

Una ética de lo público en Hannah Arendt

Graciela BRUNET¹⁾

Sumario

Introducción. *Vita activa*: una filosofía de la acción. Una ética de lo público. Conclusión: ¿hacia una ética de las diferencias?

Resumen

Aunque la obra de Hannah Arendt es habitualmente considerada como una filosofía política, en este artículo se la lee como una ética. Al abordar Arendt la condición humana desde lo que ella llama *vita activa*, se propone reflexionar sólo sobre "lo que hacemos", dejando de lado el pensar. *Labor, trabajo y acción* —las tres categorías fundamentales de la *vita activa*— condicionan nuestra existencia. El actuar tiene también sus propios "productos": la acción y el discurso, cuya especial forma de realidad depende de la pluralidad humana: hablamos y actuamos ante otros y para otros.

Si bien acción y reflexión son dos momentos articulados en su obra, el presente trabajo sólo se refiere a la primera —desarrollada en *La condición humana*— ya que la ética de lo público de Arendt se inscribe en el marco de la acción y de sus categorías conexas: pluralidad, natalidad, espacio público.

El modelo de espacio público arendtiano, en buena medida inspi-

rado en el de la polis griega, se contrapone al ámbito doméstico, "privado" (como privados están de humanidad quienes allí se encuentran confinados).

Las claras fronteras que antiguamente separaban a lo privado de lo público desaparecen con la emergencia de lo "social" en la modernidad. A partir de entonces lo privado se opone tanto a lo social (desconocido por los antiguos) como a lo político. Esto se traduce en la igualdad moderna, que Hannah Arendt llama "conformismo": el reemplazo de la acción por la conducta (*behavior*) como principal forma de las relaciones humanas.

El artículo termina con una interpretación del subtexto de género que se encuentra en la obra de Arendt, que hemos denominado su "feminismo renuente".

¹⁾ Profesora de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional del Litoral.

Introducción

La obra de Hannah Arendt es habitualmente considerada como una filosofía política. Sin desestimar esta lectura, nuestra hipótesis consiste en “leerla como una ética”. Tal es la tarea que nos propusimos en una tesis de maestría que lleva por título “Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión”⁽¹⁾. Si bien acción y reflexión son dos momentos articulados en su obra, el presente trabajo sólo se referirá a la primera ya que la ética de lo público de Arendt se inscribe en el marco de la acción y de sus categorías conexas: pluralidad, natalidad, espacio público.

Vita activa: una filosofía de la acción

La originalidad del planteo de Arendt (en adelante H.A.) en *The Human Condition*⁽²⁾ consiste en pensar la condición humana desde lo que ella llama *vita activa*. Se propone desde el comienzo reflexionar sólo sobre “lo que hacemos” dejando de lado el pensar mismo –la *vita contemplativa*–. A este tema le dedicará su obra –póstuma– *The Life of the Mind*, publicada en 1978.

Puestos entonces a pensar acerca de “lo que hacemos” y dejando de lado el pensar mismo, hacen su aparición *las tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción*. Cada una de ellas se definirá por su correspondencia con una de las condiciones básicas que han hecho posible la existencia humana sobre la tierra. Dicha existencia es *condicionada*, pero no absolutamente, pues sus condiciones (vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad, la tierra) no explican lo que somos ni nos definen. Alteradas las condiciones de nuestra existencia (por ejemplo, si abandonásemos la Tierra para vivir en el espacio) se alteraría la condición humana en forma permanente. Pero todo esto nada dice de una esencia humana. Cualquier consideración sobre una supuesta esencia o naturaleza humana (tratar de responder a la pregunta ¿qué es el hombre?), implicaría un punto de vista teológico que H.A. rechaza de antemano.

La antropología y la ética de H.A. se centrarán entonces en la acción, en un intento de explicar cómo esta dimensión de la condición humana fue menospreciada y malentendida por los griegos para luego ser reivindicada, aunque transformada, por los modernos.

Cada una de las actividades fundamentales en que se articula la *vita activa* está regida por una condición básica. La de la *labor* es la *vida*, actividad correspondiente al desarrollo de los procesos biológicos: nutrición, reproducción, etc. El *trabajo*, cuya condición es la *mundanidad*, da como resultado la creación de un mundo (no natural) de cosas artificiales. La *acción*, que corresponde a la condición humana de la *pluralidad* permite a los hombres vivir en la Tierra, habitar el mundo y tener entre sí relaciones que se verifican sin la mediación de cosas materiales (C.H., cap.1, págs. 21 y 22). Por la acción se explica la individualidad de la vida humana y es lo que hace posible toda vida política.

Cada una de estas condiciones lo son de la existencia humana, y al mismo tiempo, todo lo que los hombres producen inmediatamente se transforma en condición de aquélla con el mismo poder condicionante que cualquier cosa natural. De ahí que la expresión “condición humana” no sea un equivalente de “naturaleza humana”, pues, siendo variables los condicionantes de nuestra existencia, un cambio radical en ellos haría variar nuestra condición ya que nunca nos condicionan absolutamente.

⁽¹⁾ Se encuentra en curso de publicación por Centro de Publicaciones de la Universidad Nacional del Litoral. Fue defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en marzo de 2001. El presente artículo es parte de la misma.

⁽²⁾ Arendt, H.: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. En adelante citamos la traducción castellana: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993 (abreviado como C.H.).

Acción

La relevancia concedida por H.A. a esta categoría está en plena consonancia con el espíritu de la modernidad ya que la supeditación de la acción a la contemplación que se dio en el mundo antiguo y medieval, tenía su fundamento en un orden jerárquico en el que la verdad era entendida bien como revelación o como algo dado al hombre y en ningún caso como una construcción humana. *Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega $\alpha\rho\kappa\eta\iota\eta\iota\varsigma$. o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere* latino³¹.*

El actuar tiene también sus propios "productos": la acción y el discurso cuya especial forma de realidad depende de la pluralidad humana: hablamos y actuamos ante otros y para otros. No obstante, los productos del discurso y de la acción deberán encarnarse en páginas escritas, obras de arte, etc., vale decir, en cosas del mundo. De otra manera serían tan fútiles como la misma vida.

La realidad y la confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y, potencialmente, incluso más permanentes que las vidas de sus autores. La vida humana, en la medida que construye el mundo, se encuentra en constante proceso de transformación, y el grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo (C.H., pág. 109).

Acción y fabricación poseen entonces elementos comunes: ambas hacen humana la naturaleza, es decir, construyen un mundo. Tienen, no obstante, sus diferencias: la fabricación es reversible ya que el productor, amo de sus productos, puede destruirlos; en tanto que la acción no es reversible pues tiene comienzo pero carece de un final predecible. No somos totalmente dueños de nuestras acciones puesto que al actuar estamos en interacción con otros siendo imprevisibles las consecuencias de esta interacción. Estas características de *imprevisibilidad e irreversibilidad* de la acción dan lugar a lo que H.A. llama la "fragilidad de los asuntos humanos".

Ahora bien, la acción también tiene algo en común con la vida: los hechos y las palabras de los hombres no dejarán huella tras de sí a menos que el *homo faber* vaya en su auxilio. Sólo cuando el artista, el poeta, el historiador plasman en obras y monumentos el producto de la acción, cuentan la historia y a través de la narración aseguran su supervivencia.

La distinción público/privado

Buena parte de las discusiones en torno al pensamiento político de H.A. se han dado al hilo de las relaciones público/privado, político/social y su vinculación con las restantes categorías de la autora. La distinción, o más bien, dicotomía *público/privado* ha sido conceptualizada en la teoría política bajo tres criterios principales³²:

- a) la referencia al colectivo o a la dimensión individual;
- b) la referencia al carácter de visibilidad u ocultamiento;
- c) la referencia a la apertura o clausura.

El primer punto de vista –que implica cierta ontologización de las dos esferas– se refleja en aquellos textos de H.A. donde "lo público" tiene como traducción "lo político". Los otros dos criterios son usados descriptivamente por la autora y resultan enfatizados a la hora de destacar lo penoso de la labor –desarrollada en lo privado–. La referencia a lo público como abierto o accesible a todos es el aspecto más vinculado al carácter de lo público entendido como actuar con otros en un espacio de aparición. Esta manera de

³¹ "Labor, trabajo, acción", conferencia incluida en Arendt, H.: *De la historia a la acción*. (Birulés, F. trad.), Paidós, Barcelona, 1995, pág. 103, en adelante citada como L.T.A.

³² Cfr. Rabotnikof, N.: "Público-privado" en *Revista Debate Feminista*, año 9, vol. 18, México, octubre 1998, pág. 4.

conceptualizarlo, que aparece con frecuencia en H.A., es la menos ligada a la mencionada ontologización de las dos esferas.

La familia y la polis

Todas las acciones humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos (...) (C.H., pág. 37). La afirmación de Arendt puede parecer trivial pero es una pieza clave de su construcción filosófica. Ella evoca el *zoon politikón* aristotélico que la tradición medieval transformó en "social", lo que constituyó una distorsión del sentido original pues la mera socialidad no era tenida por los griegos como una característica distintiva de la especie humana, ya que es común con los animales. Como específica del ser humano los griegos reconocían a la disposición para organizarse políticamente. Lo que Aristóteles llama *biós politikós* se constituía a través de la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), que sólo se dan en la polis, en lo común (*koiné*). Paralelamente, lo que no es común (*idion*) se realiza en el hogar (*oikía*): la familia es una asociación natural opuesta a la asociación política. La contraposición entre los dos tipos de asociación está dada por el papel que juegan palabra y acción –persuasión– en la asociación política, y el poder despótico –violencia– en la vida familiar (prepolítica).

En la esfera doméstica donde se desarrolla la *vida privada* familiar, hombres y mujeres se asocian en una comunidad natural cuyo fin es la supervivencia de los individuos y de la especie: las mujeres tienen como función "natural" dar a luz y los varones, conseguir el sustento. Este ámbito familiar regido por la *necesidad* está "privado" de libertad. El predominio de la necesidad justificaba el uso de la violencia y el poder despótico del jefe de familia sobre su mujer, hijos y sirvientes. Sólo aquél podía sustraerse de la esfera doméstica al ingresar en la *esfera pública*, lugar de la igualdad entre pares, es decir, de la *libertad*. La igualdad y la libertad de que gozaban los ciudadanos en la polis presuponían, como condición necesaria, la existencia de desiguales (mujeres, niños, esclavos, bárbaros) sujetos a la necesidad.

También hay que insistir –siguiendo a H.A.– en la connotación de "privación", que ya no reconocemos al usar la palabra "privado" debido a la valorización moderna de este ámbito. Para el mundo antiguo dicha connotación estaba muy presente: fuera de su existencia pública un ser humano se encontraba literalmente privado, es decir, despojado de su humanidad.

La edad moderna y la emergencia de lo social

Desde los tiempos de la *polis* griega pueden distinguirse perfectamente las esferas de lo público y lo privado pero la *esfera social*, que no es asimilable a ninguna de las dos anteriores, recién aparece con la modernidad. Ella está representada por la *administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos* (C.H., pág. 45)

Según H.A. *en el mundo moderno, las dos esferas (pública y privada) fluyen de manera constante una sobre otra* (C.H., pág. 45). Lo social y lo político se encuentran menos diferenciados ya que las actividades económicas se han desplazado sobre la esfera pública convirtiéndose en temas de interés colectivo. La emergencia o auge de lo social desde lo familiar a lo público volvió irreconocibles las claras fronteras que antiguamente separaban a lo privado de lo público. A partir de la edad moderna lo privado resulta opuesto tanto a lo social (desconocido por los antiguos) como a lo político. Lo privado moderno, que tiene como fin proteger la intimidad, está más próximo y relacionado con lo social que con lo político. Es más, Arendt sugiere que la decadencia de la familia y el auge de lo social son simultáneos porque la familia se ve absorbida por los diferentes grupos sociales.

Todo lo anterior se traduce en la igualdad moderna que H.A. llama "conformismo": el reemplazo de la acción por la conducta (*behaviour*) como principal forma de las relaciones humanas. Esta sustitución se manifiesta en el rol de las estadísticas en las sociedades contemporáneas y se explica porque cuanto más numerosa sea una población tanto mayor será la posibilidad de predominio de lo social sobre lo político.

El proceso de la vida –antiguamente, privado– va siendo empujado hacia lo público: así, las comunidades modernas poco a poco van convirtiéndose en sociedades de trabajadores, entendiéndose por

tales a quienes realizan lo necesario para el sostenimiento de la vida. En estas condiciones: *La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público.* (C.H., pág. 57)

Público y privado en la modernidad

H.A. señala dos fenómenos denotados por la palabra “público”:

- a) *Lo que aparece en público* y por lo tanto puede ser visto y oído. Esta “apariencia” que finalmente es nuestra realidad, sólo llega a serlo a través de la narración, una forma artística cualquiera o la mera presencia de otros, testigos también de lo que vemos y oímos. Es decir, que nuestro sentido de la realidad depende de su manifestación y, por lo tanto, de una esfera pública en la que pueda aparecer.
- b) *El propio mundo*, en tanto nos es común pero diferente de nuestro lugar privado. “Mundo” no es la tierra o naturaleza sino lo que *une y separa a los hombres al mismo tiempo* (C.H., pág. 62). Ese mundo de objetos y asuntos humanos no sólo nos une sino que también nos separa, agrupa y articula.

A partir del carácter no público y no político de la comunidad cristiana medieval, H.A. se pregunta en qué condiciones sería posible una no-mundanía como fenómeno político. Su respuesta es que esto sólo es factible si existe la convicción de que el mundo no perdurará. Tal cosa ocurrió después de la caída del Imperio Romano y ocurre también en nuestros días. La existencia de una esfera pública requiere de la *permanencia*: el mundo en que vivimos no nace ni muere con nosotros, es común a nuestros antecesores y sucesores.

Tras la definición de lo público se pone de relieve el significado negativo de “privado” al que ya hemos aludido. En su vida privada, los seres humanos, encerrados en su subjetividad, se encuentran desposeídos de lo que les es intrínseco como tales ya que carecen de la posibilidad de una relación “objetiva” con los otros, ser visto y oído por ellos, poder trascender la futilidad de su existencia individual. No obstante, en la antigüedad, la propiedad privada (casa, familia, esclavos) —que entonces *no se identificaba con la riqueza*, ya que esta podía ser poseída aún por el esclavo— era la condición para acceder a la vida pública. De la oscuridad de lo oculto a la claridad de lo público, tal era el pasaje de lo pre-político a lo político. Con el tiempo (ya en la edad moderna) la acumulación de riqueza privada se convirtió en condición de acceso a la vida pública pues su posesión —tal como la posesión de esclavos en la antigüedad— aseguraba el ocio necesario para desempeñarse en la vida pública.

De esta manera, lo que H.A. llama el “auge de lo social” coincide con la transformación del interés por la propiedad privada en un interés público: *lo social se presenta públicamente como sociedad de propietarios que no piden un acceso a la vida pública sino garantías para acumular más riqueza.* Cuando la propiedad privada llega a invadir toda la esfera de lo público, comienza a erosionar al mundo común ya que ella permanece privada (no llega a ser común, lo único común es el gobierno destinado a protegerla). Así pues: *La evidente contradicción de este moderno concepto de gobierno, donde lo único que el pueblo tiene en común son sus intereses privados, ya no ha de molestarnos como le molestaba a Marx, puesto que sabemos que la contradicción entre lo público y lo privado, típica de las iniciales etapas de la Edad Moderna, ha sido un fenómeno temporal que introdujo la completa extinción de la misma diferencia entre las esferas pública y privada, la sumersión de ambas en la esfera de lo social* (C.H., pág. 74).

No obstante lo anterior, la crítica de Arendt va más lejos que un enjuiciamiento del capitalismo o de la crítica habitual al liberalismo ya que no cuestiona a la propiedad privada ni niega la importancia de las libertades formales. Sin embargo, su concepto de espacio público no coincide con la típica representación liberal de un espacio resguardado de la intromisión del Estado. Entiende “lo público” como el lugar donde puede ejercerse una libertad, que es libertad junto a los otros, donde podemos hablar sabiendo que vamos a ser escuchados. El hombre laborante (*homo oeconomicus*) no actúa ni habla es sólo el representante de la especie ya que vive en una sociedad donde lo privado se manifiesta abiertamente y donde, por lo tanto, *no puede haber auténtica esfera pública* (C.H., pág. 140), creciendo así la despolitización. La explosión moderna de lo social ha terminado gestando una nueva esfera a

expensas de lo privado que, ocupando todo el espacio de lo visible, no permite la constitución de lo público como lugar de ejercicio de la política. La manifestación más extrema de esta tendencia se da en los estados totalitarios donde la desaparición de la vida política deviene de una fusión de lo público y lo privado.

Por otra parte, la disolución de lo privado en lo social tuvo como consecuencia el *descubrimiento de la intimidad*, al mismo tiempo que la propiedad dejó de ser inmóvil (casa, tierras) y se volvió móvil (dinero) localizándose en la propia persona. Ese dominio de lo íntimo surge de una dimensión no negativa de lo privado ya que consiste en la protección que ofrece como lugar seguro y oculto a la publicidad, especialmente de todas aquellas funciones corporales que tienen que ver con la subsistencia del individuo y de la especie. Arendt reivindicó la necesidad de intimidad, y de hecho, su vida personal es un testimonio de ello.

Este *descubrimiento moderno de la intimidad* (C.H., pág. 75) está ligado al fenómeno de la subjetividad. Rousseau es reconocido por Arendt como el primer teórico de la intimidad a la que identifica por su rebeldía frente a lo social (C.H., págs. 49 y 50). Esa esfera de lo íntimo se convierte para Arendt en el refugio de aquellas cuestiones *que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública* (C.H., pág. 60) y por lo tanto requiere, legítimamente, ser preservada.

Las categorías de la acción

Ya hemos dicho que la acción está regida por la condición humana de la *pluralidad*, lo que implica que *los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo* (C.H., pág. 22). Asimismo: *mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la conditio sine qua non, sino la conditio per quam– de toda vida política* (C.H., pág. 22).

Pluralidad significa, también, que todos los humanos somos lo mismo (humanos) pero que nadie es igual a ningún otro. *La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos* (C.H., pág. 200). El ser *iguales* nos permite entendernos y planear para el futuro de las siguientes generaciones. El ser *distintos* es lo que vuelve necesarios al discurso y a la acción para entendernos. De ser iguales bastarían signos o sonidos para comunicarnos necesidades idénticas. Una vida desprovista de acción o discurso sería una vida muerta para el mundo, ya que palabras y actos nos introducen en el mundo humano como si fuera un segundo nacimiento.

Aparece así la categoría de *natalidad*, implícita en la definición arendtiana de acción (comenzar algo nuevo). Si bien el trabajo y la labor también están enraizados en la natalidad pues nacimiento y muerte son la condición más general de la existencia humana, H.A. considera que la natalidad tiene sus más estrechos lazos con la acción. De esta manera, la natalidad queda instituida como la categoría central del pensamiento político, al contrario del pensamiento metafísico regido por la categoría de la mortalidad. La capacidad humana para la acción permite concebir la novedad en el mundo, la espontaneidad; requiere, más que cualquier otra actividad humana, del discurso. A través del discurso y de la acción los hombres revelan su identidad, *quiénes* son.

Acción y discurso se dan en un mundo de hombres, *en medio de* hechos y palabras que se originan en el actuar y hablar unos *para* otros. Este proceso da lugar a una realidad intangible: *la trama de las relaciones humanas* que constituye la esfera de los asuntos humanos. Esta realidad *produce historias* tanto como la fabricación produce cosas. Si bien esas historias pueden plasmarse en documentos, monumentos, etc. y así reificarse, se presentan como *narraciones* en las que reconocemos un agente (el protagonista, el héroe) pero no un autor o productor. Las historias de vida (individuales) son *la condición prepolítica y prehistórica de la historia, sin comienzo ni fin* (C.H., pág. 208). Esta historia no es “hecha” por los hombres ni por la Humanidad, la Providencia, el Espíritu Absoluto, la Mano Invisible, etc., ficciones, todas, destinadas a disipar la perplejidad que nos produce desconocer a su autor. Suponer

que éste existe, sería volver ficticia a la historia: una historia real no tiene autor porque no ha sido hecha. El actor de una historia se mueve entre otros actores, por eso no es simplemente un agente sino también un paciente. Su actuar produce consecuencias ilimitadas porque provoca reacciones que a su vez inician nuevas cadenas de sucesos. Esta acción ilimitada es asimismo impredecible: sólo al final de la historia, incluso cuando ya han desaparecido sus actores, podemos ver con claridad el proceso, que se revelará mejor al narrador (historiador) que a sus participantes. La función del narrador también consiste en rescatar a los actos y discursos de su aparente futilidad: poco o nada sabríamos de la guerra de Troya de no haber existido un Homero.

La reflexión en torno a la polis le permite a H.A. construir una nueva categoría: *el espacio de aparición*. La polis no era, en realidad, la ciudad estado en sentido físico sino la organización de sus ciudadanos actuando y hablando. Acción y discurso crean un "espacio de aparición" donde los participantes aparecen unos ante otros, mas no permanecen en él todo el tiempo. ¿Quiénes son los partícipes de este espacio? H.A. nos dice explícitamente que *el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o artesano antes de la época moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo no viven en él* (C.H., pág. 221).

El espacio de aparición precede a la constitución de la *esfera pública*. En cuanto la gente se reúne ya se encuentra potencialmente allí; su existencia perdura en tanto hay *poder*, vale decir, hombres actuando y hablando juntos. Esta actividad es lo más específico de los seres humanos pues sólo a través de ella se da auténtica pluralidad, a diferencia de lo que sucede con la labor colectiva donde hay mera contigüidad, una sociabilidad basada en la identidad no en la igualdad. *Esta unión de muchos en uno es básicamente antipolítica* (C.H., pág. 236). Por el contrario, la igualdad que se da en la esfera política es la *igualdad de desiguales que necesitan ser 'igualados' en ciertos aspectos y para fines específicos* (C.H., pág. 236, subrayado nuestro).

La inseguridad o fragilidad de la acción en diferentes momentos de la historia ha conducido a intentos reiterados de sustituirla por el hacer. Esto que se manifiesta en las argumentaciones contra la democracia, no obstante va más allá de ella, apunta contra la política misma. Las tiranías tienen como característica principal tratar de suprimir la pluralidad invitando a los ciudadanos a replegarse a la esfera privada y dejando a los gobernantes la totalidad del espacio público. Así, este tipo de gobiernos —que no necesariamente son crueles— a menudo favorecen la producción y el comercio ya que los ciudadanos, eximidos de sus obligaciones cívicas, pueden dedicarse con exclusividad a sus actividades privadas.

Una ética de lo público

La función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre al proporcionar un espacio de apariencias donde puedan mostrar de palabra y obra, para bien y para mal, quiénes son y qué pueden hacer (...)

H. Arendt

Quizá lo más arduo en toda la construcción de Arendt sea su controvertido concepto de lo social⁽⁵⁾ y la discutible delimitación que hace entre las cuestiones atinentes a lo "social" y aquéllas que atañen a lo "político". Asimismo, otro aspecto del pensamiento de H.A. cuya determinación resulta decisiva si se intenta inferir una ética, es qué debe entenderse por "acción": el término en su sentido genérico y neutro o sólo la acción grande y heroica⁽⁶⁾.

"Lo social" desde su enunciación misma se presenta como una hipóstasis del adjetivo "social": surge

⁽⁵⁾ Para su discusión *in extenso*, véase: Fenichel Pitkin, H.: *The Attack of the Blob*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

⁽⁶⁾ Cfr. Fenichel Pitkin, H.: "Justice: On Relating Private and Public" en *H. Arendt: Critical Essays*, (L. Hinchman and S. Hinchman editors), State University of New York Press, 1994, pág. 264.

de manera súbita en la modernidad (“auge de lo social” es una expresión reiterada en H.A.) como un dominio nuevo que no pertenece a lo público ni a lo privado sino como algo colectivo, impersonal, uniforme¹⁷⁾. Hay en esto un eco del “uno” heideggeriano y su inautenticidad. El conformismo de la vida social es uno de sus productos, así como el reducir las acciones a comportamientos (“conductismo” y otras concepciones afines en las ciencias sociales). La regulación de los comportamientos que conduce a su “normalización” significa el desconocimiento de la pluralidad que hace posible la acción, pues niega el elemento de novedad que se introduce en el mundo con cada nuevo nacimiento.

Su conexión con la economía y la existencia de la pobreza es una segunda connotación del término “social”, la que se pone en evidencia cuando la Revolución Francesa arroja a la escena pública una multitud de hambrientos hasta entonces ocultos en lo privado y encadenados a la labor. La imperiosa demanda de igualdad originada en tales condiciones conduce al terror. Con el correr del tiempo, la política termina reduciéndose a gobierno y éste, a su vez, a administración: lo social ha expulsado a la política del espacio público que queda ocupado por actividades privadas (básicamente económicas). La tantas veces discutida y refutada propuesta de Arendt es que los problemas económicos tienen que ser tarea de técnicos, al tiempo que niega enfáticamente que las discusiones sobre economía deban ser tema de la política.

Es casi unánime el rechazo de los críticos a esta peculiar demarcación entre lo social y lo político. A las objeciones de Mary McCarthy y Richard Bernstein¹⁸⁾, Arendt responde que *El debate público sólo puede tener que ver con lo que —si lo queremos destacar negativamente— no podemos resolver con certeza, ya que si se pudiera resolver no sería necesario reunirse y discutir*, argumenta. Su ambigua respuesta deja abierta la posibilidad de incluir en el debate político aquellas cuestiones económicas que no puedan resolverse con certeza. Esta interpretación vuelve más razonable la propuesta de H.A., pues, las cuestiones económicas que pueden decidirse de acuerdo a la opinión de expertos y de manera inequívoca podrían ser confiadas a la administración, pero aquéllas en las que sea imposible la certeza tendrían que ser discutidas políticamente.

Las consecuencias éticas de lo anterior apuntan hacia una distinción muy clara entre libertad y necesidad ligada a un “formalismo” ético: la vida política —la acción y el discurso que se despliegan en lo público— carece de contenidos ya que cualquier cosa que no pueda resolverse con certeza puede ser su objeto. Para indagar si de esto surge alguna suerte de “imperativo” o cuáles son las reglas de procedimientos que deben regir la vida política, investigaremos cuál es el sentido del término “acción”.

La acción se presenta siempre ligada a nuestro ser con otros, otros que además deben ser nuestros pares: se presupone la igualdad ya que este actuar es concertado con los otros ante cuyos ojos se da. Nuestra interacción con ellos —que se verifica necesariamente en un espacio público— supone además la espontaneidad, la novedad.

Como el trazado de la distinción público/privado no siempre es unívoco en los diferentes textos de H.A., el carácter de la acción tampoco lo es: no es claro si se supone o no que la acción sea grande o heroica. En caso de no ser requerido esto, tal vez sería posible hablar de una acción que se diera en el ámbito privado. Nos inclinamos por una interpretación neutra del término “acción”, despojada de cualquier connotación de heroicidad o grandeza, si bien en ciertos contextos arendtianos históricamente situados —y en los que se ontologiza la distinción público/privado— puede predominar el sentido heroico del término. La acción y el discurso —desplegados en la luz del espacio público— revelan quiénes somos, pero no se requiere que, necesariamente, dicha acción deje una huella imborrable en la historia. Un ejemplo de esto lo encontramos en el prólogo a *Hombres en tiempos de oscuridad* que hemos empleado como epígrafe. En el mismo H.A. vincula su propio pensamiento al de Sartre y Heidegger y a sus conceptos de mala fe e inautenticidad, respectivamente, los que hacen referencia a una degradación de la verdad a

¹⁷⁾ Fenichel Pitkin, H.: artículo citado, pág. 267.

¹⁸⁾ Véase “Arendt sobre Arendt” en Arendt, H.: *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, pág. 151 y ss.

*trivialidad sin sentido*⁹⁹). El último párrafo del prólogo citado se refiere a la luz (no importa lo débil que sea) que aún en los tiempos más oscuros pueden arrojar la vida y la obra de ciertos hombres y mujeres. Con esto quedaría descartado que el único sentido de "acción" sea el de su acepción "heroica". Es más, aún en el contexto de la antigua Grecia, Arendt desvía las connotaciones del término "acción": ya no son tanto las hazañas bélicas sino el actuar, hablar e iniciar una historia.

El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas. En su origen la palabra "héroe", es decir, en Homero, no era más que un nombre que se le daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal. (C.H., pág. 210)

El mundo público de H.A. no es sólo el mundo de lo común, de la acción y el discurso, sino también de lo visible. Celso Lafer ha destacado este aspecto¹⁰⁰, plenamente coherente con el republicanismo de la autora, señalando que su raíz se encuentra en la oposición: totalitarismo-democracia. El ocultamiento de información y de quiénes detentan el poder, la inexistencia de límites entre los ámbitos público y privado que se da en los totalitarismos vuelven imposible la acción, ya que la mentira y la violencia, que son resultados directos de ese estado de cosas, operan coactivamente sobre los individuos obstaculizando su capacidad de actuar juntos.

Algunas críticas al modelo arendtiano de espacio público

Las frecuentes perplejidades en torno al significado de lo público en Arendt pueden comenzar a disiparse si tenemos en cuenta que, como apunta Seyla Benhabib, en su obra conviven dos conceptos de espacio público. Un concepto *agonal* de espacio público que está fuertemente influido por la concepción griega de la política (o por la interpretación que H.A. hace de ella: la polis habría sido un refugio frente a la futilidad de la vida). En el espacio del ágora, único lugar donde podía alcanzarse la grandeza moral y política, los ciudadanos competían por el reconocimiento. Este aspecto agonístico, heroico, convive con otra concepción de lo público: es la de aquel lugar en el que los hombres actúan juntos y donde pueden ser libres y realizar su humanidad (modelo "asociacional" del espacio público, propio de la modernidad¹⁰¹). Esta segunda definición no implica, como la primera, que el espacio público tenga que localizarse en algún sitio físico ni institucional en particular. Benhabib sugiere que aún la sala de un domicilio particular puede convertirse en un espacio público si allí se reúnen disidentes para tratar asuntos comunes y al hacerlo "actúan en concierto" (como gustaba decir Arendt).

Luego Benhabib compara el modelo arendtiano de espacio público con los modelos liberal y discursivo. Si bien considera a este último como el más satisfactorio, su análisis del modelo de H.A. resulta muy esclarecedor. Su primera observación es que una concepción agonal de lo público es viable sólo en sociedades homogéneas como lo fueron las polis griegas, y recuerda que el espacio público moderno se amplió con la emancipación de las mujeres y los trabajadores pero también con el reconocimiento de derechos a los pueblos colonizados. Este ingreso de nuevos actores políticos no sólo hizo heterogéneo al espacio público sino que introdujo nuevas cuestiones en la agenda política. Al respecto —y esto es una segunda crítica a H.A.— Benhabib cree que hoy no tiene sentido la distinción entre lo social y lo político porque la lucha por hacer público cualquier asunto es una lucha por la justicia. Un ejemplo de esto es la batalla de las feministas para transformar en públicas algunas

⁹⁹ Arendt, H.: *Hombres en tiempo de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pág. 10.

¹⁰⁰ Lafer, C.: *La reconstrucción de los derechos humanos (Un diálogo con el pensamiento de H.A.)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994. Cfr. Cap. VIII

¹⁰¹ Los términos "agonal" y "asociacional" pertenecen a Benhabib, S.: *Situating the Self*, Routledge, N. York, 1992. Véase capítulo 3: "Models of Public Space".

cuestiones que el pensamiento liberal se obstina en mantener como privadas: por ejemplo, la extensión de los derechos civiles al interior del hogar y la familia.

Otra crítica de Benhabib está dirigida a lo que llama el “esencialismo fenomenológico” de H.A., es decir, el definir al espacio público como un lugar donde puede darse cierto tipo de actividad: la acción, o delimitarlo de la esfera social teniendo en cuenta su contenido sustantivo: el diálogo público. Benhabib sostiene que ambas estrategias de Arendt conducen finalmente a callejones sin salida. La primera, porque hacer una rígida distinción entre labor, trabajo y acción, excluyendo a los dos primeros del ámbito público es imposible en una sociedad moderna. Por ejemplo en una democracia las cuestiones puramente económicas o de producción de armas nucleares pueden (y deben) discutirse públicamente. La segunda estrategia, encaminada a delimitar la agenda pública también es errónea ya que lo importante no es el tema a discutir sino cómo se lleva a cabo la discusión. Y esta observación es plenamente compatible con lo que hemos llamado definición “asociacional” del espacio público en H.A., que ya no es sustancial sino *procedimental* pues pone el énfasis en cómo se da una discusión pública, aludiendo a aquellos procedimientos que la destruyen: la fuerza y la “muda” violencia. El discurso público genuino se genera y a su vez produce *poder*, no violencia.

Es, por otra parte, muy conocida la crítica que desde muchas autoras feministas se ha dirigido, en general, contra aquella distinción de lo público/privado que ha servido para confinar a las mujeres en el ámbito hogareño con sus tareas de cuidado y nutrición (de otros) y correlativamente excluirlas de la esfera de lo público. Esta crítica está dirigida básicamente en contra de la concepción liberal de lo público/privado (por ejemplo J. Rawls y su teoría de la justicia), aunque también las éticas dialógicas (Habermas por ejemplo) han sido objeto de cuestionamiento por parte de las feministas por su insistencia en excluir del ámbito público de la justicia a las relaciones familiares, la sexualidad, la violencia doméstica. Ambas corrientes han ignorado las cuestiones de género al construir un sujeto moral abstracto, un universal falsamente neutral que no incluye a las mujeres y al mismo tiempo, desconocen las relaciones asimétricas de poder que se dan dentro de la familia. Esto último se legitima con una distribución de las cuestiones llamadas “de justicia” y “de la vida buena” que tienen su correlación con las esferas de lo público y de lo privado, respectivamente. Gran parte de los esfuerzos teóricos de las feministas están encaminados a revisar esta cuestión.

Sería interesante reflexionar acerca del modelo de espacio público de H.A. para ver si es capaz – aunque sólo sea potencialmente– de dar respuesta a estas demandas.

Benhabib⁽¹²⁾ señala la “persistente negación” del tema de la mujer y la incapacidad de H.A. para relacionar su construcción teórica con la exclusión real de las mujeres. En el próximo apartado nos referiremos a esta ausencia casi total de reflexión explícita sobre la condición femenina en H.A. pero también hay que hacer notar de qué manera sus categorías revelan –aun sin proponérselo– la exclusión y el silenciamiento de las mujeres a través de la historia de Occidente.

Benhabib acusa, asimismo, al modelo agonístico de H.A. de estar reñido tanto con la realidad social como con las luchas políticas por la justicia en la modernidad. Frente a los críticos que han señalado el supuesto antimodernismo de H.A., Benhabib marca un matiz al referirse a la posición de Arendt como “modernismo renuente”.

Por otra parte, si bien es cierto que la situación de diálogo que se daba en la polis es imposible de recuperar (además sería indeseable dado que se sostenía en las mencionadas condiciones de exclusión, y esto descalifica en parte la concepción de espacio público arendtiano en su faz agonística) es posible mantener su aspecto “asociacional”. Sólo en aquel lugar donde *todos* podamos libremente acceder a la acción y a la palabra, sin recurrir a la violencia podremos devenir humanos. Condenar a un grupo, clase, sexo, etc. a la satisfacción de las necesidades de la vida como condición de que otros puedan evadir la futilidad de aquélla es algo que ya no puede encontrar ninguna justificación racional. *La*

⁽¹²⁾ Benhabib, S.: ob. cit., cap. 3, nota 13, pág. 115.

condición humana muestra, con la mayor contundencia, cómo la esfera privada y la labor eran los lugares del esfuerzo doloroso, repetitivo, mudo, sin sentido, donde reinaba la desigualdad y el autoritarismo. Arendt se refiere a la “emancipación de mujeres y trabajadores” que en la edad moderna se dio casi simultáneamente, sin decir que esta emancipación fue incompleta ni explicar cómo se produjeron nuevas alienaciones, además de aquella absorción de lo público y lo privado en la esfera de lo social.

En los siguientes apartados intentaremos mostrar que, a pesar de estas reticencias, su pensamiento – al menos tal como se presenta en *C.H.*– permite seguir trabajando en vinculación con la vía crítica abierta por el feminismo, que no sólo da expresión a las necesidades de las mujeres sino que puede articularse con las demandas acerca de las necesidades de otras minorías, ya sean étnicas, culturales o genéricas.

El feminismo muy renuente de Arendt: la “condición femenina” en *La Condición Humana*

Nos aventuramos a usar la expresión “condición femenina” –que nunca empleó H.A.– para sugerir que la distinción entre lo público y lo privado, así como las categorías de labor, trabajo y acción pueden aportar a la construcción de una ontología que dé cuenta de la experiencia femenina. No obstante, revisando *C.H.*, renglón a renglón, encontramos muy pocas referencias a la condición de las mujeres, sus necesidades, etc., en tanto que, por ejemplo, la situación de los esclavos en la antigüedad o la de los artesanos medievales es comentada profusamente y utilizada por la autora como material para sus reflexiones. Mencionaremos a continuación los (escasos) pasajes en los que H.A. habla de las mujeres, tratando de realizar inferencias al respecto aún en aquellos lugares en los que se no hace explícita mención de aquéllas.

La primera referencia aparece en la página 22 de la traducción castellana de *C.H.* en la que, al exponer la condición humana de la pluralidad (*hecho de que los hombres y no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo*), cita al Génesis, I, 27, Mateo donde se narra la enseñanza de Jesús: *Y los creó macho y hembra*¹³. Esta versión de la creación es diferente de aquella otra que dice que Dios crea primero a Adán y luego a Eva, y los restantes seres humanos resultan de la multiplicación. Si bien la intención de H.A. aquí es destacar que los seres humanos son plurales desde su origen y que esta pluralidad es la condición política por excelencia, al mismo tiempo, al priorizar este pasaje bíblico, está poniendo en evidencia que la pluralidad original incluía a la mujer desde un principio como un otro ontológicamente diferente y autónomo respecto del varón.

La categoría de pluralidad opera en dos sentidos que ya hemos mencionado: *todos somos lo mismo, es decir humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá* (*C.H.*, pág. 22), vale decir, establece una igualdad pero, al mismo tiempo, también una diferencia dentro de la igualdad. Esta doble atribución resulta muy significativa desde el punto de vista ético pues permite legitimar la igualdad de derechos (tanto para las mujeres como para cualquier grupo discriminado) en tanto que Arendt ya no habla de “el Hombre”, universal abstracto y encubiertamente masculinista, sino de “los hombres”, un universal concreto que hace posible un auténtico pluralismo (si bien muchas feministas reclamarían el uso de un lenguaje más claro: “seres humanos”, o mejor, “hombres y mujeres”). Por otra parte, al decir H.A. que “nadie es igual a otro” está abriendo a las mujeres una posibilidad de individuación que a menudo nos ha sido negada.

Arendt afirma, al referirse a la esfera doméstica en la antigüedad que, siendo la familia una comunidad natural regida por las necesidades de la vida, sus integrantes tenían funciones supuestamente naturales y evidentes: el varón satisfacer las necesidades de subsistencia, la mujer mantener la especie (*C.H.*, pág. 43). Recluida en el hogar, donde convivía con esclavos, la esposa del jefe de familia no tenía contacto con sus pares –otras mujeres libres– (*C.H.*, pág. 95, nota N° 80). De esto se infiere que Arendt está reconociendo –si bien, al pasar– que las mujeres griegas se encontraban totalmente marginadas de la

¹³ Cita y subrayado de H.A. en *C.H.*, pág. 22; ver en el mismo texto la nota n° 1, pág. 33.

esfera de la acción. (Sería imposible que ignorase un hecho histórico tan ampliamente conocido)

Frente a la esfera privada como reino de la necesidad se erigió la polis—tal vez originada a expensas de la anterior—, el único lugar donde la libertad era posible y al que las mujeres no podían acceder. La esfera privada guardaba las cosas que debían ocultarse, básicamente la corporalidad, si bien H.A. no se explaya sobre esta cuestión (el porqué del ocultamiento). Finaliza el ítem 9 del capítulo 2 con estas palabras: *Apartados estaban los trabajadores, quienes con su cuerpo atendían a las necesidades (corporales) de la vida, y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran propiedad de alguien, sino también porque su vida era 'laboriosa', dedicada a las funciones corporales.* (C.H., pág. 78)

Arendt resalta la soledad y el aislamiento del *animal laborans*, expulsado del mundo, recluso en los límites de su propio cuerpo, incomunicado con sus semejantes y en reiteradas ocasiones califica esta situación como "cruel". Esta connotación de sufrimiento está presente en la etimología de las palabras que pueden traducirse por "labor" (*Arbeit, labour, etc.*) las que también aluden a los dolores del parto. Lo que pone nuevamente el acento sobre el vínculo entre mujer y labor. Las mujeres que junto con los esclavos llevaban sobre sí la carga de la vida permitían que los ciudadanos, libres de la necesidad, pudieran acceder a la plenitud humana de la acción.

¿Qué modificaciones se producen a partir de la edad moderna, con la aparición de lo social y la transformación del trabajo en labor?

El hecho de que la edad moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse. Lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos estriba en que los pocos residuos de lo estrictamente privado se relacionan, incluso en nuestra propia civilización, con las "necesidades", en el sentido original de ser necesarias por el hecho de tener un cuerpo. (C.H., pág. 78)

Por otra parte, el moderno sentido de lo privado ya no se opone tanto a lo público (la esfera política) como a lo social (esfera desconocida por los antiguos). Lo privado moderno tiene como función proteger la intimidad y si bien, simultáneamente con el auge de lo social se va dando una decadencia de la familia, es así porque la sociedad va incluyendo a aquélla. Tal como sucedía antes con la familia, la sociedad excluye ahora la posibilidad de acción (espontánea): es característica de la sociedad moderna "normalizar" la conducta de sus miembros, desarrollar en ellos el conformismo, absorbiendo de esta manera tanto lo privado como lo público. La acción se transforma ahora en "conducta".

La emancipación del *animal laborans* en la edad moderna consistió en su irrupción en la esfera pública. Aunque esto se tradujo en que las actividades privadas se manifestasen públicamente y no en la constitución de una auténtica esfera pública. El tema de la emancipación femenina se ve así diluido en la cuestión más amplia de la emancipación de la labor. Y si bien, la "condición femenina" no es objeto de consideración explícita por parte de H.A., podríamos inferir que las mujeres en la edad moderna corrieron la misma suerte que los trabajadores en general degradados a consumidores: ni unos ni otras resultaron liberados de la necesidad sino que permanecieron condenados a la futilidad.

Aunque el pensamiento de H.A. no pueda ser calificado como "feminista" sus categorías de análisis son aptas para pensar el lugar que en diferentes momentos de la historia de Occidente le ha sido asignado a las mujeres y también para desmitificar ese (para muchos) inaccesible y casi sagrado lugar de "lo privado". Al enfatizar la connotación de privación o carencia, inherente a "privado", y poner de relieve no la protección que supuestamente otorgaría la permanencia en lo privado sino el aislamiento y la ausencia de vínculos, H.A. está aportando a los debates feministas otro importante elemento de discusión. Ya que, desde diferentes lugares teóricos se ha hecho una mistificación de lo privado: el pensamiento liberal con su insistencia en poner lo privado a resguardo de la intervención del Estado, tanto como el pensamiento conservador que exalta a la familia como el lugar natural de la mujer acaban legitimando la desprotección jurídica de las mujeres (y niños) supuestamente amparados en lo

privado. Ni que decir de la deficiente participación femenina en la vida pública, producto de la "inmadurez" política que ese mismo ámbito privado propicia. En este último aspecto, el pensamiento liberal que reivindica la tradición iluminista queda atrapado en una contradicción: el *Sapere aude!* que Kant exigía también al "bello sexo" resultará imposible de realizar para las mujeres en tanto se las priva de la posibilidad de la acción.

*Espacio de los iguales, espacio de las idénticas*¹⁴⁾

La distinción público/privado es una *dicotomía* ya que –como explica Bobbio¹⁵⁾– divide un universo en dos esferas exhaustivas de manera tal que cualquier ente debe caer en una u otra división. Los términos de la dicotomía pueden definirse independientemente o bien definir uno positivamente (término fuerte) y el otro negativamente (término débil). En la teorización de Arendt se da este segundo caso, ya que lo público recibe una fuerte carga valorativa positiva. En tanto lo privado, uno de cuyos sentidos es el de privación o carencia, resulta, por así decir, estigmatizado pues también es el lugar de lo oculto.

Entre otras dicotomías que convergen con la de público/privado (siempre según Bobbio) está la de *sociedad de iguales/sociedad de desiguales* pero su superposición o correspondencia no es perfecta ya que, si bien se suele identificar la sociedad de iguales con la esfera privada y la sociedad de desiguales con la esfera pública, el ejemplo de la familia muestra la no correspondencia. En efecto, la familia que por definición siempre ha sido considerada dentro de lo privado (por lo menos en tanto se encuentre incluida en un Estado, entendido como lo público) es sin embargo una sociedad de desiguales.

Los usos axiológicos de "público" y "privado" delimitan dos concepciones diferentes de las relaciones entre ambos términos: la primacía de lo privado o la primacía de lo público, con obvias connotaciones jurídicas y políticas en las que no entraremos aquí. Sus manifestaciones extremas serían la sociedad de propietarios de un capitalismo "salvaje" (donde casi no existe lo público) y los estados totalitarios (donde desaparece lo privado). Ninguna de las dos se articularía con los conceptos arendtianos de espacio público y de acción. En el caso de la primacía de lo privado es evidente que los ciudadanos se abocan a sus intereses particulares que son fundamentalmente intereses económicos. En el caso de la primacía de lo público, como el interés del todo se afirma sobre el de las partes, la coacción estatal sobre los individuos frustra toda posibilidad de interacción y diálogo.

La dicotomía espacio público/espacio privado ha sido revisada por la crítica feminista desde otro punto de vista. No es ningún secreto que *la democracia representativa no es representativa de una sociedad de individuos no discriminados por el sexo en cuanto sujetos de la voluntad política y del contrato social*¹⁶⁾. Esta indigencia de la representación femenina en las democracias contemporáneas conduce a menudo a las mujeres a automarginarse refugiándose en posiciones utópicas y eticistas (situándose al margen del "poder patriarcal" perverso). Por eso señala Amorós que las mujeres tienden a ser reaccionarias o rebeldes y, menos frecuentemente, democráticas.

El acceso a la individualidad (en el sentido político de la palabra) sólo puede darse en el espacio público, en la interacción y el diálogo con otros pares (iguales), nunca en el lugar de la mudez y la indistinción, así lo vio H.A. Ese espacio público, espacio de iguales, no siempre es necesariamente un espacio igualitario –aclara Amorós– sino "el campo gravitatorio de fuerzas políticas definido por aquellos que ejercen el poder reconociéndose entre sí como titulares legítimos del contrato social"¹⁷⁾. Los participantes en este espacio (varones) se reconocen unos a otros como titulares,

¹⁴⁾ Amorós, C.: "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre el poder y principio de individuación" en *Revista ARBOR*, Nº 503-4, C.S.I.C., Madrid, noviembre-diciembre, 1987.

¹⁵⁾ Bobbio, N.: *Estado, gobierno y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

¹⁶⁾ *Ibidem*, pág. 115.

¹⁷⁾ *Ibidem*, pág. 121.

actuales o potenciales, de poder. Y poder es poder diferenciarse. En el caso de las mujeres la individuación no se verifica pues en su genérico no hay nada que repartir (poder, privilegio, etc.). Así su espacio resulta —siempre según Amorós— un “espacio de las idénticas”, entre las que hay perfecta intercambiabilidad.

¿Cómo se articula esto con la construcción de Arendt? Ya ha sido señalado, por casi todas sus lectoras feministas, que nuestra autora no sólo ignora el uso de la categoría de género sino que tampoco dedica a la problemática de las mujeres más que observaciones marginales o algunas notas a pie de página. Paradójicamente, tanto su teorización sobre individualidades femeninas (R. Luxemburgo, Isak Dinesen, R. Varnhagen) como su propio desarrollo personal e intelectual, siempre al margen de estereotipos políticos o académicos puso en escena el actuar y hablar de mujeres no idénticas capaces de construir sus propios espacios más allá del oscuro y “protegido” lugar de lo privado. No obstante, sus categorías de espacio público y de acción ostentan una abstracta —y por lo tanto sospechosa— neutralidad. Pero ello no nos impide trabajar desde el interior de dichas categorías a fin de dotarlas de la concreción y de la pluralidad en cuyo marco se posibilita la transformación de las idénticas en iguales.

Conclusión: ¿hacia una ética de las diferencias?

Una aproximación al tema que venimos tratando, realizada desde el feminismo —y que decididamente no compartimos⁽¹⁸⁾—, es aquella lectura que a partir del concepto de natalidad (*natality*) y asociándolo con el nacimiento (*birth*) pretende fundar la política en la reproducción. Como Dietz señala, esta interpretación tornaría a H.A. totalmente incoherente ya que transformaría al *animal laborans* en el centro de la política. Asimismo, H. Pitkin reconoce que el *animal laborans* es en verdad femenino, ya que produce una nueva vida, y aclara: *This aspect of birth should not be confused with Arendt's notion of "natality", which she associates with action, not labor. "Natality" Arendt derives from Augustine's view that human beings were created by God (not birthed by a mother!) "so that a beginning might be made"*⁽¹⁹⁾.

La natalidad tiene que ver con la acción y el nacimiento con la labor. Si tenemos en mente esta correspondencia podremos seguir afirmando coherentemente que la ética de H.A. es una ética de la acción y de lo público. De ella puede inferirse, sin demasiada violencia, una consecuencia normativa: que excluir de la vida pública a un grupo humano (como de hecho lo han sido las mujeres) es pura y simplemente condenarlo a la deshumanización. Sin distancia que les permita individualizarse tampoco pueden las mujeres constituirse en auténticos sujetos morales, como ya lo reconocían algunos autores clásicos.

Arendt ha mostrado que labor, trabajo y acción son condiciones de la vida humana en general. En consecuencia, no habiendo “naturaleza” humana, nada justifica que un sexo, grupo o clase social quede adscripto a una de ellas y excluido de las otras. Es más, como la discusión de H.A. atiende a las modificaciones históricas producidas en la definición y delimitación de las esferas pública y privada, ella es permeable a las preocupaciones de las feministas⁽²⁰⁾, aún cuando no lo haga explícito. Ejemplo de esto es un texto de reciente aparición, que ya desde su título reconoce el significado del pensamiento de H.A. para pensar la condición femenina⁽²¹⁾.

⁽¹⁸⁾ Por ejemplo, Hartsock, N.: *Money, Sex and Power*. Boston, 1985, citada por Dietz, M en Amorós, C.: ob. cit.

⁽¹⁹⁾ Pitkin: ob. cit., nota N° 55, págs. 166 y 308.

⁽²⁰⁾ Cfr. Pateman, C.: “Críticas feministas a la dicotomía público/privado” en *Perspectivas feministas en teoría política*. Paidós, Barcelona, 1996, pág. 31: *En realidad esta dicotomía es aquello sobre lo que trata, fundamentalmente, el movimiento feminista.*

⁽²¹⁾ Kristeva, J.: *El género femenino. 1. Hannah Arendt*. Paidós, Buenos Aires, 2000.

Si bien el feminismo nace dentro de la tradición iluminista y como consecuencia de ella, desde las diferentes teorías feministas se ha venido denunciando la deuda que la Ilustración tiene pendiente con las mujeres. Los pensadores liberales, por su parte, en sus discusiones silencian el tema al suponer (equivocadamente) que la separación de público/privado afecta a hombres y mujeres por igual. De esta manera pretenden ignorar el patriarcalismo subyacente aún en el liberalismo contemporáneo. Otro supuesto del liberalismo sobre el que las feministas han llamado la atención es la consideración de la vida familiar al mismo tiempo como paradigma de lo privado y como indigna de la atención del politólogo. Desde luego que las diferentes corrientes del feminismo ponen los límites entre público y privado en diferentes lugares. Pateman¹²² explica que al constituirse el pensamiento feminista en el siglo pasado, la argumentación tradicional acerca de la "naturaleza" masculina o femenina fue sustituida por la *doctrina de las esferas separadas; se afirmaba que hombres y mujeres tenían, por naturaleza, un lugar social separado pero complementario e igualmente valioso*. Esto, casi universalmente aceptado durante el siglo XIX, ya no resulta admisible hoy. En efecto, en las sociedades liberales-patriarcales: *Se considera que lo privado o personal y lo público o político son independientes e irrelevantes entre sí. La experiencia cotidiana de las mujeres confirma esta separación aunque, simultáneamente, esta experiencia niega y afirma la conexión integral entre ambas esferas. La separación de lo privado y lo público es tanto una parte de nuestras vidas reales como una mistificación ideológica de la realidad liberal-patriarcal*¹²³.

Los análisis de Arendt acerca del lugar de lo público y lo privado en diferentes momentos de la historia y de las interrelaciones entre la labor, el trabajo y la acción pueden entrar en diálogo con la crítica feminista contemporánea ya que suponen una perspectiva dialéctica sobre dichas categorías y no prejuzgan acerca de quiénes deben ser los individuos (mujeres o varones) llamados a encarnarlas.

Creemos que si bien los conceptos y categorías de H.A. han sido forjados en el marco de una cultura decididamente androcéntrica, éstos permiten su resemantización de manera no androcéntrica. Para ello no es necesario tanto reescribir el pensamiento de Arendt como que se transformen buena parte de nuestras prácticas políticas y culturales en una dirección que haga posible no sólo la admisión de las mujeres al mundo público sino también la inclusión de todos aquellos que moran en la oscuridad de algún reino "privado".

¹²² Ob. cit., pág. 35

¹²³ Ob. cit., pág. 47.