

Ambivalencia. La politicidad del cuerpo en las críticas feministas con Hannah Arendt

Ambivalence. The Politicity of the Body in Feminist Critiques with Hannah Arendt

María Cecilia Padilla

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: padilla.mcecilia@gmail.com

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6020-7324>



Resumen: El siguiente escrito aborda uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento político Hannah Arendt, el lugar del cuerpo en su teoría política. Nos interesa explorar la politicidad del cuerpo a partir de una arista específica: las críticas feministas con Arendt. El trabajo realiza una restitución minuciosa de las reflexiones en torno a Arendt y el cuerpo de tres de las más importantes pensadoras de la teoría feminista actual, Bonnie Honig, Linda Zerilli y Judith Butler. Se trata de una reposición que hace hincapié en una de las actividades de la condición humana: la acción. Hemos escogido a estas autoras precisamente porque consideramos que para ellas el vínculo entre cuerpo y acción es central. De la mano de estas tres autoras, indagaremos sobre las potencialidades de pensar el cuerpo con Arendt y contra Arendt.

Palabras clave: Arendt, feminismo, cuerpo, acción.

Abstract: The following paper addresses one of the most controversial aspects of Hannah Arendt's political thought, the place of the body in her political theory. We are interested in exploring the politicization of the body from a specific point of view: feminist critiques with Arendt. The work restitutes thoroughly the reflections on Arendt and the body presented by three of the most important thinkers of current feminist theory, Bonnie Honig, Linda Zerilli and Judith Butler. The restitution emphasizes one of the activities of the human condition: action. We have chosen these authors precisely because we consider that for them the link between body and action is central. Alongside these three authors, we will inquire into the potentialities of thinking the body with Arendt and against Arendt.

Keywords: Arendt, Feminism, Body, Action.

Fecha de recepción del artículo: 14/03/2023 **Fecha de aceptación del artículo:** 20/04/2023

Para citación de este artículo: Padilla, María Cecilia (2023). Ambivalencia. La politicidad del cuerpo en las críticas feministas con Hannah Arendt. *Anacronismo e Irrupción* 13 (24), 12-41.

Al comienzo de su escrito “The Arendtian Body” (1995)¹, Linda Zerilli describe el pavor que la invade ante el desafío de tener que escribir sobre algo “indecible” en el corpus intelectual de Arendt: el cuerpo. Un pavor similar invade sin dudas a quien escribe estas líneas, a pesar de que hoy contamos con una ventaja de la que Zerilli carecía: el camino labrado por las pensadoras feministas *con* Arendt.

Definitivamente el cuerpo es un tema polémico en Arendt. No porque el cuerpo necesariamente lo sea, aunque, en general, hablar del cuerpo suscita polémicas, sino porque a primera vista –y también a segunda– las respuestas de Arendt parecen serlo. Un artículo reciente de Lisbeth Schoonheim sobre la corporalidad en Arendt comienza con la siguiente pregunta, la misma que motiva este escrito: “¿Qué rol desempeña el cuerpo en la política?” (2019, p. 471). La autora reconoce que, al responder esta pregunta con o desde Arendt, las teóricas y teóricos políticos, en general, toman dos caminos: o critican su hostilidad o destacan su silencio, o ambos. Esta afirmación, empero, puede ser matizada, y este es el principal objetivo de este artículo, en el que exploraremos cómo ha sido abordada la cuestión del cuerpo en Arendt en tres pensadoras políticas feministas contemporáneas: Linda Zerilli, Bonnie Honig y Judith Butler.

Es cierto, como afirma Charles des Portes, en una venia similar a la de Schoonheim, que existe un consenso entre las y los estudiosos arendtianos sobre la “reticencia de Arendt en torno a la cuestión del cuerpo” (2021, p. 1; 2019, p. 471), una reticencia que separa al cuerpo de la política, por rechazo, por ausencia o por evasión. Entre los primeros en resaltar esta ausencia o rechazo del cuerpo en la obra de Arendt se encuentra el pensamiento feminista de comienzos de la segunda ola anglosajona (Honkasalo, 2016)², como Adrienne Rich (1979), Mary

¹ Como cuenta la autora, el escrito es fruto de una ponencia que ella había brindado para un panel sobre recepciones feministas de Arendt (que dio origen al libro) en la conferencia anual de la American Political Science Association en 1993 y de las cavilaciones a las que la arrojó el grito socarrón de sus colegas varones “¡El cuerpo, linda, el cuerpo!” cuando ella entró al bar del hotel donde se hospedaban tras la conferencia (Zerilli, 1995, p. 169).

² Honkasalo denomina “early second wave feminism” a estas pensadoras, y tomamos su denominación (2016, p. 2).

O'Brien (1981), Hanna Fenichel Pitkin (1981) y Wendy Brown (1988). Centrándose casi exclusivamente en el segundo capítulo de *La condición humana* (1958), titulado "La esfera pública y la privada", el principal blanco de estas autoras son las distinciones que Arendt traza entre "lo público" y "lo privado", y "lo político" y "lo social" que para estas autoras aparecen en su obra como categorías dicotómicas, antagónicas, excluyentes y no relacionales. Sin embargo, dado que el cuerpo se encuentra en el corazón de estas dicotomías, cobra preeminencia en las teorizaciones de estas autoras.

La crítica de estas teóricas puede resumirse en las siguientes cuestiones. Ellas denuncian la "ceguera de género" de Arendt, en primer lugar, por su silencio en torno a la mujer y el cuerpo femenino, que son tan solo mencionados dos veces en esta obra, incluidas dentro de la esfera privada, a la par de los esclavos, esclavas y niños (es decir, lo más lejos de la libertad posible). En segundo lugar, por considerar a las actividades desarrolladas en esta esfera privada o doméstica, que son tradicionalmente llevadas adelante por mujeres, en un nivel inferior de la existencia humana. En este sentido, según su lectura, Arendt reduce el cuerpo a una mera dimensión biológica, lo confina al reino de lo privado y lo expulsa del espacio público, ignorando su intervención en la esfera política (Carello, 2022, p. 239). Como contrapartida, dado que en el ámbito privado no es posible la política, una "política del cuerpo" también resultaría imposible (Carello, 2022, p. 239).

Sin embargo (y por fortuna), la crítica feminista le dio "otro vistazo" [a *second look*] a *La condición humana* y a la totalidad de la obra arendtiana, como aconsejó Mary G. Dietz en "Hannah Arendt and Feminist Politics" (1991, p. 238), y los debates sobre la cuestión del cuerpo en Arendt, casi siempre enmarcados en la relación entre público y privado, continúan enriqueciendo a la teoría política. En este trabajo nos interesa abordar el tema del cuerpo en Arendt de la mano de la crítica feminista arendtiana, lo que denominamos "lecturas feministas con Arendt". Hemos escogido detenernos en las reflexiones de tres autoras, Bonnie

Honig, Linda Zerilli y Judith Butler, tres pensadoras feministas de América del Norte (la primera canadiense, las otras estadounidenses), contemporáneas y que sostienen un diálogo entre ellas. Las dos primeras son reconocidas académicas arendtianas, mientras que la tercera es más ambivalente en su adscripción. No obstante, todas presentan una fuerte impronta arendtiana en su forma de abordar a la autora, una manera que Seyla Benhabib denominó en su ya clásico *The Reluctance Modernism of Hannah Arendt* “con Arendt y contra Arendt” (2003, p. 123). Como veremos, esta es una estrategia que adoptan, aunque de diferentes maneras, las tres autoras con las que reflexionaremos en este escrito.

Antes de abocarnos a la reconstrucción argumentativa en torno al lugar del cuerpo en la obra de Arendt según cada una de estas autoras, nos parece conveniente situar teóricamente nuestro análisis en dos ámbitos: dentro de la crítica arendtiana y dentro de la crítica feminista.

Con respecto al primero, sí es cierto que hay varios pasajes en la obra arendtiana que sirven de apoyo a una lectura que enfatice la reticencia de Arendt con respecto al cuerpo. Por un lado, es cierto que, más allá de las pocas referencias arriba mencionadas, Arendt no escribe profusamente sobre el cuerpo, como sí lo hace sobre otras cuestiones. Como adelantamos, las menciones al cuerpo o lo corporal en *La condición humana* (1958) son pocas, la mayoría en notas al pie. Por otro lado, casi todas estas citas relacionan al cuerpo con “la necesidad”, las funciones corporales de sustento y reproducción de la vida y el dolor extremo. Baste mencionar uno de los fragmentos más citados para caracterizar la lectura de Arendt sobre el cuerpo:

nada es menos comunicable, y por eso de mayor escudo contra la visibilidad y la audibilidad de la esfera pública, que lo que ocurre dentro del cuerpo, sus placeres y dolores, su laborar y consumir. Por lo mismo, nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en la esclavitud o en el dolor insoportable (Arendt, 2020, p. 123).

Sin embargo, en los últimos años, la crítica arendtiana ha presentado otra tematización sobre la cuestión del cuerpo en Arendt. Este es el caso de Schoonheim (2019) y Des Portes (2021), y también, en nuestro país, Nicolás Patierno (2016) y Lucía Carello (2022). Desde distintas perspectivas y haciendo foco ya en la labor, ya en la naturaleza, ya en la acción, exploran distintas “formas” o “modalidades” en las que se expresa el cuerpo en el pensamiento de Arendt, no sólo en la esfera privada de la reproducción y el mantenimiento de la vida, sino también en la acción, e incluso, en la violencia. Estos trabajos ponen a la luz las complejidades del tratamiento que la autora hace del cuerpo, así como la imposibilidad de leerlo llanamente como rechazo.

Por su parte, en relación con la lectura de la crítica feminista de Arendt, este artículo se inserta en una línea de trabajo abierta hace ya treinta años por Mary G. Dietz, quien en sus escritos “Hannah Arendt and Feminist Politics” (1991) y “Feminist Receptions of Hannah Arendt” (1995)³, establece la primera categorización de momentos de recepción feminista de la obra de Arendt: una falocéntrica, conformada por las autoras de la década de los ochenta ya mencionadas; otra ginocéntrica, entre las que se encuentran Nancy Hastock, Terry Winant y Jean Bethke Elshtain y, finalmente, otras que comprenden a la recepción del “feminismo radical”, “el feminismo de la diferencia” y el “feminismo de la diversidad”. Cinco años más tarde, en “Hannah Arendt among Feminists” (1995), Elizabeth Young-Bruehl presenta su clasificación histórica de las lecturas de Arendt. Ella considera que existe una primera generación, en la que engloba a las feministas “liberacionistas”, “culturales” y “ginocéntricas”, que rechaza y critica a Arendt, en especial sus distinciones entre “espacio público”, “espacio privado”, “espacio social” y “espacio político”; y una segunda generación que problematiza el marco interpretativo de la anterior, anclado en una concepción binaria del género.

³ Ambos artículos forman parte de compilaciones de pensamiento feminista, el primero dedicado a abordar autores canónicos de la teoría política desde la lente feminista, el segundo, abocado a Arendt. En el año 2002, Dietz los incluyó en su libro *Turning Operations. Feminism, Arendt and Politics*.

Más recientemente, en sus tesis de doctorado, Julian Honkasalo (2016) y Teresa Portas Pérez (2021)⁴ presentaron sistematizaciones de la recepción feminista del pensamiento arendtiano que retoman, reconfiguran y completan las categorizaciones de Dietz y Young-Bruehl, expandiendo su análisis a las interpretaciones realizadas hasta la actualidad y más allá de la academia estadounidense. Resulta llamativo que ambos trabajos destacan la centralidad del cuerpo como un eje contestado y tematizado en los distintos grupos. En “Sisterhood, Natality, Queer: Reframing Feminist Interpretations of Hannah Arendt”, Honkasalo postula que, desde la década de los ochenta hasta la actualidad, se han dado tres tipos de interpretaciones feministas de la obra de Arendt. El primer tipo incluye las lecturas de las feministas de los setenta y ochenta (las “falocéntricas”, Rich, O’Brien o Brown) quienes, como vimos más arriba, critican a Arendt por su silencio y falta de solidaridad con los movimientos feministas y las cuestiones de género, a la vez que la acusan de masculina y machista; un segundo grupo, que surge en la década de los noventa en Europa está compuesto por Adriana Cavarero y Julia Kristeva, quienes resaltan la importancia de nociones “femeninas” como las de “natalidad”, “nacimiento” y “vida” para el movimiento feminista; y un tercero compuesto por autoras del feminismo posmoderno y *queer*, como Mary G. Dietz, Amy Allen, Margaret Betz Hull y las tres autoras que abordaremos en este trabajo, ven en Arendt a una precursora de las teorizaciones feministas sobre la performatividad y las críticas a la “política de la identidad”. La idea de Honkasalo que nos interesa rescatar es

⁴ La tesis de Honkasalo, defendida en 2016 en la Universidad de Helsinki, se titula “Sisterhood, Natality, Queer: Reframing Feminist Interpretations of Hannah Arendt” (<https://core.ac.uk/download/pdf/33739175.pdf>). El libro de Portas Pérez ha sido recientemente publicado, en 2022, pero lamentablemente no contamos con un ejemplar a la fecha. Sin embargo, se basa en tu tesis doctoral. Es dable destacar que la autora profundiza en teorizaciones de feministas españolas, como Fina Birulés, lo que constituye un valioso aporte en el que aquí no nos podemos explayar. La tesis de Portas Pérez se titula “Reflexiones para una relectura en clave feminista de Hannah Arendt: problemáticas de su influencia en el contexto del pensamiento español contemporáneo” (2019). Se encuentra disponible en el siguiente enlace: https://www.investigacion.biblioteca.uvigo.es/xmlui/bitstream/handle/11093/1429/PortasPerez_Teresa_TD_2019_AA.pdf?sequence=4&isAllowed=y

que cada grupo de interpretaciones se enfoca en diferentes obras de Arendt. El primer grupo se centra primordialmente en el segundo capítulo de *La condición humana*, en el que las distinciones de Arendt aparecen mucho más rígidas (y son, además, descontextualizadas por las autoras) (2016, p. 7), mientras que las feministas del tercer grupo rescatan la teoría de la acción de Arendt, para lo que echan manos a otros escritos de la autora alemana como *Los orígenes del totalitarismo*, *Entre el pasado y el futuro* e incluso *La vida del espíritu*. Precisamente, la acción es la categoría con la que vincularemos el cuerpo a lo largo de este escrito.

Por su parte, en “Reflexiones para una relectura en clave feminista de Hannah Arendt”, a diferencia de Honkasalo, más que en orden cronológico, Portas Pérez ordena su argumento en problemas y polémicas entre las que el cuerpo adquiere una centralidad decisiva. La autora analiza diversas interpretaciones sobre la tematización del cuerpo en Arendt, que van desde las que asocian el cuerpo a lo antipolítico, hasta las que resaltan la ambivalencia de Arendt en torno a la cuestión de la corporalidad. La noción de ambivalencia nos ha servido como caracterización común de las tres interpretaciones que abordamos en este trabajo, sobre todo de Bonig y Zerilli. Como sostiene Portas, aunque Arendt no aborda la corporalidad de manera sistemática, esta “aparece a menudo de forma implícita a lo largo de su obra”, por lo que es “arriesgado contemplar una única definición que, en definitiva, no haría más que ocultar la complejidad de su teorización” (2019, p. 113). Esto ha constituido un escollo para las teorizaciones feministas que intentan pensar con Arendt, pero como intentaremos demostrar, no se los ha impedido.

Hemos dedicado una buena cantidad de líneas al estado del arte sobre la cuestión de la corporalidad en Arendt por dos motivos. Por un lado, porque nos consideramos deudoras de los escritos citados, que han ordenado nuestro pensamiento. Empero, lejos de proponer *otra* clasificación sobre las recepciones, o de analizar el lugar o los modos del cuerpo en la obra de Arendt, el propósito de

este artículo es enfocarnos en la restitución minuciosa de las reflexiones en torno a Arendt y el cuerpo de tres pensadoras de la teoría feminista actual, como dijimos, Bonnie Honig, Linda Zerilli y Judith Butler. Esta reposición se basa en los dos tipos de abordajes que explicamos más arriba: se enfoca en el pensamiento feminista y hace hincapié en una de las actividades de la condición humana, la acción. Hemos escogido a estas autoras precisamente porque consideramos que para ellas el vínculo entre cuerpo y acción es central, y porque a las tres les interesa pensar el espacio público. Al igual que las pensadoras más críticas de Arendt, ellas parten de la distinción entre esferas, pero lo hacen para repensar, junto a Arendt, las nociones de dependencia, necesidad, agencia y performatividad. En lo que sigue, cada sección corresponde a una autora. El orden de la presentación responde a una progresión sobre la relación del cuerpo y el espacio público, a la vez que resaltan la politicidad del cuerpo en el espacio privado. Por lo tanto, el orden de la exposición es: Honig, Zerilli, Butler.

La acción en el espacio privado del cuerpo: Bonnie Honig

Una de las primeras feministas arendtianas en tratar “la cuestión del cuerpo en Arendt” es Bonnie Honig, en su artículo “Towards an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”⁵, publicado en 1992 y luego en 1995 en *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, la primera compilación sobre la compleja relación entre Arendt y el feminismo, que ella misma edita –y en la que aparece también el artículo de Linda Zerilli que analizaremos en el próximo apartado–. Como el título indica, Honig no se centra en el cuerpo, sino en la identidad, la performatividad y el agonismo. Sin embargo, la autora realiza un rodeo por el cuerpo, radicalizando los argumentos de Arendt, para luego

⁵ El texto fue traducido al castellano por Márgara Avervach y publicado en la revista *Feminaria* en 1998 bajo el título “Hacia un feminismo agonístico: Hannah Arendt y las políticas de identidad”. Si bien para conservar una lectura más fluida recurro a esta traducción en las citas, realizo algunas modificaciones cuando lo considero necesario y sigo la versión en inglés en esta reconstrucción. Para la citación, utilizo el texto traducido, aunque indico las modificaciones realizadas. En las referencias bibliográficas se citan ambos.

aplicarlos a la cuestión de la identidad. Este rodeo es muy significativo, ya que le permite a Honig problematizar, descoyuntar y cuestionar las distinciones arendtianas, y pensar la acción en el espacio privado.

Desde el comienzo del escrito Honig es clara: no recurre a Arendt como teórica del género ni como mujer, sino como teórica de una política agonística y performativa que puede servir al pensamiento y la política feminista (1998, p. 9). Al igual que las primeras feministas de segunda ola, Honig parte de la distinción entre público y privado. No obstante, a diferencia de ellas, entiende que los elementos para politizar esa distinción ya están presentes al interior del pensamiento arendtiano. Así, Honig propone que el rechazo de Arendt a una política basada en la identidad [*identity based politics*] puede resultar valioso para la crítica y la política feministas que intentan atacar las “categorías binarias y obligatorias de identidad”, así como la “división binaria del espacio político en un campo privado y uno público” (1998, p. 9).

Ahora bien, ¿dónde está el cuerpo aquí? Como dijimos, Honig parte de la distinción entre público y privado, en cuyo centro, también dijimos, se haya la cuestión del cuerpo. La autora ubica la distinción público-privado bajo la de “performativo *versus* constatativo”, como si fueran dos columnas bajo las cuales, a su vez, va agregando otras dicotomías, como veremos. Para explicar la diferencia entre performativo y constatativo, Honig se centra en la lectura que Arendt lleva adelante en *Sobre la revolución* de la famosa frase de la Declaración de la Independencia estadounidense: “Sostenemos que estas verdades son evidentes en sí mismas” (“We hold these truths to be self-evident”). Esta frase, según Honig, encapsula a la perfección la visión de la política y de la acción para la autora alemana, sobre todo su idea de la acción política en tanto acción que aparece en palabras, en tanto acto de habla realizado frente y ante iguales en un espacio público. Entonces, Honig se centra en el contraste entre el performativo “sostenemos” y el constatativo “verdades evidentes en sí mismas” (1998, p. 10). Según la canadiense, lo performativo es la apertura, la capacidad de resistir

[*resistibility*], la creatividad. En oposición, los constataivos, como la ley natural, las llamadas “verdades evidentes” o Dios, son “irresistibles”, “completos”, ejercen violencia, no los sostenemos, sino que nos sostienen y en lugar de generar, “petrifican el poder” (1998, p. 10). Arendt, afirma Honig, entiende que el nuevo régimen estadounidense deriva su autoridad y su poder del performativo y no del constataivo, ya que lo que da nacimiento da nacimiento a los actores es el momento performativo, el momento de la acción en concierto, del “nosotros” siempre abierto a ser modificado, refundado y aumentado.

Aun, empero, no dijimos nada sobre el cuerpo. ¿Cómo se relaciona la distinción entre constataivos y performativos con el tema que nos convoca? Como dijimos al comienzo de este apartado, abajo de las rúbricas constataivo y performativo, Honig enlista otras distinciones, igual de binarias, opuestas, no negociables y excluyentes. La primera y central es la dicotomía privado/público, de la que se desprenden las demás, respectivamente: femenino/masculino, mujer/varón, irresistible/resistible, aversión al riesgo/coraje, silencio mudo/discurso, pasivo/activo, conducta/acción, ordinario/extraordinario, imitable/inimitable, repetición/disrupción, oscuridad/luz, necesidad/libertad y cuerpo unívoco/yo actor (o que actúa). De esta manera, Honig equipara lo constataivo con el cuerpo, por un lado, y lo performativo con el yo que actúa [*acting self*], por otro. En esta separación, Honig adjudica al cuerpo las mismas características que a lo constataivos: ambos son “despóticos, irresistibles, unívocos” y no son creativos; ambos, “perturbadores, siempre están amenazando con surgir, con irrumpir en la escena y cerrar los espacios de la política” (Honig, 1998, p. 12). Por el contrario, el yo que actúa es performativo, como los momentos performativos de la Declaración: libre, (auto)creativo, transformativo, inimitable (1998, p. 12).

Ahora bien, veamos cómo Honig llega a esta idea. El primer movimiento de la autora es analizar qué dice Arendt del cuerpo en sus obras. En el segundo apartado, titulado “El cuerpo singular y unívoco” (“The Singular, Univocal

Body”), examina las diferencias en el tratamiento que Arendt hace del cuerpo en *Sobre la revolución* y *La condición humana*. El apartado comienza con la frase que suele citarse para resumir su postura: “Para Hannah Arendt, el cuerpo humano es el significante-maestro de la necesidad, la irresistibilidad, la imitabilidad y la determinación del proceso puro. El cuerpo es una instancia pura de clausura completa” (1998, p. 10, traducción modificada). Para Honig, en *Sobre la revolución*, a Arendt le preocupan los cuerpos “pobres o hambrientos” que, al llevar sus necesidades corporales privadas al espacio público, convirtieron la “cuestión social” en el centro de sus demandas y clausuraron el espacio de la política. El problema con las necesidades es que son tan “irresistibles” y “violentamente apremiantes” que obliteran toda capacidad de discurso y acción hasta no ser satisfechas (1998, p. 11). Pero Honig observa que en *La condición humana* el énfasis de Arendt es diferente. Primero, más que el cuerpo o las necesidades corporales, lo que usurpa el espacio político es el ascenso de la “sociedad de masas”. Segundo, hay un cambio en el verbo escogido para describir el surgimiento de lo social: “Aquí, lo social *asciende*, no *irrumpe* en la escena” (1998, p.11, traducción modificada). Tercero, en las pocas menciones al cuerpo del texto de 1958, Arendt destaca más la imitabilidad que la irresistibilidad como impedimento al discurso.

Con este foco en la imitabilidad, hacia el final del apartado Honig se detiene en el pasaje de *La condición humana* en el que Arendt afirma que no hay nada único ni distintivo en el cuerpo, sino que sus características, como la sed y el hambre, son compartidas por todos los seres biológicos y que, por lo tanto, en la esfera privada, el discurso desempeña un papel subordinado, casi innecesario: dado que las necesidades son las mismas para todos, el discurso es prescindible. El cuerpo singular, unívoco, dice Honig, es capaz de comunicar sus necesidades en silencio, o con la ayuda de señas y sonidos. Vemos entonces cómo el cuerpo, para Arendt, pertenece al reino de lo privado, lo irresistible, las necesidades y el silencio. Pero, además, y esto le interesa a Honig, el cuerpo no “tiene” identidad. En tanto constatativo, el cuerpo está ubicado del lado del yo biológico, del “que”

que Arendt distingue del “quien” que se revela a través de la acción y el habla innovadora. La identidad no se posee de antemano, sino que se alcanza [*attains*] actuando y hablando frente a otros. “Los actores de Arendt renacen cuando actúan” (1998, p. 11), explica Honig, a través de la acción y el habla. No es solo que revelan, sino que es *en* la acción y en el discurso con otros que alcanzan su unicidad, su quién. Un quién que es siempre múltiple. En este sentido, a diferencia del cuerpo y sus necesidades, que silencian y homogeneizan, que nunca son únicas, resalta Honig, la acción tiene un “poder individualizante” y de distinción.

Ahora bien, tras trazar estas distinciones, Honig aborda un problema: ¿se trata de bifurcaciones al interior de los actores, del yo, o de dos tipos de actores? En *La condición humana*, reconoce Honig, en la que Arendt sigue “el amado modelo” (1998, p. 12) de la Antigua Grecia, estas bifurcaciones entre el cuerpo unívoco y el yo múltiple operan distinguiendo a unos “yo” capaces de acción, de otros incapaces de ella. En esta obra, dice Honig, el cuerpo, sus necesidades y exigencias, están implícitamente identificados con las mujeres, los esclavos, los niños, los trabajadores y los extranjeros. Como sabemos, estos son los habitantes de la esfera privada, sujetos pasivos a las demandas de sus cuerpos y de la naturaleza (así como del amo de la casa), incapaces de la libertad que Arendt localiza en la acción en el espacio público, precisamente porque, a diferencia de los ciudadanos, no pueden dejar sus necesidades detrás para actuar. Honig destaca que el hecho de que los ciudadanos se muevan diariamente entre ambas esferas es un indicador de que la brecha entre ambas no es negociable. No obstante, lo es solo para algunas personas, para los ciudadanos y las ciudadanas, es decir, los individuos no necesariamente identificados con su condición de corporizados. Por el contrario, para quienes su identidad es su cuerpo no existe negociación posible entre lo privado y lo público.

En este sentido, Arendt sí parece hablar de que hay diferentes clases de personas o, más bien, de cuerpos propios de cada esfera, y que las mujeres

pertenecerían específicamente a la privada. Sin embargo, Honig nos muestra que es posible *otra* lectura. Aquí la autora retoma una lectura de Hanna Pitkin, que advierte cómo, en algunos pasajes, la esfera privada y las actividades de la labor y el trabajo parecen representar “actitudes particulares”, “disposiciones”, “sensibilidades” contra las que hay que proteger a la esfera pública. Esta interpretación habilita la concepción de la labor, el trabajo y la acción no como la expresión o esencia de una clase o un género, sino como producciones performativas: como producto de las acciones, comportamientos e instituciones de los individuos, las sociedades y las culturas políticas (1998, p. 13). Asimismo, y esto es lo que nos interesa, Honig entiende que esta lectura alternativa abre la puerta a otra lectura sobre el cuerpo en Arendt. Si la labor, dice la autora, que es una función corporal preocupada por el cuerpo, puede ser una producción performativa, ¿por qué no puede serlo también el cuerpo? ¿Es posible pluralizar el cuerpo y concebirlo como “un sitio posible para la acción, en el sentido arendtiano” (1998, p. 13)?

Si este es el caso, se nos presentan dos caminos: o el cuerpo entra a la esfera pública o la acción a la privada. Honig se detiene en esta segunda opción y destaca algo muy valioso: si bien es cierto que Arendt intenta proteger a la esfera pública de su cooptación por la privada, también es cierto lo inverso. Dice Honig: “Es igualmente importante para Arendt proteger la confiabilidad, univocidad y ordinariedad de lo privado de las perturbaciones de la acción y la política” (1998, p. 13). Es decir, la acción *debe* permanecer en el espacio público. Sin embargo, advierte Honig, la propia Arendt destaca el carácter incontenible e incluso inesperable de la acción, y es posible encontrar momentos en su obra en los que la acción entra a la esfera privada, por ejemplo, en su tratamiento de la voluntad. Para Honig, este tipo de entrecruzamientos no indica que las distinciones de Arendt no sirvan, sino que es posible, e incluso valioso, atenuar su distancia, aceptando sus fronteras como porosas y permeables. Esta atenuación es valiosa para Honig ya que le permite identificar espacios agonísticos de acción política

incluso en aquello que consideramos constativo y dado, como el género, el sexo, la raza y la etnicidad. De esta manera, dice Honig, podríamos actuar en el espacio privado (1998).

La estrategia de Honig –que sigue aquí, como ella misma expresa, a Judith Butler (1988)– es desenmascarar las constataciones vinculadas al espacio privado que vimos a lo largo de este apartado, para desautorizarlas y reescribirlas como construcciones performativas. Podría decirse, para concebirlas como parte del quién y no del qué de los actores; es decir, no como un qué homogéneo que aparece en el espacio público sino como un quién heterogéneo, “generado agonísticamente” (1995, p. 149). Esta radicalización de Arendt, como Honig denomina a su propia lectura, implica comprender la crítica de la alemana a la política de identidad (Honkasalo, 2016, p.115). De la misma manera que el performativo de la Declaración, dice Honig, “en términos arendtianos, esta estrategia depende de la creencia en que las identidades de sexo/género que ‘sostenemos’ [como evidentes] pueden ser enmendadas y aumentadas de varias maneras por medio de la acción” (1995, p. 148, traducción propia porque este fragmento está omitido en la traducción de 1998). Esto, se cubre Honig, no es sinónimo de decir que todo es político, puesto que, como Arendt sabía, si todo es político y politizable, entonces, nada lo es. Más bien significa que nada es ontológicamente *no* político o impolítico.

De hecho, para Arendt, su judaísmo, su identidad como judía era una cuestión privada. Esto le replica a Gerschom Scholem, con quien tiene un intercambio epistolar tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén* en el que él la considera “en todo como una hija de nuestro pueblo” judío (Arendt-Scholem, 1998, p. 28). Si bien ambos tratan a la identidad judía como un hecho dado y unívoco, como un constativo indisputable, Scholem entiende que judeidad es *toda* su identidad y que conlleva una responsabilidad pública, mientras que, para Arendt, ser judía es *una* de las partes de su identidad, como lo es también ser mujer, ambas indefectiblemente privadas. Empero, piensa Honig, si Arendt

hubiera adoptado la estrategia performativa y no identitaria implícita en su análisis (1995, p. 154), podría haber resistido lo irresistible, actuando sobre esa identidad supuestamente cerrada y homogénea (Honig usa el verbo *act upon* y el adjetivo *actionable*), impugnándola como tal. Para Honig, esta es la ventaja de un feminismo agonista como el que ella propone, capaz de ampliar los lugares de resistencia y de poder, y de fundar nuevos espacios, relaciones y realidades, incluso en el espacio privado.

Y este parece, en última instancia, el objetivo de Honig. El cuerpo, en su escrito, funciona como punto de partida para cuestionar los constatativos en el espacio privado. Se trata de un movimiento, sin dudas, original, que cuestiona la naturalización del cuerpo. Sin embargo, la autora no profundiza en el cuerpo, y tampoco se pregunta qué pasa cuando el cuerpo “entra” en el espacio público. Veamos qué tienen para decirnos sobre estos puntos Zerilli y Butler.

El cuerpo como vehículo de la acción: Linda Zerilli

En la misma compilación sobre Arendt y el feminismo, a continuación del texto de Honig, aparece “The Arendtian Body” de Linda Zerilli (1995). Este es el primer escrito dedicado enteramente a desentrañar la cuestión del cuerpo en Arendt, que sigue siendo, treinta años después, nodal para abordar la cuestión de la corporalidad en la teoría arendtiana desde el feminismo. Como la propia autora relata al comienzo, sus reflexiones nacen de una urgencia, de una incomodidad, de una obsesión de la propia Zerilli con el cuerpo, por la que sus colegas varones la burlan; a ella, mujer y académica como Arendt, aunque abiertamente feminista.

Zerilli también parte del intercambio epistolar entre Arendt y Scholem, pero se concentra en una cita diferente a la de Honig: “Existe una cosa tal como la gratitud fundamental por todo aquello que es como es, por lo que nos es dado y

no hemos hecho nosotros ni puede ser hecho, por esas cosas que son *physei* y no *nomos*” (Zerilli, 1995, p. 170).

Como dijimos en el apartado anterior, Arendt concibe su judeidad como un dato, como algo dado. Deteniéndose en esta frase citada, Zerilli se pregunta: ¿Qué pasaría si en vez de estar agradecidos, discutiésemos esos datos? ¿Sería eso estar “locas”, como dice en esa misma carta Arendt del hecho de querer decir que no se es mujer cuando se lo es? Zerilli encuentra en Arendt una reticencia a discutir sobre la identidad, a la que considera dada, inamovible. Esta reticencia se expresa, dice Zerilli, en un silencio sobre el cuerpo; un silencio que en *La condición humana* y en *Sobre la revolución* adopta la forma de una prohibición a hablar públicamente sobre el cuerpo. ¿Por qué? Porque el cuerpo, dice Zerilli, aparece en estas obras como un tabú: exhibe los atributos peligrosos, prohibidos y sagrados que Freud asocia con la estructura ambivalente del tabú (1995, p. 171). Es decir, el cuerpo se presenta en Arendt como algo indecible, imposible de simbolizar, resistente a todo análisis y más allá de toda discusión. En estas obras, dice Zerilli, Arendt caracteriza al cuerpo como mudo [*mute*], oculto en el secreto, “hambriento y oral” [*ravenous and oral*], insaciable al igual que el *animal laborans* a quien pertenece, como una amenaza inmanente a la pluralidad (1995, p. 171).

Zerilli observa en Arendt movimientos ambivalentes y contradictorios con relación al cuerpo, movimientos que, para ella, son síntoma de la ansiedad que el cuerpo le produce. Para intentar explicar esta ansiedad, Zerilli se detiene en distintas partes de la obra de Arendt. La primera hipótesis que aventura se centra justamente en la pluralidad. Para caracterizar la pluralidad, dice Zerilli, Arendt recurre a la cita del Génesis, “Dios los creó varón y mujer, macho y hembra”. Entonces, puede que la concepción arendtiana de la pluralidad se fundamente en la diferencia sexual. En este caso, el cuerpo sería un tabú siempre, ya que siempre está el peligro de que el sujeto corporizado cuestione lo dado (ser varón y mujer) y amenace la pluralidad, que es el elemento incuestionado de su teoría política. Pero, si nacer varón o mujer, se pregunta Zerilli, es *physis* y no

nomos, si se trata de un hecho que no puede cambiarse, ¿por qué se exige el silencio? ¿por qué está prohibido hablar sobre un cuerpo que ninguna palabra puede, en última instancia, resignificar? (1995, p. 172).

Así, Zerilli rápidamente rechaza esta hipótesis, señalando que en la mayoría de los textos Arendt no trata al cuerpo como sexuado, sino como un objeto natural y genérico, marcado, sobre todo, por el ciclo de la vida y por su destino mortal: por su mortalidad (1995, p. 172). A diferencia de las feministas que mencionamos en la introducción y de Julia Kristeva⁶, con quien discute en el texto, para Zerilli Arendt no vincula el cuerpo ni a lo femenino ni a lo masculino, sino que lo concibe como sin género [*genderless*]. En este sentido, Arendt no hace hincapié, dice la autora, ni en la femineidad ni en la maternidad, sino que lo que subraya es el *terror* [*sheer terror*] vinculado al hecho de poseer un cuerpo mortal que atañe a todos los seres humanos por igual (1995, p. 173-174). Esto es, según Zerilli, lo que Arendt hace visible: el terror que le produce a todos los seres humanos el hecho de tener un cuerpo (1995, p. 174). Este terror alcanza también, según Zerilli, a la propia Arendt. Por eso, la estadounidense propone leer el cuerpo arendtiano, el cuerpo que Arendt nos presenta, como un lugar de *ambivalencia*, una ambivalencia presente en la propia Arendt, que no sabe bien qué hacer con el cuerpo, al que reconoce y no trata de evadir, pero al que tampoco puede incluir totalmente (1995, p. 175). Un cuerpo que, como veremos, escapa los límites del sexo pero también de lo público y lo privado. En este sentido, en lugar de resolver las tensiones y contradicciones que el tratamiento del cuerpo produce en el relato arendtiano, Zerilli encuentra más productivo amplificarlas y centrarse en esa ambigüedad fundamental que el cuerpo arendtiano encierra en tanto sintomático y síntoma, como aquello que la propia Arendt intenta reprimir y rechazar, aquello con lo que, en última instancia, no

⁶ Kristeva identifica la chora platónica y la naturaleza con lo maternal y femenino, y por ende lee una feminización del cuerpo en Arendt

sabe bien qué hacer y que, por eso, deja sin teorizar, pero que continuamente se le escapa.

Que el cuerpo aparece como sintomático en Arendt, dice Zerilli, es evidente en su ansiedad con respecto al cuerpo materno. Para explicar esto, se centra en una serie de elisiones en el *racconto* arendtiano de los Misterios Eleusinos. Los misterios eleusinos eran los ritos de iniciación anuales a las diosas Deméter y Perséfone que se celebraban en Eleusis, en los que participaban mayormente las mujeres y sobre los que se exigía secreto, a pesar de ser conocidos públicamente. Es decir, eran de público conocimiento pero no se realizaban a la vista de todos, y sobre todo, no se podía hablar de ellos ni sobre ellos. Zerilli escoge un fragmento de *La condición humana* en el que Arendt explica que “los misterios se relacionaban con lo innombrable, y las experiencias más allá del discurso eran no-políticas y tal vez antipolíticas por definición...” (Zerilli, 1995, p. 178). A la autora le resulta curioso que Arendt reemplaza a las protagonistas del rito, Démeter y Perséfone, por Zeus, borrando así al cuerpo materno y afirmando la ley paterna del dios del Cielo contra el de la diosa de la fertilidad. “Este notable conjunto de elisiones es sintomático del fracaso de Arendt a la hora de teorizar el lugar de la diferencia sexual en las prácticas sociales, culturales y políticas de la antigua ciudad-estado”, dice Zerilli (1995, p. 178).

En estas elisiones, Zerilli encuentra una ambigüedad que echa nueva luz sobre la corporalidad en Arendt, a la que denomina el cuerpo como *síntoma*. Es cierto, afirma Zerilli, que Arendt hace más que asegurar las barreras que separan lo público de lo privado, ella las reconstruye; es cierto, además, que para Arendt el cuerpo –grotesco, mudo, oral, deseante, envolvente– [“grotesque, mute, oral, desiring and engulfing”] (Zerilli, 1995, p. 177) no se corresponde con el espacio simbólico del mundo público. Pero también es cierto que Arendt sí advierte dos cuestiones: la violencia que en esta separación ejercen los que pueden ser libres sobre el cuerpo de los esclavos, por ejemplo, y el hecho de que la libertad que

alcanzan es, en consecuencia, parcial, ilusoria y vacía. De esta manera, Arendt “cuestiona el sentido mismo de la libertad de ese sujeto y, por extensión, las fronteras que erige para asegurarla” (Zerilli, 1996, p. 179).

El siguiente movimiento de Zerilli consiste en detenerse en las categorías de “vida” y “mundo”, a las que ella no contrasta, sino que concibe en interdependencia. La realidad de la vida y la del mundo no son iguales, dice Zerilli, pero el repudio absoluto del cuerpo nos eyecta del mundo común tanto como lo hace la fijación intensa en lo corporal, en las necesidades y los deseos (Zerilli, 1995, p.180). ¿Por qué? Porque la acción, en términos arendtianos, precisa del cuerpo: sin deseos corporales que la animen, estaría vacía. “Como el locus de la heterogeneidad y vitalidad radical, el cuerpo no es el punto límite sino más bien la *condición* para el sujeto no soberano de la acción en Arendt” (1995, p. 180 [El subrayado es nuestro]). Lo que sugiere Zerilli es que, a pesar de que Arendt afirma que el cuerpo y la voz no son parte de la identidad –como vimos, del “quién” que se revela en la acción–, estos sí están presentes en la acción en tanto *vehículos* de la revelación del quién. En palabras de Zerilli,

De hecho, tanto el cuerpo como la voz están activamente presentes en la práctica simbólicamente transgresora de la acción, de la revelación de uno mismo. Así pues, la voz y el cuerpo, al igual que significan indudablemente “lo que” uno es, también son vehículos para la práctica significativa de la acción, que se resiste al significado propio y revela ‘quién’ es uno... (1995, p. 181).

Aunque el texto de Zerilli no termina aquí,⁷ quisiéramos, a los fines de este trabajo, quedarnos con esta última idea: el cuerpo desempeña un papel en la acción, es decir, el cuerpo entra en el espacio público. Y esto también le genera terror a Arendt, porque la acción, al igual que “el cuerpo semiótico, no respeta fronteras pero las necesita”(1995, p. 183). En otras palabras, los cuerpos necesitan

⁷ En el último apartado, la autora profundiza en la cuestión de las diferencias de género, que Arendt parece defender en su crítica a una ciudadanía universal, a la que asemeja a un cuerpo hermafrodita. Si bien esto refuerza la tesis de la ambigüedad de la postura de Arendt en relación a la diferencia de género, hemos escogido enfocarnos en el cuerpo en la acción.

fronteras, límites, marcadores de diferencia, pero no para mantenerse separados, sino para poder reunirse. “La acción y el cuerpo se sitúan en una heterogeneidad mutuamente imbricada que preserva la pluralidad en la palabra y el mundo” (1995, p. 184).

El terror inicial con el que Zerilli comienza el texto se va matizando de a poco. Puede que la ambigüedad y hasta la incomodidad de Arendt persistan, pero el cuerpo, ya genérico, ya generizado, aparece en el espacio público, amenazándolo, pero también resguardándolo, al conservar la pluralidad y vehicular la acción. Se advierte aquí, entonces, otro vínculo del cuerpo con la acción: como su vehículo y también otro vínculo con el espacio público.

Antes de finalizar el apartado, quisiéramos detenernos en la nota al pie número 24. Allí, Zerilli sostiene que aunque Arendt intenta contener al cuerpo, por todo esto que venimos diciendo, es decir, mantenerlo en el espacio privado, *también* busca protegerlo porque el cuerpo es vulnerable, como han demostrado las experiencias del totalitarismo y la sociedad de masas. Zerilli, sin embargo, no profundiza en esta cuestión, sino que tan solo la menciona. Pero, ¿cómo y dónde se protege a estos cuerpos? A nuestro entender, la respuesta está en ambos espacios, cuidando la intimidad pero también, sosteniendo la vida desde y en el espacio público. Este es el camino que explora Judith Butler, a quien nos dirigimos a continuación.

Cuerpos en acción: Judith Butler

A diferencia de Zerilli y Honig, Judith Butler no se considera a sí misma una arendtiana. De hecho, como ella ha admitido en varias ocasiones, su relación con Arendt está marcada por una fuerte “ambivalencia” (Butler y Spivak, 2009, p. 53). Sin embargo, en sus obras más recientes, Butler ha forjado un diálogo sumamente fructífero con la autora alemana, quien se ha convertido en uno de sus principales

pilares teóricos para reflexionar sobre la agencia política⁸. Este es el caso de: *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia* ([2007] 2009) y, sobre todo, de *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* ([2015] 2019), en el que Arendt es su interlocutora privilegiada⁹.

Ahora bien, ¿de dónde proviene la “ambivalencia” que Butler admite sentir con respecto a Arendt? Precisamente de aquello que las feministas de la segunda ola encontraban como problemático en el pensamiento arendtiano: la supuesta separación rígida y no relacional entre una esfera pública y una esfera privada, que da lugar a una separación también no relacional entre un cuerpo de la libertad y uno de la necesidad¹⁰ con la consiguiente negación del cuerpo en política. Sin embargo, más que rechazar la obra de Arendt, Butler recupera las conceptualizaciones arendtianas y lleva adelante una lectura de Arendt “contra ella misma” (Butler, 2009, p. 62). Esta es, como vimos, una estrategia que comparte con Honig, Zerilli y otras exégetas arendtianas. Pero la lectura de Butler presenta un rasgo distintivo. Como señala Plot, ella efectúa un “doble movimiento” de “recuperación” y “rechazo” del pensamiento arendtiano: si bien se une al rechazo de “las tajantes distinciones entre espacio y cuerpos privado y públicos” (2018, p. 15), basa su noción de política performativa en una serie de ideas netamente arendtianas, como la concepción de lo político en términos de “espacio de aparición”, la “cohabitación no escogida” y el “derecho a tener derechos” (Ingala, 2017, p. 40; Plot, 2018, p. 15).

Butler admite en varias oportunidades que el cuerpo desempeña un papel en el espacio público en la obra de Arendt. Así, en el segundo capítulo de

⁸ Entre los artículos más relevantes sobre el tema se encuentran Ingala (2017), Plot (2018) y Miralpeix (2021). Como se advertirá, nos valdremos de ellos en esta interpretación.

⁹ En este trabajo nos abocaremos al segundo, ya que allí el problema del cuerpo ocupa un lugar central. Es dable destacar que de las tres autoras trabajadas, Butler es quien más se ha interesado en la cuestión del cuerpo, aunque su interés se ha ido expandiendo para incluir, además del género y la sexualidad, el problema de la vulnerabilidad y la precariedad corporal desigualmente distribuida y las posibilidades de acción de estos cuerpos.

¹⁰ Tomo prestada la expresión “no relacional” de Martín Plot en “Igual libertad: cuerpo y espacio de aparición en Hannah Arendt y Judith Butler” (2018).

Cuerpos aliados... afirma que “[p]ara Arendt, la acción política tiene lugar porque el cuerpo está presente” (2019, p. 81). Más adelante, sostiene que Arendt “plantea el problema del cuerpo, del cuerpo localizado, del cuerpo que habla en el “espacio de aparición”, donde surge como parte de la acción política” (2019, p. 120). Y también asegura que “Arendt entiende que el cuerpo es importante en cualquier concepción de la acción”, que las revoluciones y rebeliones se llevan a cabo mediante “acciones corporales para reivindicar sus derechos y crear algo nuevo” y que “el cuerpo tiene relevancia para el discurso público” (2019, pp. 205-206). Es decir, Butler reconoce que, para Arendt, el cuerpo, como diría Zerilli, es un vehículo de la acción y el discurso. Pero, entonces, ¿qué le critica?

Principalmente, su crítica se mueve en dos frentes, que se cruzan en algunos puntos: la ceguera de género de Arendt y su negativa a considerar el cuerpo, la dependencia y la necesidad como cuestiones políticas. Ambas se basan justamente, dice Butler, en la distinción entre los ámbitos público y privado, que escinde al cuerpo en dos: un cuerpo privado, pasivo y prepolítico, que debe permanecer en el espacio privado, y un cuerpo público, activo y político, que se presenta en el espacio de aparición para hablar y actuar (2019, p. 90). Esta escisión de los cuerpos puede ser leída de dos maneras, igualmente inaceptables para Butler: “una persona, dos cuerpos” o “dos cuerpos de dos tipos de personas”. En otras palabras, la misma persona podría contar con un cuerpo pasivo y privado y uno activo y público, o bien habría dos tipos de cuerpos. Como se pregunta Butler:

¿Son estos cuerpos distintos y, si efectivamente lo son, qué política es preciso implantar para mantenerlos separados? ¿Acaso son dos dimensiones distintas del mismo cuerpo? ¿O son en realidad el fruto de una regulación determinada sobre la aparición de los cuerpos [...]? (2019, p. 91).

En definitiva, lo que a ella le interesa es que esta separación tajante entre cuerpos, que en última instancia “no son del todo distintos” (2019, p. 90), busca la

exclusión, no simplemente de los cuerpos, sino de *algunos* cuerpos de la esfera política.

Ahora bien, ¿cuáles son estos cuerpos? En una primera instancia, Butler se refiere a los cuerpos de las mujeres. De manera similar a lo observado por autoras como Pitkin y Brown, por ejemplo, Butler sostiene que el punto de vista de Arendt

se basa en una distinción de los ámbitos público y privado que deja la esfera de la política para los hombres y la labor reproductiva para las mujeres. Si hay un cuerpo en la esfera pública es masculino y sin apoyo alguno, presumiblemente libre para crear, pero no creado por sí mismo. En cambio, el cuerpo de la esfera privada es femenino; un cuerpo que envejece, extraño, ingenuo y siempre prepolítico (2019, p. 80).

Como vemos, Butler encuentra que la demarcación arendtiana está atravesada por una “división sexual del trabajo” (Miralpeix, 2021, p. 49) en la que cabría encontrar dos tipos de cuerpos distintos con tareas o funciones distintas, unos de los varones y otros de las mujeres.

No obstante, a medida que avanzamos en la lectura, se advierte que en la mayoría de los pasajes en los que aparece esta contraposición mujer-varón, al cuerpo de las mujeres Butler agrega también el de los niños, los esclavos, los viejos, los extranjeros. De esta manera, traza una distinción entre, por un lado, cuerpos extranjeros, feminizados, trabajadores y sin cualificación que son relegados al silencio y confinados a la oscuridad y la ocultación de lo privado y prepolítico (Butler, 2019, p 51 y 90) y, por el otro, cuerpos masculinos, de los varones que aparecen “en la escena pública para hablar o actuar” (Butler, 2019, p. 90). Leída de esta manera, más que una *pura* división sexual, se trataría de una división entre cuerpos que pueden y cuerpos que no pueden dejar atrás aquello que caracteriza al espacio privado: la necesidad y la dependencia. En esta lectura, la separación entre una esfera pública y una privada se reproduce también en la dimensión corporal, diferenciando entre cuerpos de la necesidad y la

dependencia (privados), y cuerpos de la libertad y la autonomía (públicos) (Plot, 2018, p. 21).

Son precisamente estas “división[es] operativa[s]” y “antagónica[s]” entre necesidad/libertad, libertad/liberación y dependencia/autonomía (o acción independiente) que Arendt establece en *La condición humana* y, sobre todo, en *Sobre la revolución*¹¹ contra las que Butler arremete. Ella concede que, para Arendt, “la revolución está corporizada” [*the revolution is embodied*]” (2019, p. 52). El problema es cómo incorpora a estos cuerpos: de quiénes son y qué hacen. Para Arendt, los cuerpos de los revolucionarios son cuerpos privados, hambrientos y pobres, son cuerpos que *irrumper* en el espacio público y “actúan impulsados por la necesidad” (Butler, 2019, p. 52). El meollo de la cuestión es que, para Arendt, la política (la libertad) no debe ocuparse de las cuestiones del cuerpo, de las necesidades, de la reproducción, de todo aquello que Butler denomina en su obra “condiciones infraestructurales” (2019, p. 128), aquellas que son necesarias para la existencia del espacio y el cuerpo públicos. Por eso, para Arendt, los cuerpos que entran al espacio público preocupados por sus necesidades no pueden nunca lograr la libertad, sino sólo la liberación. Como dice Butler, parecería que para Arendt a “la libertad solo pueden alcanzarla quienes, en definitiva, no padecen hambre” (2019, p. 52). En otras palabras, quienes han logrado dejar atrás la dependencia respecto de otros cuerpos. Como vemos, la separación entre dos esferas da lugar a una serie de dicotomías que son sumamente problemáticas para Butler, sobre todo cuando se las relaciona con el cuerpo, puesto que en definitiva lo que hacen es borrar al cuerpo de la esfera pública, “condenándolo” a lo privado, expulsándolo de la política, y aplastando sus intentos por aparecer en lo público.

Pero, ¿es posible dejar atrás esa esfera de la dependencia? ¿No estamos negando así las relaciones interdependientes de las que nuestra vida depende?,

¹¹ La división entre libertad y necesidad también aparece en *La condición humana*, pero en *Cuerpos aliados...* Butler se centra más en *Sobre la revolución* en este aspecto.

se pregunta Butler (2019, p. 54 y pp. 207-208). Butler comparte las críticas de algunas feministas como Pitkin, que reprochan a Arendt la exclusión del ámbito de la política de las cuestiones de la supervivencia y cuidado del cuerpo, basada en la asunción de que ese cuerpo que habla y actúa en el espacio público tiene ya sus necesidades satisfechas. Sin embargo, como vimos, ella combina esta crítica con una vuelta a los escritos de Arendt sobre refugiados y acción concertada –en particular el capítulo 9 de *Los orígenes del totalitarismo*, en el que encuentra el germen de la política performativa– para leer con y desde ellos una serie de manifestaciones y asambleas públicas, como las de plaza Tahrir, parque Gezi y la Puerta del Sol, el movimiento *Occupy*, entre otras, que, de acuerdo con Butler, exponen el cuerpo material y su precariedad y vulnerabilidad, poniendo a la vista de todos su necesidad de comida, alimento, vivienda y cuidado. Estas acciones en concierto develan los efectos políticos que se producen cuando los cuerpos, cuerpos que son inevitablemente precarios, aparecen en el espacio público, actuando. Dado que no podemos explayarnos aquí, baste decir que, vinculando las nociones de performatividad y precariedad, Butler da cuenta de lo que sucede cuando “los cuerpos de la necesidad” se convierten en “los cuerpos actuantes y juzgantes de la libertad” (Plot, 2018, p. 15).

Uno de estos efectos para Butler es que los cuerpos “hablan” políticamente, al menos, dos maneras. Según la autora, cuando los cuerpos se congregan en los espacios públicos

están ejercitando un derecho plural y performativo de aparición, un derecho que afirma e instala el cuerpo en el medio del campo político, y que, amparándose en su función expresiva y signifiante, reclaman para el cuerpo condiciones económicas, sociales y políticas que hagan la vida más digna, más vivible, de manera que ésta ya no se vea afectada por las formas de precariedad impuesta (2019, p. 18).

Incluso cuando están en silencio, los cuerpos reunidos “dicen” algo, por lo que ya el hecho de reunirse excede lo dicho. Pero, además, los cuerpos hablan políticamente mediante la exposición, apareciendo en una calle que se les es

prohibida, de formas en las que se les es negada. Este es el caso, por ejemplo, de las personas transgénero, de las mujeres que llevan velo en Francia, de los sin techo o los sin papeles quienes, al presentarse a la vista de todos, ejercen sus derechos, aunque no se les hayan sido dados.

Para Butler, el cuerpo presenta una duplicidad, pero esta duplicidad no es dicotómica ni reproduce la distinción entre espacio público y privado. El cuerpo es tanto el lugar de la vulnerabilidad ante las condiciones materiales de existencia y de la vida precaria, como el agente del ejercicio performativo de la acción concertada (Ingala, 2017, p. 43). En su concepción, la política no puede dejar de lado al cuerpo y sus necesidades, que no son meras condiciones existenciales, sino políticas, precisamente porque el acceso al espacio público y la atención a esas necesidades dependen de relaciones de poder y normas sociales y económicas. En sus reflexiones, Butler cuestiona las distinciones que Arendt plantea, no solo la separación tajante y no relacional entre las esferas de lo público y lo privado, sino también el tipo de relación fija y excluyente que esta oposición no complejizada, según la lectura butleriana, reproduce al dar por supuesta. Así, ella pone el foco en qué es lo que pasa cuando los cuerpos que deben permanecer ocultos arrojan su vulnerabilidad en la luz del espacio público, exponiendo su precaridad –una precaridad desigualmente distribuida de cuerpos inevitablemente precarios, vulnerables y dependientes–.

Repensando la politicidad del cuerpo: un comienzo a partir de Arendt

A lo largo de este artículo hemos reflexionado sobre la politicidad del cuerpo a través de una arista particular: las lecturas feministas sobre Arendt. Para ello, nos enfocamos en tres autoras: Linda Zerilli, Bonnie Honig y Judith Butler. Escogimos esta tríada ya que se trata de autoras feministas que han recurrido a Arendt en sus reflexiones, centrándonos en el vínculo que estas pensadoras encontraban entre el cuerpo y la acción para echar luz sobre la politicidad del cuerpo.

Desde el comienzo, aclaramos que se trataba de un tema polémico. Ciertamente, como hemos dado cuenta, no son pocas las tensiones, ambigüedades y ambivalencias que recorren (y por qué no, constituyen) eso que Linda Zerilli denominó “el cuerpo arendtiano”: el cuerpo que Arendt presenta en sus obras. Este cuerpo unívoco, coactivo, repetitivo, incontrolable, urgente... un cuerpo dado, biológico, dependiente y con necesidades. Un cuerpo prepolítico. Este es el cuerpo que le ha costado a Arendt tantas críticas, ya sea por feminizarlo o por olvidarse de generizarlo, un cuerpo que parece solo existir en el espacio privado, cuya presencia es vedada en la política. Sin embargo, tal como las tres teóricas que vimos en estas reflexiones proponen, las cosas con Arendt no son *tan* simples como parecen. A su manera, Honig, Zerilli y Butler dan cuenta de algunas zonas porosas en las reflexiones arendtianas en torno a la distinción entre espacio privado y público, y el lugar y papel del cuerpo, corroyendo la aparente rigidez de sus tajantes separaciones.

Esto aplica más para Honig y Zerilli, quienes mencionan la atenuación de las fronteras que, para Butler, más firme en su crítica a la rigidez de las dicotomías arendtianas. Lo interesante, no obstante, de la lectura en conjunto de estas tres autoras es que nos permite posar la mirada en diferentes formas de politización del cuerpo, entendiéndolo menos como una amenaza y más como un enriquecimiento de lo político en tanto espacio de aparición y acción concertada. Con esto, no queremos decir que todo es o deba ser político, sino más bien, como afirma Honig, que no todo *no* lo es, y que el cuerpo es *politizable*.

Esto es lo que quisimos extraer de las cavilaciones de estas tres autoras. Primero, Honig destaca algunos pasajes de la obra de Arendt en los que la acción “entra” en el espacio privado, como resistencia a aquello irresistible, a lo constatativo, a lo dado. Esto permitiría politizar otros espacios, otros *agones*, como los llama Honig, aunque la autora no da ejemplos de cómo podría llevarse adelante una politización del cuerpo en el espacio privado. Por momentos, parece que la propia Honig cayera en la tajante distinción arendtiana que se propone

atenuar, conteniendo al constatativo en el espacio privado, reescribiéndolo como performativo en él.

Por su parte, Zerilli destaca la importancia de los cuerpos en la acción, y analiza lo que ella llama “cuerpos en acción”, no como lo hará Butler, sino en el sentido de que es el cuerpo lo que anima a la acción. Si bien esto hoy puede parecernos una obviedad, hay que recordar que se trata de una defensa de Arendt contra quienes la acusan de pensar la acción descorporeizada. Además, Zerilli destaca el terror que le produce a Arendt el hecho de tener cuerpo debido a su mortalidad. Ese terror hace que el cuerpo aparezca en Arendt como un síntoma de aquello que no puede poner en palabras, y por eso es ambigua. Sin embargo, también puede pensarse que lo que le produce más terror es perderlo. Esto podría relacionarse con la nota 24, en la que, como vimos hace referencia a la vulnerabilidad de los cuerpos en las sociedades de masa y el totalitarismo, en las que pierde “el cuerpo”, “el alma” e incluso la “fisonomía” (Arendt, 2005, p. 246). Zerilli dice que Arendt intenta proteger al cuerpo, cuidarlo, por lo que sería entonces una parte “ineludible del sujeto político” (Varela Manogrosso, 2016, p. 192).

Finalmente, Butler retoma (queriéndolo o no) este camino no transitado por Zerilli, y hace foco en los cuerpos vulnerables, o, mejor dicho, esos *más* vulnerables que llevan “su espacio privado” a la esfera pública. A diferencia de Arendt, Butler entiende que lo privado no es una condición de la política, sino parte de su definición. Como sostiene Emma Ingala, “para Butler, las provisiones para una vida vivible no son pre-políticas, sino totalmente políticas” (2017, p. 41).

Este último apartado, entonces, más que una conclusión es una especie de trampolín, o un nuevo comienzo, que nos lleva, indefectiblemente, a la propia Arendt. Si hay algo que destacamos de las autoras que escogimos es que ellas no reducen a Arendt a una obra, sino que intentan encontrar otras maneras de leerla, navegando las ambivalencias presentes en sus obras, poniendo esta ambivalencia sobre la mesa. Sin embargo, ninguna de las tres explora el lugar que

tiene el cuerpo para Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Butler usa este último para destacar la performatividad del famoso “derecho a tener derechos” de los refugiados, pero no dice nada de esos cuerpos refugiados. Es cierto, no es una condición dada, ¿pero lo es la pobreza, esa pobreza que ve irrumpir en el espacio público? ¿Y qué pasa con los cuerpos sin rostros en el totalitarismo? En este punto, sigo la pista de Butler, que destaca el cambio de léxico que se produce entre estas obras (Butler y Spivak, 2009, p. 56).

La cuestión del cuerpo, o el problema del cuerpo en Arendt es un asunto polémico, pero no por eso debemos dejar de recurrir a ella para pensar una política con los cuerpos. Después de todo, pensar con Arendt, incluso a pesar de su reticencia a la “cuestión de la mujer”, ha llevado al feminismo a repensar desde la performatividad a espacios de solidaridad y libertad. Es más, la expulsión del cuerpo de la política es, como las propias feministas lo dicen, una constante en el pensamiento político filosófico occidental. Y sin embargo, volvemos a Arendt, porque pensando con ella el cuerpo no nos eyecta del mundo, sino que nos coloca en él.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (2020). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, Hannah (2020). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah y Scholem, Gershom (1998). Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt. *Raíces: Revista Judía de Cultura*, 36. <https://majshavot.org/includes/uploads/articulos/e56db-intercambio-epistolar-entre-scholem-y-arendt.pdf>
- Benhabib, Seyla (1991). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Butler, Judith (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *The Theatre Journal*, 40 (4).
- Butler, Judith (2019). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Butler, Judith y Spivak, Gayatri (2009). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Paidós.
- Des Portes, Charles (2022). Hannah Arendt’s Hidden Phenomenology of the body. *Human Studies*, 45 (1).

- <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-021-09614-2>
- Dietz, Mary G. (1991) Hannah Arendt and Feminist Politics. En Shanley, Mary Lyndon y Pateman, Carole (Eds.). *Feminist Interpretations and Political Theory* (pp. 232-252). Polity Press.
- Dietz, Mary G. (1995). Feminist Receptions of Hannah Arendt. En Honig, Bonnie. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 17-50). The Pennsylvania State University Press.
- Honig, Bonnie (1995). Toward an Agonistic Feminism. Hannah Arendt and the Politics of Identity. En Honig, Bonnie. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. The Pennsylvania State University Press.
- Honkasalo, Julian (2016). Sisterhood, Natalivity, Queer: Reframing Feminist Interpretations of Hannah Arendt. (Tesis doctoral). Faculty of Arts, Universidad de Helsinki.
- Ingala, Emma (2017). From Hannah Arendt to Judith Butler: The Conditions of the Political. En Rae, Gavin e Ingala, Emma (Ed.). *Subjectivity and the Political: Contemporary Perspectives* (pp. 35-54). Routledge.
- Miralpeix, María Mercedes (2021). Libertad, poder, cuerpo. La crítica de Judith Butler a Hannah Arendt. *Anacronismo e irrupción*, 11 (20)-
- Plot, Martín (2018). Igual libertad: Cuerpo y espacio de aparición en Hannah Arendt y Judith Butler. *Anacronismo e Irrupción*, 8 (15).
- Portas Pérez, Teresa (2019) Reflexiones para una relectura en clave feminista de Hannah Arendt: problemáticas de su influencia en el contexto del pensamiento español contemporáneo. (Tesis doctoral). Escola Internacional de Dotoruramento, Universidad de Vigo.
- Schoonheim, Lisbeth (2019) The Productive Body: Rereading Hannah Arendt's Critique of Corporeality and Introspection. *Philosophy Today*, 63 (2).
- Tamborino, John (1999). Locating the Body. Corporeality and Politics in Hannah Arendt, *The Journal of Political Philosophy*, 7 (2).
- Varela Manograsso, Agustina (2016). ¿Espacio de aparición sin dimensión corporal? Identidad y violencia en H. Arendt. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento 5. <https://doi.org/10.6018/daimon/270251>
- Varela Manograsso, Agustina (2019). Espacios de (des)aparición. Identidad personal y violencia en el pensamiento político de Hannah Arendt. (Tesis doctoral). Escuela Internacional de doctorado, Universidad de Murcia.
- Zerilli, Linda (1995). The Arendtian Body. En Honig, Bonnie. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (pp. 167-194). The Pennsylvania State University Press.