

Lo que puede un cuerpo: los modos del cuerpo en la teoría política de Hannah Arendt

What a Body Can: Modes of the Body in Hannah Arendt's Political Theory

Lucía Dagmar Carello

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: carellolucia@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7760-1398>



Resumen:

Este trabajo pretende reconstruir la comprensión de Hannah Arendt sobre la noción de cuerpo. Para ello, dividimos el texto en cuatro apartados. El primero de ellos describe la forma en la que el cuerpo se manifiesta en la labor en tanto actividad dedicada a la satisfacción de las necesidades biológicas del organismo. En este marco, el cuerpo se expresa su dimensión propiamente biológica, atada a las necesidades y demandas de la vida natural. En el segundo apartado, se observa cómo el cuerpo está implicado en el trabajo, en tanto actividad humana que busca producir un mundo exterior objetivo. Allí se muestra que la producción de ese mundo exterior depende de la intervención del cuerpo en cuanto instrumento. En el tercer apartado, analizamos el modo en el que el cuerpo se manifiesta en la acción violenta, entendida como una acción que, si bien no llega a ser política, logra fundar un espacio de fraternidad. En este horizonte, el cuerpo se emerge como una reacción en respuesta a una injusticia. Por último, en el cuarto apartado, intentamos mostrar que, en el ámbito de la acción política, el cuerpo se expresa de dos modos: por un lado, como cuerpos hablantes, que manifiestan su singularidad a través de su cuerpo y su voz; por otro, como cuerpos performativos que en su reunión logran dar existencia al cuerpo político.

Palabras clave:

Arendt, cuerpo, teoría política, acción.

Abstract:

This paper aims to reconstruct Hannah Arendt's understanding of the notion of the body. To this end, we divide the text into four sections. The first of them describes the way in which the body manifests itself in labor as an activity dedicated to the satisfaction of the biological needs of the organism. In this framework, the body expresses its properly biological dimension, tied to the needs and demands of natural life. In the second section, we observe how the body is involved in work, as a human activity that seeks to produce an objective external world. There it is shown that the production of this external world depends on the intervention of the body as an instrument. In the third section, we analyze the way in which the body manifests itself in violent action, understood as an action that, although it does not become political, succeeds in founding a space of fraternity. In this horizon, the body emerges as a reaction in response to an injustice. Finally, in the fourth section, we try to show that, in the field of political action, the body expresses itself in two ways: on the one hand, as speaking bodies, which manifest their singularity through their body and their voice; on the other hand, as performative bodies that in their meeting manage to give existence to the political body.

Keywords:

Arendt, Body, Political Theory, Action.

Fecha de recepción del artículo: 23/05/2021 **Fecha de aceptación del artículo:** 30/07/2021

Para citación de este artículo: Carello, Lucía (2022). Lo que puede un cuerpo: los modos del cuerpo en la teoría política de Hannah Arendt. *Anacronismo e Irrupción* 12 (22), 238-261.

Introducción

En las últimas décadas, las autoras pertenecientes a la teoría política feminista contemporánea han renovado el campo de estudios sobre la obra de Hannah Arendt, introduciendo el cuerpo como un tópico relevante. Desde una perspectiva crítica, autoras como Adrienne Rich (1979), Mary O'Brien (1981) o Nancy Hartsock (1985)¹ han identificado en la obra de esta teórica política alemana una división demasiado taxativa entre un espacio privado, en el que habitan cuerpos sometidos a la necesidad, y un espacio público, asociado a la vida política y la libertad. Pero también, mediante este señalamiento, estas autoras lograron colocar al cuerpo como una noción que está presente en la obra de Arendt, si bien de forma problemática.

Como habremos de ver en estas páginas, es posible encontrar una tematización del cuerpo en Arendt vinculada con las necesidades vitales que todo cuerpo humano tiene y que lo ligan a la naturaleza. Si fuera tan sólo así, la comprensión arendtiana del cuerpo se enfrentaría a dos dificultades que estas autoras advierten: 1. que el cuerpo quedaría reducido a una mera dimensión biológica y recluido al ámbito privado, perdiéndose de vista su intervención en la esfera de la política; 2. que, en la medida en que en el ámbito privado del cuerpo no hay lugar para la política, resultaría imposible una “política del cuerpo”, esto es, una discusión respecto de la posibilidad de resolver políticamente las desigualdades que existen en el ámbito privado. De este modo, lo que estas críticas feministas le imputan a Arendt es una “ceguera de género” (Dietz, 1991: 233) que le impide observar las desigualdades de género que se manifiestan en dicho ámbito de lo privado, lo que da cuenta, en última instancia, de un desprecio por el cuerpo femenino (Rich, 1979: 206).

Más recientemente, teóricas políticas como Bonnie Honig (1995), Linda Zerilli (1995; 2008) y Judith Butler (2017) han recogido estas críticas con el fin de subrayar que, pese a la evidente ausencia de una perspectiva de género en los

¹ La lista es más extensa e incluye autoras tales como Hanna Pitkin (1979) y Terry Winant (1987).

análisis de Arendt, su comprensión del cuerpo no se encuentra circunscripta a los estrechos límites de la necesidad biológica y de los ciclos naturales, sino que el cuerpo se ve implicado también en la acción política que es condición de la libertad. Ahora bien, tal como ha puesto en evidencia Martín Plot a través de su lectura de Butler, la rígida separación entre esfera pública y esfera privada elaborada por Arendt termina por reproducir una dicotomía muy marcada entre un cuerpo de la necesidad y un cuerpo de la libertad, que hace olvidar "el carácter ineludiblemente entrelazado y coexistente de ambos" (2019: 15). Como resultado de ello, al desvincular el cuerpo de la necesidad del cuerpo de la libertad, Arendt pierde de vista que, si hay cuerpos que tienen parte en la acción, cuerpos "libres" de la necesidad, éstos existen en desmedro de otros cuerpos, marginados y sujetos a la dominación política. Por esta razón, Arendt es incapaz de comprender que la lucha por "la generación de condiciones igualitarias de vida" es, al mismo tiempo, "parte de la lucha política por la libertad" (Plot, 2019: 14).

No obstante, a pesar de estos cuestionamientos, al reconocer en Arendt una comprensión más abarcadora de la dimensión del cuerpo, estas autoras identifican en ella a una "[s]ocia difícil pero valiosa para el diálogo feminista" (Zerilli, 2008: 25), porque su pensamiento permite ampliar la pregunta por la libertad política más allá de los restringidos confines en que había circulado el debate feminista en el pasado, demasiado centrado en ponderar la relevancia de cuestiones como la reproducción, el nacimiento y las tareas de cuidado como puntos de partida para la emancipación política feminista (Dietz, 1991: 243-245).

En vista de estos antecedentes, este trabajo pretende reconstruir la comprensión de Hannah Arendt sobre la noción de cuerpo a partir de una lectura de algunos fragmentos significativos de *La condición humana*, *De la historia a la acción*, *Sobre la revolución* y *Sobre la violencia*. Una lectura como la que aquí se propone toma como aproximación metodológica a la hermenéutica, en particular la propuesta por Hans-Georg Gadamer. Este autor reconoce que, a la hora de

interpretar cualquier texto de la tradición, existe una distancia temporal insuperable entre el objeto y el intérprete. De hecho, el filólogo alemán sugiere que, lejos de intentar superar dicha distancia intentando encontrar un supuesto sentido prístino del texto, conviene "reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender" (2017: 367). De esta manera, se debe reconocer que la distancia histórica entre ambos horizontes de sentido no es solo imborrable, sino que es productiva para la interpretación, en cuanto permite comprender a toda obra como un texto abierto cuyo sentido último está siempre por venir. En definitiva, la hermenéutica gadameriana sugiere que el intérprete, al acercarse a un texto, no debe preguntarse tanto qué es lo que el texto dice cuanto qué es lo que el texto nos dice, lo que permite actualizar permanentemente su sentido, vinculando esa distancia temporal que los separa². En este sentido, el abordaje hermenéutico nos permite poner en diálogo nuestro tiempo con el de Hannah Arendt, a través de nuevas preguntas o problemas, como el del cuerpo, que permite reactualizar su propia obra y adquirir una mejor comprensión de nuestro presente histórico.

A lo largo de nuestra lectura identificamos cuatro modalidades en las que se expresa el cuerpo, que se distinguen entre sí porque se vinculan con cuatro actividades diferentes que forman parte de la vida humana. Como resulta previsible, en tres de esos cuatro modos de expresión, el cuerpo aparece asociado a las actividades de la labor, del trabajo y de la acción. A ello, nuestra lectura se propone analizar también la forma en la que el cuerpo se halla implicado en la acción violenta en tanto actividad que, si bien Arendt no registra explícitamente como categoría propia de la *vita activa*, gracias a la interpretación provista por Claudia Hilb (2000), es posible identificar con cierta frecuencia y relevancia en sus escritos, fundamentalmente en *Sobre la revolución*.

²Una reconstrucción exhaustiva del método hermenéutico, desde Schleiermacher hasta sus modulaciones contemporáneas, puede encontrarse en Fraile y Kiel (2020).

Dicho esto, el trabajo se divide en cinco apartados. El primero de ellos describe la forma en la que el cuerpo se manifiesta en la labor en tanto actividad dedicada a la satisfacción de las necesidades biológicas del organismo. En este marco, el cuerpo se expresa su dimensión propiamente biológica, atada a las necesidades y demandas de la vida natural. En el segundo apartado, se observa cómo el cuerpo está implicado en el trabajo, en tanto actividad humana que busca producir un mundo exterior objetivo. Allí se muestra que la producción de ese mundo exterior depende de la intervención del cuerpo en cuanto instrumento. En el tercer apartado, analizamos el modo en el que el cuerpo se manifiesta en la acción violenta, entendida como una acción que, si bien no llega a ser política, logra fundar un espacio de fraternidad. En este horizonte, el cuerpo emerge como una reacción en respuesta a una injusticia. Por último, en el cuarto apartado, intentamos mostrar que en el ámbito de la acción política el cuerpo se expresa de dos modos: por un lado, como cuerpos hablantes, que manifiestan su singularidad a través de su cuerpo y su voz; por otro, como cuerpos performativos que en su reunión logran dar existencia al cuerpo político.

En suma, el objetivo que subyace a estas páginas es observar que, aunque Arendt no haya renegado del cuerpo y, en efecto, haya considerado a los hombres como sujetos corporizados, en su tematización el cuerpo parece quedar reducido a una mera función biológica. Por esta razón, nos interesa revelar que es posible considerar, desde la propia obra de Arendt, otras modalidades y dimensiones del cuerpo que se encuentran implicadas en las actividades humanas y que permiten pensar al cuerpo en toda su potencialidad.

1. La labor y el cuerpo biológico: el cuerpo de la necesidad

Resulta bien conocida la división de la *vita activa* en sus tres articulaciones, labor, trabajo y acción, que Arendt presenta en una conferencia dictada alrededor de 1957 y que luego plasma de forma acabada en su famoso ensayo *La condición humana*. Acerca de la labor, la teórica política alemana indica que consiste en una

actividad que se encuentra ligada a los procesos biológicos del cuerpo, algo que compartimos con todos los organismos vivos, y que refiere, entonces, a la producción y al consumo de aquello que necesitamos para nuestro proceso vital. Por esta razón, la labor es una actividad que no tiene fin ya que “debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales” que oscila entre nuestro nacimiento y nuestra muerte (Arendt, 2005: 93).

En este marco, observa Arendt, el cuerpo humano remite a su dimensión biológica, la cual está atada al cumplimiento de las necesidades fisiológicas. En efecto, esta dimensión biológica del cuerpo es tan primaria que, cuando estas necesidades se encuentran insatisfechas o cuando el cuerpo experimenta algún padecimiento, la posibilidad de realizar cualquiera de las otras dos actividades de la *vita activa* se ve imposibilitada. Por ello, indica Arendt, el cuerpo de la labor, que es el cuerpo sujeto a la necesidad, corresponde al ámbito más privado que los seres humanos poseemos dado que, en la labor, el cuerpo humano está encerrado en sí mismo. O, en otras palabras, cuando el ser humano labora, su cuerpo “se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento” (Arendt, 2015a: 124).

Respecto de esta absoluta intimidad que el ser humano presenta al laborar, resulta sumamente ilustrativo lo que Arendt señala respecto del dolor. A propósito de ello, ella sostiene que solo la ausencia de dolor es “la condición corporal para conocer el mundo”, puesto que “sólo si el cuerpo no está irritado y, con la irritación, vuelto sobre sí mismo, pueden funcionar normalmente nuestros sentidos, recibir lo que se les da” (2015a: 123). Por ello, en la experiencia del dolor el mundo desaparece, el ser humano está recluido en la carga a la que lo someten las necesidades de su propio cuerpo. Y esta no-mundanidad que experimenta el ser humano a través del dolor, dice Arendt, es extensible a la labor como actividad, de modo tal que, si “no tuviéramos otras percepciones que las sentidas por el propio cuerpo, la realidad del mundo exterior no solo estaría abierta a la

duda, sino que ni siquiera tendríamos noción del mundo” (2015a: 124). Por esta razón, Arendt identifica al esclavo como la figura paradigmática del *animal laborans*, a aquellos seres humanos que cargaban en sus hombros la tarea de satisfacer las necesidades del hogar para así liberar a aquellos hombres libres que, en la antigüedad, se dedicaban a los asuntos de la *polis*.

Ahora bien, si el cuerpo en su dimensión biológica es el cuerpo de la necesidad, es decir, un cuerpo distanciado del mundo en la infinita tarea de satisfacer sus necesidades más elementales, no es menos cierto que, para Arendt, este carácter biológico del cuerpo forma parte de la condición humana y le otorga su vitalidad y su viveza:

La condición humana es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la «vida fácil de los dioses» sería una vida sin vida (2015a: 129).

Al interpretar que el cuerpo en su dimensión biológica no sólo se repliega sobre sí mismo y sus necesidades, sino que, al mismo tiempo, constituye la condición a través de la cual el ser humano habita el mundo y experimenta su vida humana, Arendt parece poner a la luz una paradoja presente en la concepción biológica del cuerpo. Por un lado, restringida a su mera faceta biológica, la vida humana queda reducida a una condición semejante a la del animal que busca sobrevivir y perpetuar su curso vital lo máximo posible. Esto es, consumido por el mantenimiento de la vida biológica, encerrado en las necesidades de su cuerpo, el *animal laborans* queda relegado del mundo y se vuelve incapaz de ejercer la libertad (Arendt, 2015a: 127). En suma, pierde de vista la potencialidad de la vida humana, la posibilidad que tiene el cuerpo de ser un cuerpo libre. De esta consecuencia ha derivado la lectura más tradicional y conocida de las categorías de la teoría política arendtiana: aquella que identifica una separación contundente entre una esfera privada donde reinan las necesidades biológicas y

que tiene como protagonista al cuerpo; y una esfera pública, ámbito de la acción política y el discurso, donde los seres humanos logran emanciparse de toda necesidad corporal.

Por el otro lado, pese a esta evidente limitación a la que conduce la necesidad del cuerpo, éste es, valga la redundancia, una condición necesaria de la vida humana; esto es, el modo mediante el cual los seres humanos habitan y, finalmente, logran tener una experiencia del mundo. Así, reformulando la muy célebre frase que Aristóteles enuncia en el Libro I de *Política*³, permanecer atrapado en el infinito círculo de las necesidades del cuerpo supondría asemejarse a una bestia, pero buscar habitar el mundo más allá del cuerpo sería pretender vivir “la ‘vida fácil de los dioses’” (2015a:129).

2. El trabajo de las manos: el cuerpo como instrumento y el cuerpo alienado

Sin embargo, es evidente que el ser humano no vive como un dios porque no puede desprenderse de su cuerpo y sus necesidades, pero tampoco es un animal atrapado en la inmediatez de su existencia natural y biológica. Y de esto da cuenta, en primer término, el hecho de que el ser humano, además de realizar con su cuerpo las labores necesarias para su supervivencia, es capaz también de trabajar.

En su conferencia "Labor, trabajo y acción", Arendt observa rápidamente que una de las diferencias que existen entre labor y trabajo está dada por el hecho de que "el trabajo de nuestras manos, como distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos" (2005: 96). Pese a que el trabajo, al igual que la labor, implica el cuerpo a través de las manos, el trabajo remite a la producción de las cosas del mundo que nos rodean y que nos garantizan cierta estabilidad. Este carácter duradero de las cosas del mundo creadas por el trabajo humano se deja ver en el tipo de bienes que se producen a través de él. Mientras

³“Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es un miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios” (Aristóteles, 1998:52).

que, a través de la labor, el ser humano en tanto *animal laborans* da origen a bienes de consumo que desaparecen en el mismo momento en que son utilizados para satisfacer sus necesidades básicas, durante el trabajo el *homo faber* fabrica bienes de uso, que, pese a su inevitable desgaste a lo largo del tiempo, conservan un cierto grado de estabilidad y de permanencia que permite a esos bienes persistir en el mundo incluso luego de la muerte de quien los produjo.

A partir de esta primera caracterización que Arendt ofrece del trabajo, resulta posible realizar una observación que hace a la relación entre el cuerpo y la naturaleza. Tal como hemos observado, el cuerpo humano en su dimensión biológica, en tanto cuerpo que labora, posee una relación de pertenencia con la naturaleza. Cuando labora, el ser humano traba una relación de familiaridad con la naturaleza, porque pone su cuerpo al servicio de sus necesidades naturales, reproduciendo el ciclo vital que su metabolismo le impone. Por el contrario, cuando trabaja, el cuerpo corta lazos con la naturaleza y se deshace de su relación de pertenencia con la naturaleza, al poner sus manos a disposición para crear productos que escapan a la lógica voraz de la labor. De este modo, mediante la producción de los bienes estables y duraderos que da el trabajo, el ser humano abandona al menos por un tiempo su condición de "inestable y mortal criatura" para labrarse un mundo propio, diferente a la naturaleza, que se erige como un mundo objetivo que hemos creado en parte "para protegernos de ella" (2015a: 157-158).

No es casual, por lo tanto, que esta objetividad de las cosas del mundo sea para Arendt el ámbito en el cual el hombre adquiere su "unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa" (2015a: 158). Con esto, lo que Arendt parece decirnos es que el ser humano reconoce su humanidad en los productos que crea mediante el trabajo. En otras palabras, es precisamente en ese mundo objetivo constituido por las cosas del mundo donde el ser humano se identifica a sí mismo como algo distinto de la naturaleza, como un cuerpo que es algo más que biología. Si bien es cierto que es mediante nuestros cuerpos biológicos que construimos un mundo de objetos, un espacio

artificial que media entre nosotros y la naturaleza, en ese mundo descubrimos la posibilidad de que nuestro cuerpo trascienda la dimensión que nos conecta con la naturaleza. Y, es más, en el proceso de fabricación propio del trabajo humano, el ser humano no sólo pierde el lazo con la naturaleza, sino que interviene, transforma e incluso destruye la misma naturaleza con el fin de poder producir los objetos del mundo.

A propósito de esta intervención sobre la naturaleza, Arendt subraya que el material con el que el ser humano trabaja para crear productos "ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural", ya sea "matando un proceso de vida, como el caso del árbol que debemos destruir para que nos proporciones madera", ya sea "interrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza, como el caso del hierro, piedra o mármol, arrancados de las entrañas de la Tierra" (2015a: 160). En cualquier caso, lo que está presente en el proceso de fabricación del *homo faber* es un ejercicio de violencia contra la naturaleza, que conlleva su destrucción. De esta manera, al vincular al trabajo con la violencia, Arendt abre a una comprensión del cuerpo humano más compleja: un cuerpo que ya no es mera dimensión biológica, sino que se transforma en instrumento para la creación de su propio mundo. Lo que implica que el ser humano, mediante el trabajo de su cuerpo, se independiza de la naturaleza y procura su autosuficiencia. Por ello, con toda razón sostiene Arendt que el ser humano, en cuanto *homo faber*, "se comporta como señor y amo de toda la Tierra" (2015a: 160).

Hasta aquí, entonces, hemos indicado que la modalidad en la cual el cuerpo interviene en el trabajo⁴ es instrumental. Es decir, cuando trabajo, el

⁴En este punto podría objetarse que Arendt remarca que el proceso de fabricación se realiza de acuerdo con un modelo que guía la construcción de los objetos. Dicho modelo remite a una imagen que la mente contempla con anterioridad a la fabricación del objeto. Con ello, Arendt pareciera sugerir que, en el proceso de fabricación que emprende el *homo faber*, la mente está involucrada tanto o más que el cuerpo. Sin embargo, sobre este punto llama la atención que, al hablar de esas imágenes mentales que funcionan de representación previa del objeto a producir, Arendt utiliza una metáfora que remite al propio cuerpo. Allí dice: "Lo que reclama nuestra atención es el auténtico foso que separa a todas las sensaciones corporales, placer o dolor, deseos y satisfacciones [...] de las

cuerpo funciona como un instrumento que se pone al servicio de la creación de objetos externos. Este carácter instrumental del cuerpo se encuentra en consonancia con la lógica de medios y fines que según Arendt gobierna el proceso de fabricación. En ella, el producto final del trabajo es un fin con respecto a los medios con los que fue producido, y es también el fin del proceso de fabricación. Sin embargo, el producto se convierte en un medio desde el momento en que se convierte en un bien de uso, o bien cuando, volcado al mercado de bienes, se intercambia por dinero. Así, durante la actividad del trabajo del *homo faber*, lo que rige es un principio instrumental y utilitario interminable, según el cual "todo ha de ser de algún uso, es decir, debe prestarse como instrumento para realizar algo más" (2015a: 173).

Pero en este desarrollo acerca de la lógica de medios y fines que prevalece durante todo el proceso de fabricación, Arendt no explicita una cuestión que aquí interesa dejar marcado como hipótesis: que el primer medio o instrumento que habilita esa lógica instrumental de medios y fines es el propio cuerpo, el empleo de las manos que da origen a la fabricación. Por esta razón, entonces, decimos que uno de los modos en los cuales el cuerpo se expresa durante el trabajo es en cuanto instrumento que inaugura la lógica instrumental de medios y fines.

Esta comprensión del cuerpo como instrumento se ve también reflejada en la forma en que se traban las relaciones humanas a través del trabajo. A diferencia de lo que ocurre cuando el ser humano se mueve en el ámbito privado de la labor, en el que tan sólo satisface las necesidades de su cuerpo y, por lo tanto, es incapaz de crear un mundo y de establecer una esfera pública, en tanto *homo faber*, el ser humano está "plenamente capacitado para tener una esfera pública propia" (2015a: 178). Se trata, añade Arendt, de la esfera del "mercado de

imágenes mentales que tan fácil y naturalmente se prestan a la reificación que no concebimos construir una cama sin tener antes alguna imagen, alguna «idea» de una cama *ante nuestros ojos internos*, ni podemos imaginar una cama sin recurrir a alguna *experiencia visual* de una cosa real" (Arendt, 2015a: 162, subrayado nuestro). De este modo, al menos en este pequeño fragmento, Arendt pareciera colocar a la mente al interior de una comprensión del cuerpo como totalidad y no como algo ajeno y distinto de aquel.

cambio", donde el ser humano "puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe". Pero, sin embargo, esta esfera pública no alcanza a ser "una esfera política, propiamente hablando", debido a que "el *homo faber*, constructor del mundo y productor de cosas, sólo encuentra su propia relación con otras personas mediante el intercambio de productos" (2015a: 178-179). De este modo, aunque en el mundo que crea mediante el trabajo el ser humano encuentra la posibilidad de fundar una esfera pública, ella no alcanza a ser política porque la única relación que allí rige es la del intercambio. En contraste con lo que sucede en la esfera pública política, en la que, como veremos, los seres humanos actúan y exhiben su singularidad mediante la reunión de sus cuerpos, el mercado de bienes los pone en relación tan sólo como cuerpos productores de cosas.

Ahora bien, esta comprensión instrumental del cuerpo humano que trabaja se modifica drásticamente a partir de la modernidad. Tal como muestra en *Sobre la revolución* a la luz del caso de la revolución francesa (2014: 92-100), en la modernidad, la cuestión social, que para Arendt se halla íntimamente vinculada con la labor y con el problema de la satisfacción de las necesidades biológicas del cuerpo, comienza a absorber tanto el terreno de la acción política como del trabajo. Como resultado de esta transformación, el trabajo deja de orientarse hacia la producción de objetos mundanos para concentrarse en la mera reproducción de la vida. Esto trae aparejado la emergencia de lo que Arendt denomina una "sociedad de laborantes", en la cual el trabajo se ve "sacrificado a la abundancia, ideal del *animal laborans*" (2015a: 135). En este marco en el que la lógica de la labor absorbe al trabajo, el cuerpo pierde su condición de instrumento al servicio de la creación de un mundo de cosas para convertirse, como dice Nicolás Patierno, en un cuerpo segmentado y alienado en la lógica del mercado y de la sociedad de consumo (2016: 59).

En este horizonte que se abre con la modernidad en el que la lógica de la labor absorbe el resto de las actividades humanas —absorción a la cual

contribuye la llegada de la automatización propiciada por el desarrollo tecnológico (2015a: 168-171)—, el ser humano parece extraviar el mundo que había creado mediante el trabajo de sus manos, volviéndose así un "trabajador irreflexivo y enajenado", que "transita su vida por un mundo fútil, insignificante", del cual cree, sin embargo, que "es trascendente y responde a una deslumbrante y ficticia materialidad" (Patierno, 2016: 80). En suma, en virtud de esta transformación por la cual el trabajo se entrega a la lógica de la labor, los seres humanos permanecen en el mundo, pero del que ya no puede decirse que les ofrezca "un domicilio más permanente y estable que ellos mismos" (2015a: 171). O, en otras palabras, el cuerpo humano se entrega nuevamente a la mera reproducción de la vida, se vuelve un cuerpo alienado y, con ello, se aliena también de su propio mundo.

Por lo visto hasta aquí podemos constatar que el cuerpo del trabajo asume dos modalidades: en primer término, al interior de la lógica instrumental que caracteriza al trabajo, el cuerpo aparece como ese primer instrumento que da inicio a la interminable cadena de medios y fines; en segundo término, cuando el trabajo es absorbido por la lógica de la labor, el cuerpo deviene un cuerpo alienado, que pierde en el camino la referencia a ese mundo de objetos que le ofrecen estabilidad y permanencia.

Sin embargo, no todo está perdido: todavía es posible superar esta aporía. Ello ocurre cuando los seres humanos reúnen sus cuerpos entre sí y se entregan a la acción. Solo allí son capaces de trascender tanto "la acuciante necesidad de la vida biológica" cuanto "el instrumentalismo utilitario de la fabricación y el uso" (2015a: 191). Pero entre el trabajo y la acción que Arendt denomina política queda aún un resquicio intermedio en el cual los cuerpos actúan y producen algo nuevo, aunque movidos por la violencia: es el tiempo efímero de la acción violenta.

3. La acción violenta y el cuerpo reactivo

En contraste con lo que podemos ver en la labor, en el trabajo o incluso en la acción política misma, la cuestión de la acción violenta en la obra arendtiana trae más oscuridad que claridad. Es cierto que la lectura de Arendt con respecto a la violencia suele ser bastante determinante: allí donde hay violencia, no hay posibilidad para la política y, allí donde hay dominación, no hay poder. Pero también es cierto que, si observamos más detenidamente, podemos encontrar que la violencia, más específicamente, la acción violenta, posee una densidad mucho más compleja que aquella que sostiene una lectura más superficial. ¿Existe algún vínculo entre la violencia y la acción?, ¿podemos pensar a la acción violenta como una capacidad de los seres humanos en tanto actores, así como pensamos a la acción política? Estas preguntas atraviesan todo el artículo de Claudia Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, donde se propone pensar esta categoría en la obra de Arendt, la de la acción violenta, por fuera de las muy conocidas dicotomías. Aunque el artículo analiza una serie de temas sumamente sugerentes, aquí interesa prestar atención a lo que toca a la relación entre el cuerpo y la acción violenta.

Toda la teoría política de Hannah Arendt se caracteriza por concebir sus conceptos e incluso su propia metodología⁵ de forma opuesta a como la comprende la tradición. Si la tradición entiende el poder como sinónimo de dominación, Arendt los distingue y establece que el poder y la dominación no solo son distintos, sino que son contrarios: el poder es eso que sucede cuando un grupo de personas, en condición de iguales, se reúne para actuar mediante el discurso, mientras la dominación es aquello que precisa de la violencia y la autoridad para sostenerse. Si el poder no es algo que se tiene, sino algo que surge cuando nos reunimos con otros, la dominación, por el contrario, es algo que sí puede poseerse y que encuentra en la violencia su instrumento predilecto. Como podemos observar, poder y violencia tienen una naturaleza conceptual distinta:

⁵ Acerca del método en Arendt, cf. Carello y Padilla (2020).

mientras que el poder “es un fin en sí mismo”, la violencia es “instrumental por naturaleza”. Es decir, a diferencia del poder, que tiene la capacidad de dar lugar a una comunidad política, la violencia “no puede ser esencia sino solo medio para un fin extrínseco” (Hilb, 2000: 81).

Pues bien, pensar la violencia como un instrumento, ¿significa que debemos concebirla bajo la lógica propia de la fabricación, es decir, bajo la lógica de los medios-fines que caracteriza al trabajo, o bien puede pensarse de otra manera? La propia Arendt se encarga de responder esta pregunta en *Sobre la violencia*, donde señala que “la práctica de la violencia, como toda acción, cambia el mundo” (2015b: 182-183). La violencia, entonces, aparece como una forma de acción que comparte con la acción política el hecho de que es imprevisible, sumamente contingente e irreversible. A diferencia del trabajo, donde los objetos que se producen con las manos tienen un principio y un fin e incluso pueden ser destruidos por su propio productor, la acción violenta tiene la capacidad de comenzar algo nuevo en el mundo, que, sin embargo, una vez iniciado por los actores, se torna incontrolable. Esto significa que la violencia, aun teniendo un carácter instrumental, “es imprevisible en sus consecuencias —en la cadena de reacciones que puede inaugurar— e irreversible en cuanto a su resultado” (Hilb, 2000: 84).

Pero especifiquemos aún más la noción de violencia como acción en la teoría política arendtiana. Arendt no llama acción violenta a cualquier manifestación de la violencia, sino a una bien precisa, que es aquella que sucede cuando, en ciertas circunstancias, “—actuar sin argumentos ni discurso— es la única manera de reestablecer el equilibrio de la balanza de la justicia”. Esto supone que hay momentos, tanto de la vida privada como de la pública, donde la acción violenta puede ser el único recurso adecuado frente a una injusticia. Y es en estos momentos específicos, señala Arendt, donde la acción violenta se vuelve racional, es decir, justificada o legítima, precisamente porque allí no hay lugar para la palabra: frente a una injusticia, el acto violento movido por la rabia puede

volverse el único modo racional de actuar (Hilb, 2000: 85). Al contrario, en el instante mismo en que la acción violenta se vuelve una acción deliberada, calculada, con una estrategia propia y metas específicas, pierde su legitimidad y se torna irracional. De esto se deduce que, para que la acción violenta sea racional, debe aparecer como mera reacción frente a algo, “una reacción muda que se eleve allí donde no hay lugar para la palabra” (Hilb, 2000: 86). En otras palabras, para que la acción violenta esté justificada, debe constituirse como una acción sin palabras, sin deliberación alguna y como mera reacción frente a una injusticia. Esta reacción, sostenemos aquí, no es otra cosa que una reacción corporal. La acción violenta emerge, entonces, como una reacción de los cuerpos frente a lo que indigna, donde se actúa concretamente con el cuerpo afectado por la injusticia. O, en palabras de la propia Arendt, el acto violento sucede cuando un conjunto de personas “toma la ley *en sus manos* para hacer justicia” (2015b: 166 [Las cursivas sonubrayado nuestras]).

Para ilustrar la naturaleza de la acción violenta, la teórica política alemana menciona dos ejemplos: por un lado, los levantamientos en los guetos y, por el otro, las rebeliones en los *campus* universitarios. Estos ejemplos aparecen en el marco de una discusión acerca de la potencial desaparición de la acción política en un mundo volcado al progreso y a la administración. En este contexto, Arendt identifica en estos ejemplos acciones mediadas por la violencia en las que, de todas formas, quienes participan en ella sienten “que están actuando juntos de una manera en que rara vez les resulta posible” (2015b: 185). Así, aunque Arendt observa en la violencia de estas manifestaciones una gran dificultad para restituir el horizonte de la acción política, reconoce en ellas la oportunidad de emprender, en la época moderna, algo de esa dimensión de “la facultad de acción en el mundo” (2015b: 185).

Ahora bien, aunque ya mencionamos que para Arendt la violencia no puede generar poder dado que allí donde ella está presente, el poder está ausente, es preciso preguntarnos si es posible que esta forma de acción

introduzca una suerte de espacio de aparición entre los cuerpos. La respuesta de Arendt es la siguiente: en la acción violenta “encontramos una suerte de coherencia grupal, que es un vínculo mucho más intensamente sentido y probadamente más fuerte, aunque menos duradero que todas las variedades de amistad civiles o privadas” (2015b: 169). Esto implica que la acción violenta abre efectivamente un espacio de aparición que, aunque no llega a ser político, logra reunir a los cuerpos indignados y excluidos en un lazo, puntualiza Arendt, fraternal. Un lazo de hermandad que se define por su oposición a la injusticia y que tiene como trasfondo el miedo a la muerte. En palabras de Arendt, esta clase de fraternidad “solo puede materializarse en condiciones de peligro inmediato para la integridad física”⁶ (2015b: 171). Ahora bien, una vez que sucede la acción violenta, este lazo fraternal que vincula a los actores tiene fecha de vencimiento. Y es que “con la derrota del enemigo común los hombres que habían descubierto juntos aquel tesoro retornarían cada uno a sus asuntos personales, y con su dispersión se perdería el tesoro compartido” (Hilb, 2000: 97). En definitiva, si la acción violenta carece de la facultad para perdurar en el tiempo es precisamente porque se caracteriza por la ausencia de palabra, máxima condición para la fundación de una comunidad política, y porque su esencia reside en ser una mera reacción corporal ante una injusticia que, aunque es colectiva, se disuelve una vez que cumple con su cometido.

Y bien, solo cuando las palabras intervienen en el mundo, allí donde la reacción frente a lo injusto ha quedado atrás para dar lugar a la trama de las relaciones humanas, emerge la genuina posibilidad de la acción política.

⁶ En la edición original, la frase dice: “can be actualized only under conditions of immediate danger to life and limb” (Arendt, 1969: 69). La palabra “limb”, en inglés, remite a las extremidades o miembros. De este modo, como recogen algunas traducciones españolas distintas a la que aquí usamos, más que la integridad física, lo que está en juego es la vida y el cuerpo.

4. La acción política: el cuerpo hablante y los cuerpos performativos

Llegados a este punto, hemos de notar que nos encontramos ante la facultad más elevada de todas las que componen la *vita activa*: la acción política. Con ella, el ser humano alcanza su modo de ser más auténtico, aquel que da cuenta verdaderamente de su condición humana, del hecho de que su humanidad no se define realmente por la labor que realiza con su cuerpo, ni por el trabajo que hace con las manos, sino por la trama de relaciones que traba con los otros a través del discurso y la acción.

De acuerdo con Arendt, la acción viene acompañada por el discurso, y presupone tanto la igualdad como la distinción. Precisamente porque los seres humanos comparten entre sí la capacidad de actuar y de hablar es que son capaces de entenderse y de iniciar algo nuevo. Y, sin embargo, esas mismas facultades de acción y discurso son las que permiten a cada ser humano singular expresar su diferencia, distinguirse de los demás. Como dice Arendt: "El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres" (2015: 200). De modo que a través de nuestra palabra y nuestros actos somos capaces de distinguirnos de los demás, de expresar aquello que nos hace únicos, aun en condiciones de igualdad.

A propósito de esta cualidad del discurso que permite la distinción, resulta llamativo que Judith Butler, en *Cuerpos aliados y lucha política*, sostenga que, en "*La condición humana*, Hannah Arendt asume que el cuerpo no participa del acto de habla, y que este último se entiende como un modo del pensamiento y del juicio" (2017: 51). Arendt desmiente esta afirmación, cuando muestra que el soporte mismo de la acción y el discurso son el cuerpo y la voz: "Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz"

(2015: 203). De este modo, Arendt pone de manifiesto que, incluso allí donde logramos mostrar nuestra identidad más propia, donde alcanzamos expresar nuestra singularidad, está presente el cuerpo. Porque, como señala acertadamente Zerilli, "la acción y el discurso arendtianos estarían vacíos sin los impulsos corporales que lo animan" (1995: 189). Y este cuerpo que da vida a las acciones, es un cuerpo hablante, que actúa y revela quién es mediante la voz.

La característica fundamental de esta "cualidad reveladora del discurso y la acción" reside en el hecho de que tiene lugar "cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana" (Arendt, 2015: 204). Ello implica, por lo tanto, que la revelación de su singularidad no se manifiesta a quien actúa, sino que es descubierta a otras, a aquellos que también intervienen en ese espacio creado por la acción. Por esta razón, en contraste con la fabricación, que puede y, de hecho, requiere ser realizada en aislamiento, la acción se lleva a cabo en la presencia de otros y no puede ser comprendida jamás de modo estrictamente individual. Así, a diferencia de la fabricación, que pone al ser humano en medio de una realidad objetiva mundana, la acción lo pone en medio de otros seres humanos, un "*en medio de*" que, no por ser intangible, "es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común" y que conforma la "'trama' de relaciones humanas" que constituyen el espacio de aparición que es condición de posibilidad de la acción propiamente política.

A la hora de caracterizar este espacio de aparición, Arendt recurre, como tantas otras veces, al modelo de la *polis* griega. Allí reconoce una forma de organización que hace surgir la esfera política del "estar juntos, de 'compartir palabras y actos'". Por ello, interpreta que la *polis*, en sentido eminente, "no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén" (2015: 221). ¿Qué es, entonces, el espacio de aparición? Es el espacio abierto por la acción y el discurso, "el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí,

donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita" (2015: 221).

Mediante la acción política, entonces, se crea un espacio en donde "la gente se reúne" (2015: 222), lo que implica, aunque Arendt no lo diga explícitamente, que lo que allí acontece es una reunión de cuerpos, en la que los seres humanos aparecen unos frente a otros. En relación con esto, Butler sostiene que, pese a que Arendt lo perdería de vista, "la acción política tiene lugar porque el cuerpo está presente. Aparezco ante otros y ellos aparecen ante mí" (2017: 81), y esta aparición solo se produce mediante el cuerpo, o, habría que decir, mediante los cuerpos. En este sentido, el espacio público que emerge con la acción es un espacio en el que, al mismo tiempo, el cuerpo hablante de cada uno se pone en relación con los demás, dando lugar a un cuerpo político, dentro del cual, sin embargo, ningún ser humano pierde su singularidad.

Esta reunión de cuerpos que da lugar a la esfera pública política y al cuerpo político, donde los seres humanos se revelan unos a otros quiénes son y en el que dotan de sentido a su propia existencia y a la de la comunidad política, tiene como resultado el poder. Este poder se expresa, como dijimos antes, en la reunión de esos cuerpos y desaparece en cuanto éstos se disgregan. Así, al reunirse y dar lugar al cuerpo político que expresa el poder de estar unos junto a otros, los cuerpos de la acción no se exhiben solamente como cuerpos hablantes, sino como cuerpos performativos. Si recuperamos la noción butleriana de performatividad —quien a su vez la recoge de la teoría de los actos de habla de Austin—, entendida como esa capacidad que poseen los enunciados lingüísticos de crear una realidad, de hacer que "exista algo por el simple hecho de haberlo expresado" (Butler, 2017: 34), y la extrapolamos a los cuerpos reunidos que dan lugar al cuerpo político, se vuelve posible pensar a esos cuerpos del espacio público arendtiano como cuerpos performativos, esto es, como cuerpos que en virtud de su reunión y de la mutua revelación de sus singularidades, crean ese

cuerpo político, lo hacen existir y, con ello, dan sentido a su propia vida y a la del cuerpo político en su totalidad.

Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas hemos buscado reconstruir las diversas modalidades en las que el cuerpo se expresa en la teoría política de Hannah Arendt. En este recorrido, hemos identificado que cada una de las actividades de la *vita activa* implica al cuerpo bajo una modalidad específica. Asimismo, más allá de esos tres modos mediante los cuales Arendt comprende la *vita activa*, la labor, el trabajo y la acción política, nosotros hemos agregado un cuarto: la acción violenta. Durante este desarrollo, hemos podido constatar que, en lo que respecta a la labor, el cuerpo se expresa en toda su dimensión biológica. Allí, el cuerpo no es otra cosa que un cuerpo de la necesidad, que se ve reducido a satisfacer las demandas y exigencias que su metabolismo y ciclo vital le solicitan. En esta dimensión, el cuerpo está tan en sintonía con la naturaleza, que, de permanecer en ese estado, el ser humano no sería distinguible de cualquier otra criatura viva. Sin embargo, el ser humano tiene la posibilidad de darse un mundo a través del trabajo. Como vimos, esta actividad está asociada a la capacidad manual que tienen los seres humanos. Es a través de las manos que estos crean un mundo de cosas que es objetivo y que se erige frente a la naturaleza. De hecho, Arendt asocia esta actividad con la violencia, en la medida en que, para crear esos útiles que constituyen el mundo, el ser humano ejerce violencia sobre la naturaleza. En esta creación de un mundo, el ser humano inicia una cadena de medios y fines que encuentra en el cuerpo el primer medio de esa cadena. De este modo, a través de la lógica del trabajo, el cuerpo se expresa, en primer término, como un instrumento. No obstante, advierte Arendt, la modernidad genera una revitalización de la labor en el mundo, cuyo resultado es que el trabajo es absorbido por la labor, orientándose, así, no a crear un mundo, sino a satisfacer las necesidades de una sociedad de consumo. Mediante este giro, el cuerpo se

transforma de un instrumento en un cuerpo alienado, que en su enajenación pierde la referencia del mundo.

Pero los seres humanos hallan la posibilidad de salir de este atolladero a través de la acción, como capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo. Y aunque la acción, en una lectura demasiado lineal, aparece como lo otro de la violencia, cuando se ven las cosas más de cerca, ambos términos pueden solaparse y aparecer juntos. A esto hace referencia la noción de acción violenta, que Arendt utiliza con cierta frecuencia en *Sobre la violencia*. En ese marco, la acción aparece, en verdad, movida por la violencia, siendo el fruto de una reacción contra aquello que se considera injusto. Por ello, hemos identificado allí a un cuerpo que es reacción; reacción frente a la injusticia y motivada por el miedo a la muerte.

Ahora bien, cuando la acción se aparta de la violencia es que se manifiesta en el discurso y en la reunión con otros. Mediante la acción y el discurso, los seres humanos son capaces de aparecer unos frente a otros y revelarse tal cual son, en su singularidad más propia. En este contexto, al cual Arendt denomina espacio de aparición y, luego, espacio público, los seres humanos expresan quienes son mediante la voz como atributo de todo cuerpo. En este sentido, entonces, en la acción, el cuerpo aparece en primer lugar como cuerpo hablante, como cuerpo que expresa su singularidad mediante su propia voz. Pero, además, como decíamos, la acción sólo existe entre otros, esto es, la acción remite necesariamente a una pluralidad de personas que se reúnen y que se distinguen unos de otros en su aparición, dando forma al cuerpo político. Así, en la acción política, el cuerpo no se expresa solo como cuerpo hablante, sino como cuerpo performativo. Dicho más precisamente, en la acción política lo que se produce es una reunión de cuerpos performativos, es decir, una reunión de cuerpos que, por el solo hecho de reunirse, dan realidad a un cuerpo político, a una comunidad que le otorga un sentido a la existencia.

Como puede verse, entonces, en la teoría política de Arendt el cuerpo se expresa bajo diversas modalidades. Pero, aun cuando se puede hacer esfuerzo de

distinguir cada una de estas modalidades en que el cuerpo se expresa, se trata del mismo cuerpo. Pese a que aquí suscribimos a la crítica que reconoce en la estricta separación arendtiana de una esfera privada y una esfera pública una inevitable dificultad para poner en cuestión la distribución de los cuerpos en el espacio público, creemos, no obstante, que estas distinciones se explican, en parte, por la preocupación que manifiesta Arendt ante el avance de una lógica de la labor que amenaza con hacer desaparecer la acción en el mundo. Y, sin embargo, estas distinciones también nos resultan interesantes, porque, a nuestro juicio, ilustran la complejidad y la potencia del cuerpo humano, el hecho de que la existencia humana se define en todo lo que puede un cuerpo.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. "Labor, trabajo y acción". *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Arendt, Hannah. "Sobre la violencia". *Crisis de la república*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2015b.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2015a.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2014.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- Carello, Lucía y Padilla, María Cecilia. "Comprensión del acontecimiento". *Métodos de teoría política. Un manual*. Comp. Luciano Noretto y Tomás Wiczorek. Buenos Aires: CLACSO-IIGG, 2020.
- Dietz, Mary. "Hannah Arendt and Feminist Politics". *Feminist Interpretations and Political Theory*. Comp. Carole Pateman y Mary Lyndon Shanley. Oxford: Polity Press in Association with Basil Blackwell, 1991.
- Fraile, Nicolás y Kiel, Ramiro. "Hermenéutica". *Métodos de teoría política. Un manual*. Comp. Luciano Noretto y Tomás Wiczorek. Buenos Aires: CLACSO-IIGG, 2020.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
- Hartsock, Nancy. *Money, Sex and Power*. Boston: Northeastern University Press, 1985.
- Hilb, Claudia. "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt". *POSTData* 6, (julio. 2000): 75-105.
- Honig, Bonnie. "Toward an Agonistics Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity". *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. Comp. Bonnie Honig. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

- Patierno, Nicolás. *Cuerpo y naturaleza humana: aproximaciones a la perspectiva de Hannah Arendt*. La Plata: Teseo, 2016.
- Pitkin, Hanna. "Justice: On Relating Private and Public". *Political Theory*, 9, 1981: 303-326.
- Plot, Martín. "Igual libertad: Cuerpo y espacio de aparición en Hannah Arendt y Judith Butler". *Anacronismo e Irrupción* 8, 15 (noviembre. 2018 - mayo 2019): 12-32.
- Rich, Adrienne. *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*. New York: W. W. Norton, 1979
- Winant, Terry. "The Feminist Standpoint: a Matter of Language". *Hypatia*, 2, 1987: 123-148.
- Zerilli, Linda. "The Arendtian body". *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. Comp. Bonnie Honig. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Zerilli, Linda. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.