo del ideal griego, donde los hombres se reúnen para actuar y dialogar, sino que éste también se ve reconfigurado:

En el marco violento de las situaciones revolucionarias la reunión de los hombres no se lleva a cabo en un espacio público prefigurado y reconocido como tal, sino que los hombres con el poder mismo que surge de esta reunión, irrumpen en el espacio público del que habían sido marginados o excluidos [...] Mientras que el poder comunicativo siempre implica al poder de reunión, éste último no necesariamente implica al primero, es decir, puede haber reunión entre los hombres sin diálogo y sin espacio público reconocido, pero el diálogo siempre implica la reunión entre los hombres (Di Pego, 2006: 111).

Es este aspecto del poder de reunión que nos parece relevante destacar en la medida en que el énfasis está puesto en la reunión de los cuerpos y no en el diálogo. En este sentido, podemos inferir que en la teoría política de Arendt la acción corporeizada ocupa un lugar importante en la medida en que reestructura el espacio de aparición, que ya no responde al ideal griego donde el diálogo constituía la forma mediante el cual los individuos se diferenciaban entre ellos. En el espacio de aparición que se genera a través del poder de reunión, la forma en la que se articulan las relaciones entre los individuos reside en alguna oposición externa al grupo. La reunión de los cuerpos en las calles pone también de relieve, que la lucha no es sólo por un espacio de aparición, sino que los reclamos tienen que ver con mejoras que, en palabras de Butler, hagan la vida vivible. En este sentido, creemos que en la teoría política de Hannah Arendt el poder de reunión constituye un aspecto clave, ya que no sólo hace posible la constitución de nuevos espacios de aparición, sino que también pone de relieve el verdadero sentido de la política, a saber, la libertad.

Libertad/Liberación

¿Por qué los cuerpos se reúnen, se movilizan y salen a las calles? Butler sostiene que cuando los cuerpos salen a las calles no solo luchan por mejoras en las condiciones de vida, sino que llevan adelante una lucha que es también por el reconocimiento. En este ejercicio performativo del cuerpo la legitimidad estatal se cuestiona, a la vez que, se pone en ejercicio un derecho al que se lo ha intentado activamente combatir y destruir por parte de las fuerzas militares, a saber, el derecho a tener derechos.² Este es definido por la autora como la “persistencia del cuerpo frente a esas fuerzas que tratan de deshabitarlo o erradicarlo” (Butler, 2019: 87). De este modo, las acciones corporeizadas denuncian la precariedad a la que son sometidas las vidas que no son deseables o

²La expresión “el derecho a tener derechos” pertenece a Hannah Arendt. Al respecto, remitimos al capítulo “Las perplejidades de los Derechos del Hombre” de *Los orígenes del totalitarismo*.

que no merecen ser lloradas. Para Butler, este derecho a la aparición es el que resulta negado por teorías que, como la de Hannah Arendt, trazan una distinción estricta entre espacio privado y espacio público. Ahora bien, Butler sostiene que en *Sobre la revolución*, cuando Arendt se refiere a las rebeliones, admite la entrada en la escena política del cuerpo excluido. Sin embargo, señala que, para Arendt, esa aparición de los cuerpos excluidos no constituye un evento verdaderamente político, en la medida en que no luchan por la libertad, el verdadero sentido de la política, sino por la liberación de la carga de las necesidades biológicas: “Ese movimiento político que surge como consecuencia del hambre está impulsado por la necesidad en lugar de la libertad, y la forma de liberación que pretende alcanzar no es la propia libertad, sino más bien una exención imposible y violenta de las necesidades de la vida” (Butler 2019: 52). De esta concepción que establece una delimitación entre libertad y liberación, Butler sostiene que se deduce que los movimientos de liberación actúan siempre con un sentido menos auténtico de libertad, a la vez que, el dominio de la política queda nuevamente excluido y diferenciado del campo de las necesidades económicas.

A diferencia de lo que sostiene Butler, creemos que la distinción arendtiana entre liberación y libertad no supone una valoración negativa de los movimientos libertarios, sino que cuestiona las formas en la que la libertad fue pensada por la tradición de pensamiento político occidental en el horizonte de una pérdida de la política producto del advenimiento de los regímenes totalitarios y de la sociedad de masas. En este sentido, dicha distinción tiene un valor heurístico, al igual que la diferenciación entre espacio privado y espacio público, que nos permite volver a pensar y recuperar la especificidad de la acción política.

Para Arendt la libertad se define como “la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política” (Arendt, 2016: 231). En este sentido, la libertad, al igual que el poder, denota un carácter relacional: solo nos damos cuenta de que somos libres cuando aparecemos ante otros para actuar y hablar;

la libertad es, en última instancia, la *raison d'être* de la política. Sin embargo, Arendt afirma que la tradición filosófica es casi unánime al sostener que la libertad empieza solo cuando los hombres dejan el ámbito político, ocupado por la mayoría, para adentrarse en el diálogo interior con uno mismo. En el caso de la Antigüedad ese diálogo fue conocido bajo la fórmula socrática de una conversación de dos en uno que dio origen a la idea de pensamiento, mientras que con el cristianismo, especialmente con San Agustín, se lo conoció como una lucha interna entre un querer y un no querer que propició la identificación de la libertad con el libre albedrío. Arendt sostiene que fue a partir de este momento que la libertad se convirtió en un problema filosófico de primer orden que requirió ser tratado en el campo político.

Si en la Antigüedad la libertad no fue un problema filosófico fue porque los filósofos eran conscientes de que pertenecía al ámbito político: la libertad se manifestaba en la valentía que demostraban los hombres al ingresar a la esfera pública para actuar y hablar junto a otros hombres iguales. En el momento en el que la libertad pasó de ser un estado de ser manifestado en la acción para identificarse con el *liberum arbitrium*, el ideal de libertad fue desplazado por el ideal de una voluntad independiente de todas las demás, que más tarde se convirtió en el principio de soberanía que tuvo una enorme incidencia en las teorías políticas de hasta el siglo XVIII, como la de Jean-Jacques Rousseau. Para Rousseau la soberanía deviene expresamente de la voluntad. En este sentido, el filósofo afirma en contra de Montesquieu que el poder debía ser totalmente soberano, es decir, indivisible ya que una voluntad escindida sería algo inconcebible. En esta misma intuición se rechazaba la teoría de la división de los poderes, a la vez que, se afirma que el poder pertenecía también a la voluntad. Las consecuencias políticas de este tipo de pensamiento como el de Rousseau es la negación de la libertad humana que sólo se manifiesta en el hecho de la pluralidad, por eso libertad y acción constituyen las caras de una misma moneda.

Para Arendt la libertad no está dada de manera natural a los hombres, sino que es necesario conquistarla: “Nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos” (Arendt, 2015a: 234). Así, al analizar el caso de la Revolución Francesa y la Revolución Americana, nuestra autora declara que la diferencia decisiva entre estos dos fenómenos políticos reside en el hecho de que los revolucionarios franceses se hicieron del espacio público bajo la necesidad de establecer un límite al absolutismo que negaba el hecho de que los hombres nacían libres y con igualdad de derechos. Así, la libertad fue entendida por los revolucionarios franceses como un don natural de cada hombre y, en este sentido, como algo prepolítico. En el caso de la Revolución Americana, la independencia de las colonias coincidió con la constitución de la sociedad política, es decir, estos no sintieron la necesidad de poner un límite al poder de ningún gobierno, como tampoco fue decisiva la cuestión social. El pacto de Maryflower fue firmado por hombres que se creían igualmente libres e iguales. El resultado de esta última revolución fue la fundación de un nuevo régimen, la república, que constituyó el lugar propicio para actuar en conjunto. Esto último nos permite observar otra característica elemental de la libertad: su capacidad para sentar comienzos.

Como hemos visto, la libertad se actualiza en la acción. Ya sea en su etimología griega [*árchein*] o en su forma latina [*agere*], actuar significa tomar la iniciativa, comenzar o poner algo en movimiento. En este sentido, podemos entender a la acción como inicio, cuya realización supone siempre la presencia de una pluralidad, pues la acción no se realiza en el aislamiento, cuando alguien comienza algo necesita de la ayuda de otros para poder terminarlo. Como indica Fina Birulés (2007), toda acción acaece en una trama de relaciones y referencias ya existentes, siempre actuamos en un mundo que ya estaba antes y que continuará después. De este modo, cuando los hombres se aprestan a la acción insertan en el mundo algo totalmente nuevo e inesperado. Esto es posible porque, por el hecho del nacimiento, los hombres llegan a un mundo que los precedió y

que continuará después de su muerte, es decir, los hombres, al igual que la acción, también son *initium*. *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“Para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”), se lee en las páginas de la filosofía política de San Agustín y que Arendt retoma para caracterizar a la acción. Así, nuestra autora afirma que “con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre” (Arendt, 2015a: 201). En este sentido, la libertad no solo se relaciona de manera inexorable con la acción, sino que es el principio de esta.

Al inicio de este apartado decíamos que la distinción arendtiana entre liberación y libertad correspondía al interés de Arendt por poner de relieve el sentido de la política en un mundo signado por la emergencia de la sociedad de masas y por los regímenes totalitarios. En *La condición humana* una de las tesis principales que recorre toda la obra es la primacía del *homo faber* y el ascenso del *animals laborans* en la época moderna, que habría tenido como principal consecuencia la sustitución en el ámbito político de la acción por la conducta. Esto significó la pérdida de la acción espontánea y con ello la posibilidad de sentar comienzos: “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a normalizar a sus miembros” (Arendt, 2015a: 51). Esto generó la confusión entre liberación y libertad entre los grupos libertarios que reclamaban una serie de derechos de índole social y económico. No obstante, el análisis que Arendt emprende sobre el papel que jugaron en esta época dichos movimientos, no se reduce a una mirada negativa, sino que también pone de relieve la potencialidad que estos tuvieron a la hora de crear espacios para la acción y donde la libertad pudo ser actualizada. En este sentido afirma que

uno de los más importantes efectos secundarios de la real emancipación de los laborantes fue que un nuevo sector de la población quedó de pronto más o menos admitido en la esfera pública, es decir, *apareció* en público, sin que al mismo tiempo fuera admitido por la sociedad, sin desempeñar ningún papel dirigente en las importantes actividades económicas de esta sociedad y, por consiguiente, sin ser absorbido por la esfera de lo social y, como si dijéramos, arrebatados de la esfera pública (Arendt, 2015a: 239).

La reunión de un grupo junto a su aparición en la esfera pública permite la actualización de la libertad mediante la recuperación de la acción espontánea que se encuentra ya presente en ese poder de reunión. Así, podemos advertir que, aunque los reclamos están ligados a mejoras sociales, el hecho de que los hombres aparezcan y que en esa aparición efectúen una diferenciación del resto de la sociedad, constituye una forma de acción política de resistencia y persistencia de los cuerpos, a la vez que, cuestiona la legitimidad del espacio público. En este sentido, aunque Arendt critique las formas en la que la época moderna había pensado la acción política, no niega la posibilidad de abrir una brecha que haga posible la actualización de la libertad en el mundo moderno. Solamente en condiciones de dominación total, la libertad no puede manifestarse en el mundo y es este precisamente el peligro de los regímenes totalitarios, que se caracterizan por eliminar completamente no sólo la acción conjunta, sino también la capacidad que tiene cada individuo de sentar nuevos comienzos.

Al analizar los campos de concentración, Arendt enfatiza en el hecho de que aquellos han sido la máxima institución de los regímenes totalitarios que han hecho posible la eliminación de todo rastro de espontaneidad y, con esto, de la capacidad que tienen los individuos de actualizar la libertad. En este sentido, nuestra autora afirma que son tres los pasos sucesivos mediante los cuales se lleva a cabo la dominación total. El primero de ellos es la eliminación de la persona jurídica. Con las detenciones arbitrarias, los prisioneros de los campos son situados a categorías de personas fuera del marco de la ley, constituyéndolos

en una masa de apátridas desposeídos de todos derechos, a la vez que se quiebra el vínculo del esquema delito/castigo. De este modo, la inocencia de los prisioneros desafía a nuestro sentido común.

El segundo paso consiste en la aniquilación de la persona moral. En los campos de concentración las víctimas son sometidas a situaciones que corrompen todas las formas de solidaridad humana. Estas condiciones hacen equívoco cualquier tipo de acción moral, es decir, las víctimas no pueden elegir entre hacer el bien y el mal, sino que se las enfrenta a decidir sobre varios tipos de males. En este sentido, Arendt sostiene:

El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las decisiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas [...] La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal sino entre el homicidio y el homicidio (Arendt, 2015c: 607).

El tercer y último paso para la dominación total corresponde a la eliminación de la espontaneidad. Una vez que se produce el aniquilamiento de la persona jurídica y la moral, se produce la desaparición de cualquier rastro de individualidad y de dignidad humana y, con ello, de la posibilidad de actualizar la libertad: “Destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos” (Arendt, 2015c: 611). El horror de los campos de concentración reside en el hecho de haber hecho posible la eliminación de la capacidad humana para la acción hasta convertir a los hombres en cadáveres vivientes, es decir, individuos que no son capaces de insertar en el mundo lo inesperado, sino que solo responden a estímulos externos. De este modo, los regímenes totalitarios no han introducido una nueva idea de gobierno, sino que sus mismas acciones constituyen un quiebre con todas nuestras categorías de pensamiento político tradicional, pues ellos demostraron que, bajo condiciones de dominación total, es

posible eliminar la libertad y la posibilidad de que los hombres actúen tanto de manera individual como de manera concertada.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar que algunas de las limitaciones de la teoría de Hannah Arendt señaladas por Judith Butler, deben ser leídas bajo la mirada arendtiana de una recuperación de la libertad en un mundo posttotalitario. Por un lado, la distinción entre lo público y lo privado lejos de mostrar una mirada melancólica por la tradición griega, cumple una función heurística que nos permite comprender la especificidad de la política como algo no natural que se produce en el espacio del *entre* los hombres que se consideran a sí mismos como iguales. El espacio público se convierte en el lugar donde los individuos aparecen para actuar y hablar en conjunto. Como señala Butler, dicho espacio necesita de hombres que se hayan liberado de la carga de las necesidades biológicas, lo que implica una anulación del cuerpo o, dicho de otra manera, su escisión en dos: por un lado, el cuerpo trabajador y femenino, por otro lado, el cuerpo que aparece en público capacitado para la acción y el discurso. Esto negaría el carácter performativo y político del cuerpo que, cuando se reúne junto a otros cuerpos en las calles, llevan adelante una serie de reclamaciones que tienen que ver con hacer la vida más vivible. Así, la teoría arendtiana ocultaría el hecho que las acciones son siempre corporeizadas al efectuar una regulación topográfica, incluso arquitectónica, del cuerpo. Al respecto, la recuperación de la noción de Di Pego del poder de reunión nos ha servido como calve de lectura para analizar las acciones que los cuerpos llevan adelante una vez que se reúnen en las calles sin la mediación del discurso. Allí, no solo las fronteras entre lo privado y lo público aparecen difuminadas, sino que también se crea un nuevo espacio de aparición que hace posible la actualización de la libertad en la acción conjunta.

La distinción entre lo privado y lo público nos condujo a la diferenciación entre liberación y libertad. En este punto, hemos intentado mostrar que el

interés de Arendt por la recuperación de la libertad en un sentido político que se enfrenta a las formas en que la tradición había pensado dicho concepto, responde a los peligros a los que se vio enfrentada la época moderna con la aparición de la sociedad de masas y las emergencias de los campos de concentración. Esto no implica que las necesidades biológicas queden al margen de las verdaderas cuestiones políticas, sino sólo que la reducción de la política a dichos cuestionamientos mantiene el peligro de la eliminación de la acción espontánea y, con ella, de una retirada de la libertad en el mundo.

La recuperación del concepto arendtiano de libertad funciona como un “avisador de incendio”, recuperando una de las figuras de Walter Benjamin de *Calle de dirección única*, frente al creciente peligro de una reducción de la política en la contemporaneidad. De esta manera, lo que está en juego en las distinciones arendtianas entre público/privado, libertad/liberación, es la posibilidad misma de actualizar la libertad y el poder mediante la acción conjunta de los cuerpos.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2003.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2015a.
- Arendt, Hannah. *Crisis de la república*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2015b.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires: Alianza, 2015c.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Buenos Aires: Ariel, 2016.
- Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2019.
- Di Pego, Anabella. “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt: Algunas notas para repensar la política”. *Argumentos* 19, 47 (2006): 101-122.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt, entre filosofía y política*. Valencia: Ediciones Cátedra, 2001.