

# La promesa del liberalismo y la performance de la libertad<sup>1</sup>

Vikki Bell

*Goldsmiths College, University of London*

“... de tal modo que entre el originario ‘Yo quiero’, ‘Yo haré’ y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte. Mas ¡cuántas cosas presupone todo esto! Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, calcular; cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes calculable, regular, necesario, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete!” (Nietzsche, 2000: 76-77; en el original en inglés).

---

## Abstract

A través de Foucault y Arendt en este artículo se discute una noción de libertad centrada en la acción y no en la voluntad o la soberanía. Se propone que estos autores comparten el rechazo por la complacencia en la libertad como algo solitario, pensada como una cuestión de sentimientos; ambos entienden, en cambio, su puesta en acto, su performance, como integral a la libertad. Sin embargo, se alejan cuando se trata de la problemática del espacio de su ejercicio y, en directa relación con la posibilidad de la libertad como una práctica individual. Esta noción de libertad, ‘el comenzar de nuevo’ verdaderamente, es incompatible con la idea de hombre calculable sobre la que descansa la capacidad de prometer y choca con la suposición de una claridad de pensamiento y de voluntad, representada por el *monstruo de cien cabezas* del liberalismo que defiende las voluntades individuales.

**Palabras clave:** Performance, libertad, promesa, Arendt y Foucault, acción política.

Through Foucault and Arendt this article discuss a notion of freedom that centres on action and not on will or sovereignty. It is suggested that they share the rejection of contentment in a solitary freedom that understands freedom as merely a feeling; both stress, instead, performance

---

1. Traducción realizada por María Ana González (UNLu, FFyL- UBA) y Silvia Grinberg (CONICET, EHU-UNSAM, UNPA-UACO).

as integral to freedom. They part ways, however, when it comes to the issue of the space of this performance, and, relatedly, the possibility of freedom as an individual practice. The notion of freedom as truly beginning anew - the true performance of freedom - is arguably incompatible with the notion of calculable man upon which the ability to promise rests, and clashes with the supposition of a clarity of thought and will that is represented by the 'many-headed one' of liberalism constituted by, or standing in for, individual wills.

**Keywords:** Performance, freedom, promise, Arendt and Foucault, political action.

---

Una promesa incumplida no es un fracaso pero sí algo que no es sostenido: una mentira. La llama de las políticas liberales se enciende en este punto -se aviva tanto necesaria como peligrosamente, en ese orden-. Más que sus rivales, el liberalismo se cimenta sobre la capacidad del hombre de prometer; ello, porque la democracia liberal aboga por un mundo en el que el orden social se reclina sustancialmente sobre la fe de los ciudadanos en la buena conciencia de quienes gobiernan. El liberalismo se basa sobre esta capacidad de prometer y sobre la noción de conciencia con ella relacionada. Es en este espacio, entre el presente del liberalismo y su futuro (su visión), donde se crea su sentido de causalidad y temporalidad. Más ampliamente, esta visión supone una promesa general, una promesa de felicidad al ciudadano que participa en su propia libertad. Según Adorno y Horkheimer, la promesa de felicidad del liberalismo, dirigida a aquellos sin poder, engaño y burló a las masas; la repetida supresión de su deseo cifra una lujuria destructiva inalcanzada hasta ahora para una civilización, una lujuria en peligro de convertirse en fascista. El liberalismo se nutre, entonces, de su propia promesa general y de las promesas específicas de quienes confían en el poder. Requiere un sentido del cálculo, acerca del mundo y sus habitantes, que permite que tales promesas puedan ser hechas y puedan ser creídas. Cualquier momento de incredulidad, cualquier carencia de fe en la promesa de otros, es un momento que el liberalismo puede contener -de hecho, que invita-, pero es, también, el momento más temeroso para la maquinaria liberal: el momento en el cual la visión general es puesta en duda y los caminos alternativos a la izquierda y a la derecha son soñados y planeados. Así es que el liberalismo contiene un punto necesario, pero potencialmente de desestabilización, en el que la capacidad de hacer promesas se une a la capacidad de titubear y, por las líneas de la causalidad, de imaginar de manera diferente el futuro. La posibilidad de comenzar de nuevo, el momento posible en el que se intercambian las promesas y se fijan los planes, es un momento profundamente político al que Hannah Arendt valora por su potencial de generar comunicación política y comunidad; es el movimiento del "Yo haré"

al “Nosotros podemos”<sup>2</sup>. Pero el comenzar de nuevo, el funcionamiento verdadero de la libertad es discutiblemente incompatible con la noción de hombre calculable sobre la que descansa la capacidad de prometer, y choca con la suposición de una claridad de pensamiento y de voluntad, representada por el *monstruo de cien cabezas* (Arendt, 1992: 78) del liberalismo, que defiende las voluntades individuales. La libertad ofrecida y defendida por la retórica liberal es una libertad entrelazada con las imágenes de un sujeto cuya integridad es una perfección imposible: un sujeto que puede ser calculable y predecible en el futuro, a la vez que posee una claridad de pensamiento y de voluntad tal, que puede dirigir esas promesas y predicciones.

La distancia de Foucault respecto del liberalismo recupera una pista nietzscheana; ambos comparten la sospecha de que la idea liberal de ciudadano es una atadura para la libertad. Foucault retoma esta sospecha como base para la interrogación del cálculo, al que Nietzsche refiere, que rodea al ciudadano liberal, a la vez que es concebido de diferentes formas. Una vez que se rechaza esta noción de previsibilidad, una vez que se la coloca, meramente, como una manera de hablar y de actuar respecto del sujeto, como una manera de practicar la ciudadanía liberal, entonces, en este orden, la noción de libertad se convierte en una noción objeto de disputa. La noción de libertad, el trofeo máspreciado del liberalismo, aquella que permite que los ciudadanos participen en base a la oposición y el descontento, para el propósito de Foucault es un anatema. Esta imagen de la libertad confía en la maquinaria de la representación como su garante, a la vez que, simultáneamente, presenta una noción de libertad verdadera, en algún lugar distante del futuro. En cambio, Foucault escribe intentando alejarse de la idea de que la libertad puede ser dada, idea que se basa en el sujeto que piensa, demanda y espera. La larga espera encriptada que sugiere esta visión es una versión de la hipótesis represiva contra la que Foucault estableció sus últimos trabajos.

Aquellos que buscan una inflexión abiertamente política en el trabajo de Foucault podrían confundir su proyecto con una contribución más de la tradición dialéctica que procede a través del esquema de reconocimiento, reunión y reconstrucción. Las estrategias de fuga de las redes de las técnicas biopolíticas, de los modos disciplinarios de normalización y del juicio o de la individualización, tienden a ser codificadas en los mismos términos de los que huye Foucault. Tales discusiones no nos han llevado lejos por medio de las alineaciones que ocurren en torno del eje que se forma, predeciblemente, entre

---

2. Arendt, *On Revolution*, 1963, Faber & Faber, London. Ver también Miller, J., “The Pathos of Novelty: Hannah Arendt’s Image of Freedom in the Modern World”, in Hill, M. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* St. Martin’s Press, New York, 1979.

Foucault y Habermas. Aun así, sería necio negar que las discusiones giran en torno de un punto que Foucault abordó a regañadientes. De hecho, hay una persistencia de la cuestión de la libertad en Foucault, una pregunta a la que se dedica con frecuencia, pero sin atención sostenida.

Aparentemente, en el pensamiento de Foucault alrededor del concepto de libertad existe una paradoja que ha dado lugar a comentarios que tienden a contar dos tipos de historias. Por un lado, Foucault ha sido catalogado como un pesimista, porque sugirió que las narrativas de las estrategias que se escapan del poder son ellas mismas enredadas en redes de poder/conocimiento (por ejemplo, en su descripción acerca del psicoanálisis, en *Historia de la Sexualidad*, Vol. 1), o porque en su detallado análisis acerca de la microfísica del poder, en *Vigilar y Castigar*, se negó a presentar estrategias de fuga. Por otro lado, sin embargo, el interés de Foucault era mostrarnos que somos “*más libres de lo que nosotros pensamos que somos*”, que el pensamiento político y psicoanalítico nos ha conducido a conceptualizar nuestra libertad como coartada o reprimida, de forma tal que la verdadera libertad la concebimos como la explosión totalizada de ese estado de represión o de opresión, como la ausencia de cualquier determinación. Pero esta concepción del poder como de suma cero ha limitado nuestras visiones políticas, dirigiéndolas más allá del presente hacia la esperanza en algún cambio radical futuro. Cuando la teorización política sigue tal noción, la imagen del poder que todo lo consume pierde la oportunidad de considerar los destellos de esperanza que se abren a medida que uno se mueve entre y alrededor de técnicas de poder que procuran, pero nunca obtienen, verdadero éxito. Esta versión más optimista de los argumentos de Foucault considera genealógicamente al presente de modo tal de advertir la contingencia del poder, sus puntos de debilidad y las posibilidades de cambio. La articulación de esta segunda posición se aferra a esos momentos en los que Foucault parece representar su trabajo respecto de las posibilidades del futuro, como en *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, donde habla de los cuerpos y de los placeres como formas de resistencia, y de la vida como siempre escapando del biopoder. O las entrevistas en las que sugirió que uno puede experimentar “*ir más allá de*” adoptando “*una actitud, un ethos, una vida filosófica en la cual lo que somos es en sí, y al mismo tiempo, el análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de ir más allá de ellos*” (Foucault, en Rabinow, 1984: 50). Generalmente, sin embargo, esta versión del trabajo de Foucault ha atendido a sus últimos trabajos donde, suele señalarse, comienza a referir a la práctica de la libertad como una forma de liberación, que involucra a los conceptos relacionados de la estética de la existencia y de las técnicas del yo.

Este debate puede ser reposicionado en términos de lo que se podría plantear como la temporalidad de la libertad. Como he sugerido en otra parte<sup>3</sup>, Foucault se interesó en la relación que se ha establecido entre “el sujeto moderno” y su presente. Mientras que esa relación, planteada en términos de interrogación del yo en el presente (“¿Quiénes somos hoy?”) fue acompañada por la cuestión del futuro y de la libertad (la lejana pregunta de Kant “¿Qué podría desear?”), Foucault intentó quedarse con la pregunta inicial. Hizo esto de manera de proveer una respuesta más precisa de la que jamás haya sido capaz, pero para esbozar cómo tal pregunta se ha convertido en la manera de entender nuestro ser en el mundo y para preguntar por aquello que ha significado este modo de plantear la pregunta, en términos de las formas políticas y las concepciones del sujeto que ella despliega<sup>4</sup>. Foucault estaba interesado en las maneras en que conceptualizamos nuestras estrategias políticas y en las formas en que nos convertimos en sujetos localizados, situados en el tiempo. Agamben ha señalado concisamente la distinción entre una perspectiva materialista histórica y la mirada de Foucault: “*el hombre no es un ser histórico porque cae en el tiempo, sino todo lo contrario, únicamente porque es un ser histórico puede caer en el tiempo, temporalizarse*” (Agamben, 2001: 145).

Esos modos del pensamiento que posicionan a la libertad como el otro lado de una ruptura futura y totalizante movilizan una forma de discurso (moderno) que entiende su presente como tendiendo hacia algún acontecimiento o acontecimientos, sean apocalípticos, revolucionarios o monótonos, que pueden ser llevados a cabo, evitados o causados por la acción en el presente. La posición de Foucault sugeriría que tal pensamiento es una forma de temporalizarse a uno mismo con respecto al presente y al futuro. Peter Osborne ha sugerido que la actitud característicamente moderna habla de lo “nuevo” en la modernidad, no simplemente como reciente o cronológicamente nuevo sino como algo históricamente nuevo, algo cualitativamente diferente sobre el presente. Esta es la razón por la cual la modernidad está tanto ligada a las teorías del progreso, así como es frecuentada por la idea de la declinación (Osborne, 1994; el título es una cita de Adorno). La Modernidad no es una categoría de la historia sino más bien una tarea infinita, una manera de intentar reconciliar al presente con “su condición de presente” (*presenteness*). Por otra parte, la tarea del “ser moderno” está ligada a cuestiones de validación y de justificación, está epistemológica y políticamente entrelazada con las preguntas “¿Cómo sabes?” y “¿Cuáles son las consecuencias de actuar

---

3. Theory, Culture & Society, 1994.

4. En este ensayo, “On Kant’s ‘What is Enlightenment?’”, en *The Foucault Reader*, Rabinow, P. (editor), 1984, Penguin, Harmondsworth.

*de esta manera?*” Más que desarrollar estos interrogantes, las preguntas de Foucault estaban interesadas en la investigación de los espacios –discursivos y no-discursivos– que sostiene este tan ansioso *ethos*. ¿Por qué, pregunta, es que intentamos entender nuestros mundos a través de los esquemas que descansan sobre estas asunciones particulares acerca de las operaciones del poder, la naturaleza de la historia y nuestra capacidad de actuar?

De esta manera, el trabajo de Foucault se convirtió, en parte, en una exploración del problema de la libertad por fuera de la mirada de la subjetividad y del concepto de voluntad, tan central en la filosofía liberal y en la práctica institucionalizada. Una vez que la capacidad de prometer y de predecir el futuro es puesta en duda, se es abandonado en el mar del presente. Cuando se adopta una actitud más escéptica hacia los designios políticos sobre el futuro, la condena a ser libres en este presente es, en efecto y necesariamente, un modo de permanecer, de alguna manera, sin complacencia. Se puede sostener que la preocupación de Foucault en sus últimos trabajos fue investigar este estado a través de la noción de práctica de la propia libertad, y por medio de esa exploración argumentar que hay, en un sentido, un espacio político que se presenta en la relación del *self* (ego) con el *self*. Si bien no se trata de desplegar aquí esta discusión, es posible proponer que, según Foucault, en la antigüedad la búsqueda de una ética de la existencia fue, principalmente, un intento por afirmar la propia libertad y darle a la propia vida cierta forma en la que “*uno podría reconocerse y ser reconocido por otros*”, y esto era “*esencialmente una práctica, un estilo de la libertad*”. Esta elaboración de la propia vida como “obra de arte”, aun cuando se relacionó con textos comúnmente prescriptivos, con el cristianismo se suponía que sería, crecientemente, reemplazada por una idea de moralidad en la forma de un código de reglas (1988: 49).

“[Sin embargo,] por una serie de razones, la idea de la moralidad como obediencia a un código de reglas ahora está desapareciendo, ya ha desaparecido. Y a esta ausencia de la moralidad corresponde, debe corresponder, a la búsqueda de una estética de la existencia” (Foucault, 1988: 49).

El interés de Foucault por la Antigüedad fue, de esta manera, presupuesto en la reflexión contemporánea sobre la naturaleza cambiante de la moralidad. La idea de la estética de la existencia de los últimos trabajos de Foucault no es una solución a los análisis del poder sobre los que él había escrito previamente. Se refiere, sin embargo, a cómo uno vive la libertad en su presente. En *El uso de los placeres*, Foucault describe la reflexión del comportamiento sexual de ese tiempo como “*una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de*

*poder*” (1984: 229, énfasis agregado). Esta estética “de la existencia” se relaciona con la “desconfianza” de Foucault hacia la temática de la liberación:

“Yo no quiero decir que la liberación, o cualesquiera de sus formas, no exista. Cuando una persona común intenta liberarse de su colonizador, ese es verdaderamente un acto de liberación en el sentido estricto de la palabra. Pero también sabemos que (...) este acto de liberación no es suficiente para establecer las *prácticas de libertad* que serán después necesarias para esta gente, esta sociedad y estos individuos para decidir sobre formas admisibles y aceptables de su existencia o de su sociedad política” (Foucault, 1988b: 2-3, énfasis agregado).

La estética de la existencia es una manera de practicar la libertad que considera la “*performance*” de la libertad como la oportunidad de manifestar lo político. Es intencionada, pero no, o no sólo, la expresión de una voluntad. El espacio entre “*self*” y “*self*” se politiza como libertad, *se presenta* en el sentido de atar la libertad al presente y en el sentido de la libertad como don; que la *performance* o la demostración de la libertad es lo que hace estética a la práctica de la libertad. Foucault utiliza estos textos para sugerir la posibilidad de pensar la política por fuera del modelo en el que el pensamiento del ciudadano está representado como una etapa separada, como si estuviera despersonalizado y situado en un plano analíticamente superior. Cuando la noción de la voluntad es sustituida por una “*performance*”, la cuestión de la representación conlleva diversos corolarios. Estéticamente hablando, la representación de muchos cuerpos por uno es una imposibilidad. Temporalmente hablando, la representación de una práctica no se puede llevar a cabo de la manera en que la opinión puede hacerlo, necesita un espacio de tiempo.

Sin embargo, la práctica de la libertad no constituye una serie de actividades que podrían, alguna vez, agotarse en la noción de estética del “*self*”. En la misma entrevista que Foucault habla de la estética de la existencia, también sugiere que la participación en la actual maquinaria política es también una forma de la práctica de la libertad.

“[Podemos exigir, dice,] la *parrhesia* (el discurso libre) de los gobernados, quienes pueden y deben cuestionar a aquellos que los gobiernan, en nombre del conocimiento, la experiencia que tienen, en virtud de ser ciudadanos, por lo que hacen los que gobiernan, por el significado de su acción, por las decisiones que han tomado” (1988b: 51-52).

Habiendo dicho esto, no desearía diluir la tentativa de Foucault por alejarse de un concepto de libertad basado en la expresión de la voluntad. Para investigar más este impulso dentro del trabajo de Foucault deseo colocar su

pensamiento junto al de Hannah Arendt, otra teórica política quien también tomó aportes de Nietzsche y tiene el mismo contexto heideggeriano, y cuyos argumentos tocan temáticas similares, aunque argumentaré con diversas consecuencias teóricas a favor de la noción de libertad y de política.

\* \* \*

Quizás el lugar más fácil para comenzar una discusión acerca de Arendt es por medio de su actitud descalificante hacia Rousseau que es, parcialmente, debido a que su visión de la democracia liberal presume un individuo cuya opinión se forma independientemente de otros ciudadanos. No debería haber comunicación entre los ciudadanos si el proceso de la voluntad general opera tal como lo describe Rousseau; es decir, la voluntad general debe ser una fiel abstracción que surge hacia arriba, y solamente siempre hacia arriba, de las voluntades de ciudadanos individuales. La comunicación no puede funcionar por los laterales. Como tal, la promesa general de la libertad presentada por Rousseau supone un individualismo que concibe al poder político como una traducción individual de la voluntad-poder en un poder generalizado, no individualista (porque no tiene un cuerpo “*per se*”), pero que aun así es soberano; en efecto, otra forma de la voluntad-poder (1961: 163). En *El Contrato Social*, Rousseau escribió:

“En efecto, si bien no es imposible que una voluntad particular se concilie en algún punto con la voluntad general, resulta imposible que esta conformidad sea duradera y constante; pues, por su naturaleza, la voluntad particular se inclina a los privilegios y la voluntad general a la igualdad. Más imposible todavía es tener una garantía de esta conformidad. Aun cuando hubiese de durar por siempre, esto no sería un producto del arte sino de la casualidad. Bien puede decir el soberano: *‘Actualmente quiero lo que tal hombre quiere o, al menos, lo que dice querer’*; pero no puede decir: *‘Lo que este hombre querrá mañana, yo también lo querré’*, pues es muy absurdo que la voluntad se encadene con lo venidero, aparte de que no hay poder que pueda obligar al ser que ejercita su voluntad a admitir o consentir lo contrario a su propio bien. Luego, si el pueblo promete simplemente obedecer, por este mismo acto se disuelve y pierde su calidad de pueblo. Desde el instante en que tiene un dueño, ya no hay soberano y se halla destruido el cuerpo político” (1762; 1973: 200).

La soberanía, entonces, no descansa en cualquier individuo particular, ni aun en un grupo de individuos, sino en la voluntad general, en el cuerpo político como una totalidad. Esa voluntad existe, probablemente, sólo en el presente: es “*absurdo que la voluntad se ate al futuro*”. El cuerpo político se



ubica en una posición en la cual tiene que aceptar la obediencia temporaria, confiar en las promesas que se le formulan. La esperanza del cuerpo político está orientada hacia el futuro y su obediencia es provisional; la articulación de la voluntad general tiene, por lo tanto, que mantener su credibilidad, ofreciendo no simplemente reflexión sino también promesas. Cualquier promesa específica no puede ser el eco de ninguna voluntad individual –este es el punto de Rousseau–, sino que la promesa general del liberalismo es que la participación otorga una libertad más profunda que la satisfacción personal o específica buscada.

La objeción de Arendt al liberalismo clásico cambia el sentido de la participación y del rousseaniano logro de la libertad que implican un proyecto individualista basado en un concepto insostenible de la voluntad-poder. Su concepto de la libertad, por el contrario, ubica a la interacción y al funcionamiento concertado en el centro de la escena. En su ensayo “¿Qué es la libertad?”, Arendt comienza con la paradoja por la cual los ciudadanos del orden liberal nos orientamos al mundo como si tuviéramos la capacidad de actuar responsablemente, de ser libres, mientras que al mismo tiempo existe la idea de que tal agente nunca es una figura creíble, ya que la vida cotidiana es una experiencia de causalidad. Especialmente en materia política se evoca la libertad del ciudadano, y *“basadas en este supuesto axiomático, se dictan leyes, se adoptan decisiones y se aplican sentencias en las comunidades humanas”* (1996: 155). Sin embargo, en un esfuerzo científico y teórico, la no menos evidente verdad constantemente subrayada es que:

“Incluso nuestras propias vidas están sujetas, en última instancia, a la causalidad, y si hemos de tener un ego en esencia libre dentro de nosotros, ese ego, sin duda, jamás hace su aparición inequívoca en el mundo de los fenómenos y, por consiguiente, jamás puede llegar a ser el sujeto de comprobaciones teóricas” (1996: 155).

La solución kantiana a esta no-apariencia era la institución de una división entre la razón “pura o teórica”, que no se puede nunca conocer o ver en el mundo de los fenómenos, y una “razón práctica”, que se basa en la libre voluntad. Sin embargo, Arendt discute que no sólo tal formulación resulta en la extraña posición de que la facultad de la voluntad –*“cuya actividad esencial consiste en dictar y mandar”*– se convierte en el protector de la libertad, sino que tal solución también hace poco para abordar el sentido en el que el *“pensamiento mismo... hace desaparecer a la libertad”* (1996: 157), porque la reflexión acerca del mundo no puede sino hacer que los actos parezcan causales.

Por otra parte, Arendt insiste en que el intento de revisar una tradición filosófica que ha postulado a la libertad como esencialmente un dominio

interno, identificado como la capacidad de una persona de hacer lo que quiere, vía una noción de un sentido interno de libertad, se convierte en un discurso político irrelevante. Tal sentido es un retiro del mundo, una interioridad que encuentra libertad absoluta dentro de uno mismo. Históricamente, según Arendt, este sentido de libertad fue propuesto por aquellos que no tenían lugar o propiedad en el mundo, los requisitos previos para la libertad (pp. 146-147). Es un concepto de libertad que valora el diálogo interno, la contemplación aislada, solitaria. Para Arendt, ningún retiro al sentido interno de libertad es una solución, sino simplemente una respuesta a la falta de libertad en el vínculo con los otros. La libertad “*es, en rigor, la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La ‘raison d’être’ de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción*” (1996: 158).

Este es el punto en el que Arendt indica su compromiso con el concepto de espacio público, un espacio mundano dentro del cual los hombres se encuentran para hablar y actuar libremente como cuerpo político:

“Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición. Sin duda, aun en tal caso, ese espacio puede existir en el corazón de los hombres como deseo, voluntad, esperanza o anhelo; pero el corazón del hombre, como todos sabemos, es un lugar muy oscuro, y lo que ocurra en sus repliegues mal podría recibir el nombre de hecho demostrable. La libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda” (1996: 160-161).

Arendt discute esta posición en contra de una que miraría la libertad como opuesta a la política, definida como ausencia de política. Según la autora, la época moderna establece una separación entre libertad y política, situando a la libertad fuera o más allá de la esfera de lo político, y teniendo en cuenta el compromiso de la gente con la política como resultado de la desconfianza hacia aquellos con poder, más que como resultado del amor a la libertad (1996: 162).

El compromiso con la esfera pública permite que la libertad pueda manifestarse. La libertad no es, según Arendt, “*la capacidad de elegir entre dos cosas dadas, sino que es la capacidad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación*” (1996: 163). “*En la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad, aunque necesita a ambos para llegar a cualquier fin particular*” (p. 164). Arendt prefiere poner en el centro de la escena el concepto de principio. Los principios difieren de

los motivos porque no surgen del interior sino más bien de afuera del ser, de una manera generalizada. Son, por lo tanto, diferentes a cualquier objetivo político específico. El principio de inspiración se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución (como lo hace la voluntad y el juicio); el principio es universal e inagotable. Arendt da, como ejemplo, el honor, la gloria, el amor a la igualdad, la distinción, la excelencia, pero también *“el miedo, la desconfianza o el odio”* (p. 165). La libertad sólo se manifiesta en el acto, *“los hombres son libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad– mientras actúan, ni antes ni después; porque ser libre y actuar es la misma cosa”* (p. 165).

Este poner en acto (la *performace*) de la libertad, su virtuosidad, necesita *aparecer*, ser atestiguada, para ser política. Por otra parte, *“lo que ocurre en ese espacio de apariencias es, por definición, político, aun cuando no sea un producto directo de la acción”* (p. 167). Este espacio público de la acción política no es en relación a la necesidad y al resguardo de los procesos de la vida. Difiere de la esfera privada con respecto a que la seguridad *“de la familia y de la casa”* es lo supremo. La esfera de lo público *“no puede permitirse otorgar la preocupación máxima a las vidas individuales y a los intereses con ella conectados”*; aquí hemos llegado a un reino donde la preocupación por la vida ha perdido su validez. Se necesita valor, porque *“el valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo”* (pp. 168-169).

Arendt expresa la importancia del espacio público describiéndolo como la garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la permanencia relativa, si no la inmortalidad, de los mortales (Arendt, 1993: 56). Las cuestiones de necesidad –corporalmente, las cuestiones de la vida– nunca pueden, de esta manera, ser cuestiones de la libertad. Cuando Arendt elogia la historia de la Revolución Americana sobre los franceses, es en parte porque la pregunta social estaba ausente de las demandas de los colonos por una Constitución Americana (Wolin, pp. 297-298). Además, la Declaración de la Independencia Americana es una elocución performativa. El nuevo régimen de autoridad surgió del performativo *“Nosotros sostenemos”* y no de la referencia constitutiva a unas autoevidentes verdades; esto da lugar a una nueva comunidad política que se constituye a sí misma como un *“Nosotros”* (Honig, p. 217). Esta nueva comunidad política se basa en la capacidad de prometer y comenzar de nuevo, de hacer actuar un principio, una práctica de libertad a través de la cooperación mutua.

“El principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones –no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos– fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común” (1992: 221).

La supervivencia de la Declaración Americana, señala Arendt, es testimonio de la importancia de la autoridad implícita en el *acto fundacional* que implicó esta revolución, más que “*la creencia de un Legislador Inmortal o que las promesas de recompensa y las amenazas de castigo de una ‘vida futura’, o que, incluso, la dudosa evidencia de las verdades enumeradas en el preámbulo de la Declaración de la Independencia*” (1992: 205).

\* \* \*

El reemplazo de la voluntad por la *performance* o por la acción viene a intentar perturbar la tradición filosófica en la que esa forma de la libertad se convierte en una forma de tiranía o, por lo menos, de soberanía, volviendo a la libertad algo individual e independiente de los otros. Como corolario, la libertad se adquiere solamente a expensas de la libertad de los otros. Foucault y Arendt, ambos, se esforzaron por una noción de libertad centrada en la acción y no en la voluntad o la soberanía. Además, comparten el rechazo por la complacencia en la libertad como algo solitario que eleva el sentimiento de libertad; ambos enfatizan, en cambio, su puesta en acto como integral a la libertad. Para Foucault, la práctica de la libertad es un ejercicio que hace aparecer al yo; aun cuando tiene un propósito, no es un acto cognitivo de voluntad. Tal libertad no se basa en un sujeto que diseña y desea un futuro particular, sino que se basa en uno comprometido con el presente, en tanto está abierto a un futuro desconocido. De manera similar, para Arendt, la posibilidad de la acción es la posibilidad de establecer una nueva realidad, donde la acción interrumpe el automatismo de la vida inesperadamente, un “milagro”, una improbabilidad, que constituyen la “textura” de la realidad.

“Las posibilidades de que mañana sea como ayer siempre son abrumadoras... La diferencia decisiva entre las ‘infinitas improbabilidades’ en las que descansa la realidad de nuestra vida terrestre y el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los ‘milagros’. Los hombres son los que los realizan; los hombres, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia” (1996: 183-184).

Mientras Arendt está cerca de Foucault, en algunas de estas discusiones se alejan cuando uno arriba a la problemática del espacio de su ejercicio y en

directa relación con la posibilidad de la libertad como una práctica individual. Para Arendt, tener libertad es tener “*la facultad de comenzar*” y este comienzo tiene que estar en colaboración con otros. Allí donde esta capacidad de comenzar algo nuevo está articulada es que la acción política ocurre y aparece: “... [la libertad] *se desarrolla por completo sólo cuando la acción ha creado su propio espacio mundano, en el que puede salir de su escondite, por decirlo así, y hacer su aparición*” (1996: 182).

De esta manera, la verdadera libertad se ejercita por vía del *couplet* del comienzo y de la consecución concertada. Por el contrario, Foucault señala que la acción concertada no es un requisito para el ejercicio de la libertad, sino más bien implica la relación del *self* con el *self*; un desafío que se realiza por medio del despliegue de ciertas técnicas de sí.

Mientras que Arendt, como Nietzsche, pensaba que los individuos brillantes deben poder aparecer, tenía claro que la acción política no puede ocurrir aisladamente - “*la verdadera acción política*”, ocurre como acto de un grupo. Y uno puede o no unirse a ese grupo. No se es realmente un actor cuando se hacen cosas en solitario: se es un anarquista.’ (Arendt, en Hill, 1979: 310). La discusión de Arendt aparece para revertir, en última instancia, la maquinaria de la política institucionalizada como el espacio de la acción concertada de comenzar de nuevo. Su foco estaba en clarificar ese espacio y mejorarlo como el escenario de la libertad. Arendt lamentó el sentido en el que “lo político” ha sido invadido por cuestiones sociales y concibió como una solución el retiro de esas problemáticas (las cuestiones de “la vida”) de la esfera de lo político. “La grandeza” no aparece cuando la política está implicada en la administración de cosas; la unicidad del hombre, del *ek-sistenz*, es negada en la pasividad de un siglo XX shockeado por las experiencias del totalitarismo, que intenta responder a través de un sistema de representación liberal que Arendt, en su mayor nietzscheanismo, vislumbró como pavimentando el camino de la mediocridad.

Por el contrario, los argumentos de Foucault se asemejan a una forma de “anarquía”, porque sus prácticas de libertad involucran un espacio, no-espacial, que ocurre entre el *self* y el *self*. Foucault sugirió que el hecho de que la política se haya involucrado con la administración de la vida es una condición del hombre moderno, quien ha tomado a su existencia como el blanco de la vida política, de manera tal que la política es biopolítica; ésta intenta gobernar a la gente en tanto poblaciones a ser estudiadas, medidas o monitoreadas. Foucault no sostuvo una distinción comparable a la tentativa de Arendt de distinguir lo social de las cuestiones políticas, sino que sugirió, en algunas ocasiones, que el gobierno de la población, constituido por el gobierno biopolítico, tiene un límite. En *Historia de la Sexualidad*, Vol. 1, Foucault (1999) argumenta que

la vida se escapa de las biopolíticas. Sin forzar la coherencia de Foucault, uno puede rumiar sobre si es en el momento de la “fuga” donde se abre la posibilidad de ejercitar la propia libertad, de presentarse a uno mismo de manera diferente. Pero, implícitamente, la *performance* ocurre para ser observada; es decir, hay una estética en funcionamiento que implica la importancia recurrente de la comunicación. La posición de Arendt rechazaría llamar a esto una estética de la existencia política, a menos que comunicara algo públicamente y hubiera algo más allá de una existencia personal. Si en la política “*no es la vida sino el mundo*” aquello que está en cuestión, ¿cómo pueden las técnicas del yo, como prácticas de libertad, comprometerse políticamente? Este es el punto en el cual los comentaristas han sugerido que una estética de la existencia requiere una concepción del espacio público (cf. Fraser, 1989 y McNay, 1992).

Lois McNay ha escrito: “*Últimamente la ética [de Foucault] privilegia la noción del self estableciendo una relación con el self, más que el self inserto en y formado a través de los tipos de interacción social*” (1992: 164). Según sugiere, esto conduce a una aislada e inadecuada estrategia contra los procesos de la normalización que Foucault ha elaborado. Esto significa que Foucault no puede dar cuenta, cómo la naturaleza radical de esa relación del *self* con el *self* es comunicada de un modo progresivo. Una política de la solidaridad que se encuentra en la visión habermasiana, no obstante su imagen agotada del yo personificado, es, en cierta medida, un alejamiento de la política de introversión (McNay, 1992: 191) que la ética del yo de Foucault desliza. Esta crítica tiene una tonalidad de realismo y es una “solución” atractiva a la cuestión de la política en Foucault. Sin embargo, se puede argumentar que hay una noción de espacio público en la filosofía de Foucault, que no es aquel espacio público de la política sobre el que escribe Arendt, ni el que sostiene la tradición de Frankfurt, sino que más bien se lo puede considerar un espacio discursivo. Este espacio puede ser desafiado individualmente a través de una relación del *self* con el *self* y aun fuera del propio espacio y tiempo –esto es, aun luego de la propia muerte, el testigo del diario de Barbin (Foucault, 1980) o el interés de Foucault en Pierre Rivière (Foucault, 1975)–, ya que “*el discurso no es la vida, es tiempo no es el tuyo*” (Butler, 1993: 223). De modo que ese momento del desafío no es uno que podría ser una función de la voluntad; su propósito no puede ser formulado en su articulación.

La importancia del pensamiento, en este escenario, es gobernada por la condición de que su tiempo está siempre dentro de los márgenes de la vida humana. Arendt sostiene que “*el pensamiento-acontecimiento*” que se inicia aquí, el deseo del hombre de trascender en solitario, no puede ser bosquejado sobre o debajo de la línea de fuego entre las fuerzas del pasado (una tradición

que a uno lo empuja) y las del futuro. Ello porque tal región, fuera del tiempo, es exactamente el sueño imposible de la metafísica –un espacio “*atemporal, a-espacial, suprasensorial*” del pensamiento–. El pensamiento no está fuera del tiempo humano y es, por esta razón, que Arendt sugiere que el choque entre pasado y futuro se presenta no como un choque frontal a lo largo de una línea, sino como dos fuerzas que se encuentran en un ángulo. El pensamiento es, metafóricamente hablando, el resultado de las dos fuerzas, tiene su origen en el presente, en el choque entre las fuerzas del pasado y las del futuro, pero no tiene punto terminal, se extiende hacia el infinito.

“Esta fuerza oblicua, de origen conocido y dirección determina por el pasado y el futuro, pero cuyo fin posible se pierde en el infinito, es la metáfora perfecta para la actividad del pensamiento. Si el personaje de Kafka fuese capaz de aplicar sus fuerzas sobre esa diagonal, en perfecta equidistancia de pasado y futuro, deslizándose por ella, por decirlo así, hacia delante y hacia atrás, con los movimientos lentos y ordenados del desplazamiento de las secuencias del pensamiento, no se apartaría de la línea de fuego, (...) porque esa diagonal (...) sigue ligada al presente y se arraiga en él; pero de esta forma el protagonista habría descubierto (...) el enorme y siempre cambiante espacio temporal creado y limitado por las fuerzas del pasado y del futuro” (1996: 18 ).

Caminar la diagonal (pensada) es una actividad cansadora y es muy probable el agotamiento. El personaje de Kafka es obligado a “*morir de agotamiento*” por esta lucha constante, y habiéndose olvidado de sus objetivos iniciales “*sólo es consciente de la existencia de esa brecha en el tiempo que, mientras viva, es el lugar en que debe mantenerse aunque más que un hogar parezca un campo de batalla*” (Arendt, 1996: 19). Por lo tanto, la acción de acuerdo con principios similar a la acción según una ética de la existencia es una manera de conceptualizar la acción política que permanece en el presente, pero que no está limitada por la naturaleza finita de ningún objetivo político particular.

Para Jean Luc Nancy “*el pensamiento es, indudablemente, lo más libre para nosotros. Pero la libertad es el hecho que menos puede ser reducido al pensamiento*” (1988: 172). Una subjetividad sin fundamento, que Foucault y recientes filósofos tales como Nancy intentan introducir en la tradición filosófica, puede ser sólo un desafío y nunca un momento fundante. Foucault y Arendt son, ambos, irreconciliables con cualquier forma de las políticas de la identidad concebidas de modo *naïve*. Para Arendt, los “hechos” de la identidad privada no ofrecen nada para un compromiso político; nada se sigue de la identidad<sup>5</sup>.

---

5. Ver la discusión de Honig's (1992) acerca de La cuestión judía de Arendt y su intercambio con Gershom Scholem.

Para Foucault, participar políticamente según la propia identidad es atarse a una subjetivación que, en sí, necesita ser expuesta. Honig conduce su discusión acerca de Arendt y el feminismo a un lugar que suena notablemente foucaultiano. Si el propósito de Arendt es renunciar al yo deseante por un yo actuante, por un concepto de acción que supone un yo que puede sorprender, una acción que no puede ser decidida por adelantado, que “*viene a nosotros*” y “*nos implica de manera no deliberada, voluntaria o prevista*” (1992: 223),

“la estrategia, entonces, es desenmascarar las identidades que aspiran a la constatación o desautorizan y redescrirlas como producciones performativas, identificando los espacios que escapan o resisten a la administración, regulación y expresión. Estos son espacios políticos, espacios (potencialmente) de libertad performativa” (Honig, 1992: 226).

Parece que nos quedamos con el intento de desafiar aquello que Nancy enuncia como la “posibilidad de debilidad” que intenta fundar y, de ahí, borrar la existencia, pero hacer esto sin la desilusión de la positividad del bien. Tal antifundacionalismo no puede fundar la identidad, la libertad o el compromiso político. Arendt y Foucault se detuvieron frente al confort de un orden de libertad que invita al sujeto disidente a articular su libertad dentro de un sistema de representación. La libertad vuelve como una promesa que fija al sujeto, individual o en “comunidad”, en su *performance*, y ésta intenta escuchar, entender y “conocerlo”. Este confort mantiene a la presente *performance* con una promesa de un dominio futuro asegurado. Pero esperar el dominio total de la libertad ya no es más una opción, porque “*hoy la amenaza de una devastación de la existencia solitaria no tiene ninguna positividad*” (Nancy, 1933: 147). Sin embargo, no se debe abandonar el pensamiento, siempre que el pensamiento traiga consigo darle un fundamento a la política; no se debe adoptar un existencialismo que se aleje del pensamiento en su elevación de la acción, sino que se trata de luchar por permanecer, aunque agotado, en el vector que se extiende hacia el infinito y “*con un caminar pesado para pavimentarlo de nuevo*” (Arendt, 1961: 13). La apertura hacia el futuro, la acción “que viene” y el comenzar de nuevo de la *performance* no se encuentran en el pensamiento *per se*, sino más en la “*la esperanza del pensamiento, que significa que ni siquiera pensaríamos si la existencia no fuera la sorpresa de ser*” (Nancy, 1988: 147).

Aceptado: 19 de septiembre de 2007



## Bibliografía

- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (1979), *The Dialectic of Enlightenment*, Londres, Verso (Primera edición 1944).
- AGAMBEN, G. (2001), *Infancia e Historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- ARENDT, H. (1958), *The Origins of Totalitarianism*, Londres, Allen & Unwin.
- (1993), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- (1996), *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ediciones Península.
- (1992), *Sobre la Revolución*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- BELL, V. (1994), “Dreaming and Time in Foucault’s Philosophy”, *Theory, Culture and Society*.
- BUTLER, J. (1993), *Bodies that Matter*, Nueva York, Routledge.
- FOUCAULT, M. (1979), *Discipline and Punish* (traducido por SHERIDON, A.), Londres, Penguin. (Primera edición, en Francia, 1975. Traducido en 1977 por Allen Lane).
- (1980b), *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of A Nineteenth Century French Hermaphrodite*, Brighton, The Harvester Press.
- (1981), *The History of Sexuality: An Introduction* (traducido por HURLEY, R.), Harmondsworth, Penguin. (Primera edición, en Francia, 1976. Traducido en 1979 por Allen Lane).
- (1982), “The Subject and Power”, en DREYFUS, P. y RABINOW, H., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, The Harvester Press.
- (1984), “On Kant’s What is Enlightenment?”, en RABINOW, P. (ed.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth, Penguin.
- (1999), *Historia de la Sexualidad*, Vol. 2: *El uso de los placeres*, España, Siglo XXI.
- (1988a) (1986), *The Care of the Self: The History of Sexuality* (traducido por HURLEY, R.), Vol. 3, Nueva York, Vintage.
- (1988b), *Politics, Philosophy, Culture* (editado por KRITZMAN, L.), New York, Routledge.
- FRASER, N. (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social-Theory*, Cambridge, Polity Press.
- HILL, M. (1979), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin’s Press.
- HONIG, B. (1992), “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, en BUTLER, J. y SCOTT, J., *Feminist Theorize the Political*, New York, Routledge.
- McNAY, L. (1992), *Foucault and Feminism*, Cambridge, Polity Press.
- MILLER, J. (1979), “The Pathos of Novelty: Hannah Arendt’s Image of Freedom in the Modern World”, en HILL, M., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin’s Press.
- NANCY, J. L. (1988), *The Experience of Freedom*, Stanford, California, Stanford University Press.
- NIETZSCHE, F. (2000), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.

OSBORNE, P. (1992), "Modernity is a Qualitative, not a Chronological Category", *New Left Review*.

RABINOW, P. (ed.) (1984), *The Foucault Reader*, Harmondsworth, Penguin.

ROUSSEAU, J. J. (1763) (1762), "The Social Contract", en *The Social Contract and Discourses*, London, Everyman.

WOLIN, S. (1990), "Hannah Arendt: Democracy and the Political", en HINCHMAN, L. y HINCHMAN, S., *Hannah Arendt: Critical Essays*, New York, SUNY.

**v.bell@gold.ac.uk**

Vikki Bell. PHD Professor Departamento de Sociología, Goldsmiths College, University of London.

**mariaanagonzalez04@yahoo.com.ar**

María Ana González. Lic. en Ciencias de la Educación. JTP Metodología de la investigación, Dto. Ciencias de la Educación, UNLu, y ayudante Metodología de la investigación, FFyL-UBA.

**grinberg.silvia@gmail.com**

Silvia Grinberg. Dra. en Educación. Investigadora CONICET, Prof. Sociología de la Educación y directora Centro de Estudios en Pedagogías Contemporáneas, EHU-UNSAM. Prof. Problemática Educativa y coord. Área Sociopedagógica UACO-UNPA.