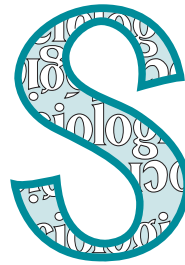


Sociológica, año 16, número 47, pp. 101-128
Septiembre-diciembre de 2001

Hannah Arendt y la *cuestión social* Patricia Gaytán*

RESUMEN

Hannah Arendt atribuye a la presencia de “lo social” en la política los grandes fracasos revolucionarios en la historia y la subordinación de la libertad humana por la necesidad. A lo largo de sus trabajos en filosofía política establece que “la cuestión social” no es deseable como materia de discusión en el espacio público. A través de un enfoque crítico, en este trabajo se analizan las construcciones conceptuales que llevan a Arendt a esta conclusión así como las consecuencias prácticas que se derivan de la exclusión de lo social por una frontera con la que Arendt lo distingue de “lo político”, para contrastarlas, finalmente, con otras propuestas que señalan la necesidad de una concepción más amplia de los problemas de las sociedades contemporáneas.



* Ayudante de Investigación del área de Análisis Sociológico de la Historia, del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, pattygaytan85@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

DESPUÉS de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*,¹ libro con el cual se dio a conocer, Hannah Arendt elaboró un proyecto que presentó para concursar por la beca de la Guggenheim Foundation en 1952. El proyecto fue construido a partir de autocríticas y deficiencias que le habían sido señaladas en su obra sobre el totalitarismo y que básicamente la autora consideraba como la carencia de un tratamiento adecuado de lo que ella llamaba los “precedentes históricos del totalitarismo” y una revisión de los principios básicos del pensamiento occidental, entendiendo por este último el marxismo. Así, el proyecto constaba de tres secciones donde la primera sería un análisis del concepto de trabajo en Marx —“el hombre como animal que trabaja”,² (Young Bruehl, 1993: 356)— y su relación con la concep-

¹ La obra más difundida de Arendt durante los años sesenta y setenta, *Los orígenes del totalitarismo* (1948) muestra su preocupación por confrontar un concepto de libertad con el de represión social, al que la conduce su estudio sobre el totalitarismo en una doble concepción nazi-staliniana, bastante cuestionada no sólo por los defensores del marxismo, sino también por algunos historiadores, al haber tratado como fenómenos comunes dos procesos que tienen causalidades distintas. La tesis con la que pretende explicar el fenómeno se centra en la abolición del espacio público por un orden estatal que aísla a los individuos mediante la desconfianza, impidiendo que manifiesten sus opiniones públicamente: “El totalitarismo —si leemos a Arendt— nace de una sociedad despolitizada en la cual la indiferencia ante los asuntos públicos, la atomización, el individualismo, el desencadenamiento de la competencia no encuentra límites” (Leffort, 1991a: 65).

² Las objeciones más contundentes que recibió Arendt de los lectores de *Los orígenes del totalitarismo*, se basaron en el reclamo de haber tratado al estalinismo bajo las mismas categorías con las que se abordó al nazismo sin considerar diferencias radicales y circunstancias históricas específicas de su origen, desarrollo y fin. El historiador inglés Ian Kershaw, especialista en las condiciones sociohistóricas de la gestación del nazismo alemán hace

ción de la historia como una cosa hecha por el hombre; la segunda incluía dos exámenes históricos, uno sobre la historia del socialismo y el marxismo europeos de 1870 a 1917 y, otro, sobre el paso del gobierno de Lenin al de Stalin en Rusia. Finalmente, la tercera parte se orientaba a explicar el surgimiento de elementos totalitarios en el marxismo, a partir del abandono de la causa de la Revolución y la imposición en su lugar de una estricta ideología, mediante órganos represivos como la policía secreta y el Ejército Rojo.

Sin embargo, por diversas razones, el proyecto no fue concluido y los trabajos realizados por Arendt fueron finalmente dados a conocer en recopilaciones de ensayos: los que se referían a la primera parte del libro como análisis del pensamiento marxista y de la historia, aparecieron en *Entre pasado y futuro* (1961) mientras que el material recopilado para la parte histórica fue utilizado posteriormente para escribir *Sobre la revolución* (1965). No obstante, una parte central del primer apartado llevó a la autora mucho más lejos cuando, después de revisar el concepto de trabajo en Marx, concluye que es confuso y contradictorio por estar constituido por dos actividades esencialmente distintas: el trabajo y la labor. Es a partir de esta separación, impuesta al concepto de trabajo, que Arendt comenzará a hablar de las categorías que constituirán poco tiempo después *La Vita Activa*, conocida en español como *La condición humana* (1958), obra que, además de ser la más elaborada y completa producción de Arendt, contiene los elementos para comprender su noción de “lo político”, razón por la cual nos ocuparemos de ella constantemente en este trabajo.

Dentro de su propuesta filosófica con respecto a la distinción entre diferentes formas de actividad constitutivas de la condición humana, Arendt no sólo privilegia a la acción política por sobre el trabajo y la labor, sino que incluso contrapone estos tres conceptos y los ubica en diferentes espacios de realización (de donde surge la distinción entre lo público y lo privado) recurriendo a la concepción clásica griega con respecto a las categorías de las actividades humanas, principalmente influenciada por la distinción Aristotélica entre *praxis* y *poiésis* (Aristóteles, 1988: 55).

Es aquí donde se funda toda una construcción de la que surgirá un enriquecedor enfoque para el estudio de la acción política que

importantes comentarios al respecto de este tema en la entrevista que aparece en la revista *Magazine Littéraire*, núm. 337, noviembre, 1995, pp. 49-53.

introduce elementos innovadores y desligados de cualquier marco teleológico e ideológico, donde lo que predominan son la imprevisibilidad y la especificidad de la acción colectiva y la capacidad de participación en la toma de las decisiones políticas de los ciudadanos por igual, mediante el discurso y la argumentación. Sin embargo, la postura de Arendt respecto al concepto de trabajo en Marx abre un abismo difícil de salvar posteriormente, y que provocará en consecuencia una oposición consciente entre lo que Arendt delimitará a partir de estas primeras categorías como “lo político” y “lo social”.

El objetivo de este artículo es analizar —a través de su obra— la caracterización que realiza Arendt de la cuestión social y cómo es que ésta queda excluida del terreno político, así como las consecuencias prácticas que se derivan de esta exclusión. El desarrollo de este objetivo se organiza a continuación en tres partes: a) comenzaremos por aclarar la delimitación de lo social a partir de la crítica *arendtiana* al concepto de trabajo en Marx; b) la distinción de lo público y lo privado como demarcación de lo político y lo social en la construcción conceptual de Arendt y un breve contraste de esta distinción en dos autores clásicos para la sociología: John Dewey y Ferdinand Tönnies; c) finalmente, las implicaciones que se derivan del desdén de una teoría de “lo político” que excluye a la cuestión social, mediante una argumentación proveniente de contribuciones a la teoría sociológica y a la sociología política contemporáneas.

ARENDT Y EL CONCEPTO DE TRABAJO EN MARX

En su cuestionamiento al concepto de trabajo en Marx, la autora comienza por afirmar que en los escritos de éste no existe una distinción suficientemente clara entre dos actividades que tienen cualidades distintas: *trabajo* y *labor*.³ Arendt define la *labor* como aquel conjunto de actividades encaminado a la satisfacción de las necesidades bioló-

³ El problema al que se enfrentará el lector al querer cotejar el empleo de estos conceptos tanto en Marx como en algún otro autor que no haya abordado con mucha especificidad cada concepto, es que las traducciones del alemán y del inglés, en muchos casos, interpretan *labour* (*arbeit* en alemán) y *work* (*werk* en alemán) como sinónimos y las traducen a ambas como “trabajo”. Por lo tanto, es difícil saber cuándo se usó uno y otro en el original. No obstante, esta situación no invalida la afirmación de que Marx atribuye las características del trabajo a la labor y que él mismo en algunos casos los emplea como sinónimos por razones que se detallarán más adelante en el desarrollo de esta investigación.

gicas humanas, afirma que ésta se diferencia del trabajo en que su finalidad no es la producción de objetos perdurables, sino la conservación de la vida mediante la realización de actos repetitivos día con día, pues satisfacen necesidades cotidianas (Arendt, 1993: 111).

Con base en la lectura de Aristóteles, Arendt sostiene que la labor fue desempeñada en la Grecia clásica por los esclavos y que tal actividad era despreciada por las clases sociales más privilegiadas. El hecho de ser una tarea realizada por los esclavos indica —según Arendt— que no tenía por objeto la obtención de trabajo barato, sino la exclusión de la labor de las condiciones de la vida de los hombres (teniendo en cuenta que los esclavos no eran considerados tales). Dada su función de satisfacer las necesidades cotidianas, la intención era que el hombre pudiera dedicarse a actividades valoradas como superiores (a la contemplación, por ejemplo), teniendo resueltas las prioridades vitales más inmediatas por la labor de otros.

Podemos afirmar que los productos que genera la labor —por ser para el consumo inmediato— son de duración breve y, por lo tanto, desde este punto de vista es sumamente difícil establecer un grado de productividad en la labor. No obstante, Arendt reconoce el gran aporte de Marx cuando este último hace notar que lo productivo de la labor radica más bien en su capacidad de generar poder humano de reproducción de la especie (aunque en realidad el concepto de trabajo en Marx va mucho más lejos aún, y esto lo explicaré más adelante). Es entonces en la potencialidad que provee a los seres humanos para generar vida donde se encuentra la productividad, hasta antes subestimada (en el mundo antiguo), de la labor.

Sin embargo, las contradicciones más graves —en su opinión— son las que están presentes en lo que ella llama esta “confusión” en Marx:

La actualidad de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca. Mientras fue una “necesidad eterna impuesta por la naturaleza” y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la Revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el “reino de la libertad” podrá suplantar al “reino de la necesidad”. Porque el reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la “necesidad y la externa utilidad” donde acaba el “gobierno de las necesidades físicas inmediatas” (Arendt, 1993: 116).

La contradicción que para Arendt es imperdonable en Marx consiste en que éste describe la labor como fuente generadora de vida humana y le otorga demasiadas atribuciones fundamentales en el desarrollo de la humanidad, además de que reconoce que cumple con la satisfacción de necesidades básicas que nunca se terminan sino con la vida misma, luego entonces, ¿cómo es posible que la utopía de Marx sea una sociedad sin labor? Antes de retomar esta cuestión, veamos lo que entiende Arendt por el concepto de trabajo.

Para Arendt el trabajo va más allá de las necesidades biológicas inmediatas. Es la actividad mediante la cual los hombres fabrican el mundo material que los rodea, distinto de la naturaleza y conformado por cosas tangibles y duraderas. La condición humana del trabajo es justamente la “mundanidad”. El trabajo se caracteriza también por la instrumentalidad de la actividad determinada por el producto. Esta instrumentalidad no está presente en la labor, pues la actividad no encuentra su fin en la elaboración de productos de breve duración, sino en el agotamiento del poder laboral. No obstante, los griegos —y seguramente Arendt también— no caracterizaban de una manera positiva esta instrumentalidad típica del trabajo, que devalúa el resto de las cosas en el mundo y que se expande hacia otros ámbitos de la vida. Adicionalmente, el trabajo no implica una necesidad de repetición como la labor, cuyo ritmo está señalado por el reloj biológico y las necesidades día con día. De acuerdo con la autora, la repetición en el trabajo es la necesidad que tiene el artesano de ganar dinero para subsistir, en cuyo caso, su trabajo se convierte en su labor, y éstas son causas externas a él.

Volvamos entonces a la discusión sobre las contradicciones en el concepto de trabajo en Marx. De acuerdo con Ágnes Heller (1994: 119) las categorías de trabajo y labor no constituyen dos entidades diferentes sino simplemente dos aspectos de una misma cosa. Es decir, el concepto de trabajo engloba ambas cosas definidas por Arendt, con la diferencia de que para Marx no son dos tipos de actividades distintas, sino dimensiones de una misma actividad, que distingue para fines determinados en algunos momentos y, en otros, no tiene ningún problema en emplearlos como sinónimos, pues no son contradictorios uno frente al otro:

...no es el análisis del proceso del trabajo lo que constituye una novedad en Marx, sino su análisis de las circunstancias concretas en que se desarrolla el proceso

de trabajo concreto, el modo en que éste se realiza como trabajo para la sociedad en su conjunto (*work*) y de qué significa al mismo tiempo para el particular, es decir, para el trabajador (*labour*) (Heller, 1994: 119).

Con esto, Heller quiere decir que en Marx el trabajo es al mismo tiempo una actividad genérico-social que trasciende la vida cotidiana individual y, por otro lado, la actividad que permite a los individuos el mantenimiento y la reproducción de sus vidas, por lo tanto, siempre están presentes de manera simultánea ambas cualidades. El término “labor” es en ocasiones empleado por Marx, para establecer un trabajo realizado en un tiempo mayor al socialmente necesario, es decir, esto indica que fue realizado en condiciones artesanales o casi de manera individual, lo cual no significa más que una distinción entre diversos grados y tipos de trabajo, pero que esencialmente son catalogados de la misma forma: como una actividad que posee varias dimensiones a la vez.

Por otro lado, en cuanto a la abolición de la labor en la utopía marxista, Ágnes Heller tiene también una respuesta alternativa. En un ensayo que escribió acerca de Habermas (Heller, 1984), Heller le critica a éste la caracterización del trabajo de una manera muy similar a la de Arendt: entendiéndolo como acción instrumental. De acuerdo con la autora húngara, eso significa reducir el concepto de trabajo de Marx a sólo una de sus muchas dimensiones. Frente a esta definición del trabajo como acción instrumental, Heller contrapone las propiedades del trabajo como acción finalista. Las características finalistas del trabajo están relacionadas con el dominio completo del proceso productivo por parte del artesano, es decir, lo que antiguamente era conocido como la unidad entre *nóiesis* y *poiésis* alcanzadas por un mismo individuo al crear un objeto. Esta forma de trabajo que resulta demasiado abstracta para las formas de producción en la época de Marx, le sirve como punto de referencia al autor para llevar a cabo la crítica de la distinción entre dos aspectos del mismo proceso de trabajo: el trabajo manual y el trabajo intelectual. Es decir, con la producción en serie y la existencia de normas técnicas de producción, el trabajador no participa más en una acción finalista, pues no trabaja teniendo en mente el proceso completo de producción, sino un segmento asociado con la parte que le corresponde realizar:

Esta distinción entre la racionalidad finalista y la racionalidad instrumental tiene muchas ventajas teóricas y prácticas en comparación con la concepción

habermasiana [y seguramente con la arendtiana también].⁴ En primer lugar, nos permite *utilizar una doble medida en la evaluación de las sociedades: la de la producción y la de los productores*. En segundo lugar, nos permite plantear una cuestión histórica: *la no socialización de nuestra naturaleza ¿es una característica inherente a la racionalidad instrumental o es meramente una consecuencia del desarrollo histórico en el curso del cual la racionalidad instrumental deja de ser racional-finalista desde el punto de vista de los productores?* En tercer lugar *nos permite plantear el problema relativo a la posible rehumanización del trabajo en una sociedad futura: ¿cómo puede ser posible la recuperación de la racionalidad finalista presuponiendo la continuidad del tipo del trabajo moderno, industrial?* (Heller, 1984: 306; el subrayado es mío).

Es posible que a partir de esta distinción entre acción finalista y acción instrumental, como dos aspectos de un mismo proceso, Marx se refiera a las características de uno de esos aspectos como las que necesariamente debían ser abolidas para que el trabajo pudiera seguir cumpliendo con aquellos papeles trascendentales de autoconstitución individual y liberación social, sin que esto suponga que Marx tenga en mente la posibilidad de la existencia de una sociedad sin labor y sin trabajo como lo interpreta Arendt. Por lo tanto, Heller afirma:

El “reino de la necesidad”, empero, no es definido como el reino de la racionalidad finalista. Aunque esta concepción definitivamente no es viable, vale la pena mencionar que el modelo incluye una distinción entre producción y trabajo; el reino de la libertad contrasta con el de la producción, pero no con el trabajo como actividad racional-finalista que puede realizarse también en el reino de la libertad (Heller, 1984: 306).

Cuando Heller se refiere a que la intención en la sociedad futura del sueño de Marx es eliminar la necesidad en términos de produc-

⁴ De acuerdo con Axel Honneth, “El tema básico de la teoría social de Habermas está enraizado en la misma experiencia contemporánea desde la que responde también la teoría de la acción de Hannah Arendt en *La condición humana*. La contraposición entre progreso tecnológico y emancipación social, típica de las sociedades de capitalismo tardío; el empobrecimiento de la comunicación en la vida social y su reemplazo por sistemas organizados de acción racional-propositiva —esos desarrollos tan centrales y tan peligrosos para la sociedad contemporánea— que Habermas concentra su reconstrucción del materialismo histórico sobre su interpretación. Esta perspectiva está sustentada en la distinción entre trabajo e interacción: más precisamente entre acción instrumental y comunicativa” (Honneth, 1990: 40; traducción libre del inglés).

ción, entiende por ésta la sujeción a las normas técnicas de producción, devolviendo al hombre lo que ha perdido cuando la racionalidad instrumental dejó de ser racional-finalista: “Cuanto menos racional-finalista sea el trabajo, menos apto será para la socialización de la naturaleza interna” (Heller, 1984: 307). Y finalmente, como una última caracterización de la racionalidad finalista contra la racionalidad instrumental de Habermas —quien tras definir el trabajo como acción instrumental deposita los procesos de socialización en la acción comunicativa, tanto como Arendt los remite a su concepto de acción política— Heller concluye estar de acuerdo con Habermas con respecto a que todo acto humano de habla es una demanda de comunicación racional, pero “añadiría también: todo trabajo humano es una demanda de creatividad racional-finalista. La realización de la libertad humana significa la socialización de nuestra naturaleza interna sin represión tanto en la comunicación como en la creación” (Heller, 1984: 307).

Axel Honneth considera además que el concepto de trabajo en Marx va más allá de la simple acción instrumental y coincide con lo que hemos descrito arriba de Ágnes Heller, acerca de que el concepto de trabajo en Marx contempla la autoconstitución del trabajador y la dimensión creativa que, efectivamente, se ha visto limitada crecientemente por la imposición de reglas de producción que pretenden optimizar los resultados del trabajo en cuestión de tiempo y precisión. Concretamente, hace referencia al trabajo de Harry Braverman, *Trabajo y capital monopolista* (1975) donde el autor se dedica a estudiar corrientes como el *fordismo* y el *taylorismo* que se encargaron desde principios del siglo XX de despojar gradualmente al trabajador del control sobre el proceso productivo. Sin embargo, Marx no fue el primero en atribuir al trabajo todos esos aspectos cualitativos que le están siendo arrebatados por la racionalización instrumental pues, de acuerdo con Anthony Giddens, ya Hegel interpretaba el trabajo y la interacción en términos de una teoría de la identidad: “el Geist era la condición absoluta de la naturaleza” (Giddens, 1997: 266).

Y de acuerdo con Honneth (1990), los primeros sociólogos alemanes dedicados a la sociología industrial⁵ tuvieron en mente la unidad del concepto marxista-hegeliano de trabajo, de tal forma que una de las preocupaciones que dirigía sus investigaciones empíricas era

⁵ Honneth menciona entre ellos a Adolf Levenstein y a Christian von Ferber.

la pérdida de la organicidad del trabajo por la creciente organización exterior. Sin embargo, algunos de ellos mantenían la esperanza en las capacidades emancipatorias del trabajo y lo mostraban en el nivel de reflexión alcanzada por sus escritos.

No obstante, posteriormente ocurre una tendencia gradual a lo que Honneth llama “neutralización” del concepto de trabajo. Es decir, la eliminación dentro de la comprensión de tal proceso de su *status* emancipatorio decimonónico. Dentro de los autores que representan principalmente estas tendencias, Honneth ubica a Max Scheller y a Hannah Arendt. El primero, recupera la concepción cristiana del trabajo en su connotación negativa (es decir, el trabajo como castigo por el pecado original), lo considera una actividad desgastante, molesta, que implica esfuerzo y cansancio y que de ninguna manera puede tener tantas atribuciones como le habían señalado Hegel y Marx. Por otro lado está la consideración arendtiana del trabajo como acción instrumental, que de acuerdo con Honneth la ubica entre aquellos filósofos que: “...categóricamente han removido cualquier significado potencialmente emancipatorio del acto del trabajo, han obtenido sólo conclusiones positivas del reducido nivel de humanidad encontrado en las formas industriales del trabajo” (Honneth, 1990: 34-35; traducción libre del inglés).

Por lo tanto, Honneth encuentra una tercera cualidad dentro del concepto de trabajo, el cual debía determinar también el nivel de acción en el que el conocimiento puede transformar a la dominación, haciendo posible la “expansión evolucionista de la libertad social” (Honneth, 1990: 16).

Concretamente, Marx establece que en el trabajo está contenida la *acción* en términos de la *praxis* Aristotélica y utiliza este concepto para fundar su teoría de la revolución:

En el nivel práctico-normativo, finalmente, Marx busca enlazar el trabajo social con la función de proceso de aprendizaje consciente en el que los sujetos que trabajan se percatan del hecho de que sus capacidades y necesidades van más allá de la estructura social dada. Aquí, las perspectivas emancipatorias realizadas en el proceso de producción social, se convierten en el fundamento de una teoría de la revolución social (Honneth, 1990: 16; traducción libre del inglés).

A pesar de que Marx no desarrolló un modelo argumental suficientemente convincente con respecto a la forma en que el proceso

de aprendizaje revolucionario podría llevar al capitalismo de regreso a la labor con características de la acción finalista mencionada por Heller, no podemos negar la existencia de este elemento en el concepto de trabajo en Marx, que Arendt finalmente no observó: con respecto al trabajo y la labor, Arendt los separó de su unidad en el concepto de Marx, pero con respecto a la acción, ni siquiera la consideró como un componente dentro del mismo concepto. Más allá de afirmar que los tres componentes de la condición humana de Arendt estaban incluidos ya en el concepto de trabajo de Marx, la pregunta que le planteamos a Arendt con esta argumentación es: *¿porqué el trabajo no puede ser también acción? —sin que esto implique que la acción sólo pueda ser trabajo.*

Por otro lado, de acuerdo con Marx, la labor cumple con la importante tarea, como lo mencionamos arriba, de generar potencial de vida, de asegurar la reproducción humana:

En primer lugar, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, se presenta ante el hombre como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una *species*, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como un medio de vida (Marx, 1966: 67).

A este respecto, Seyla Benhabib (1996), se hace la pregunta sobre ¿cuáles son las actividades hoy en día que constituyen la labor? Y como única respuesta tangible, de acuerdo con los requisitos que ésta debe cumplir, encuentra que son las labores domésticas las que se encargan de la preservación y reproducción de la vida. Estas actividades están ubicadas por Arendt, tal y como corresponde a la labor, en la esfera de lo privado. Sin embargo, la cita mencionada arriba contiene a la labor como un elemento constitutivo del mundo social en cuanto generadora de la vida de la especie. Benhabib nos dice lo siguiente:

Si insertamos el género como una categoría de análisis dentro de la discusión de Arendt, se derivan varias consecuencias: observamos que las labores domésticas, como han sido identificadas con el ámbito de competencia de las mujeres, incluyen no sólo el trabajo de la casa, sino también la crianza de los hijos. Esta última

actividad más bien cumple las funciones de “protección del mundo”, “preservación del mundo” y de “reparación del mundo” que Arendt normalmente asoció con el trabajo más que con necesidades cíclicas características de la labor (Benhabib, 1996: 135; traducción libre del inglés).

Benhabib señala que la distinción de Arendt entre trabajo y labor pierde de vista este tipo de aspectos que hacen imposible trasladarla, de una manera realista, a actividades concretas. Por lo tanto, tal vez no es un problema de Marx el atribuir características del trabajo a la labor, sino un problema de Arendt el querer disociar a toda costa tales aspectos, sin asumir del todo las consecuencias que de ella se derivan y que inevitablemente nos llevarán más adelante a la discusión de la separación de ámbitos que se desprende de esta conceptualización.

Haciendo una breve recapitulación de este apartado, apuntaremos entonces que 1) el concepto de trabajo en Marx parte de la unidad del concepto hegeliano de trabajo que contiene al trabajo, a la interacción y a la labor como actividades autoconstitutivas de la identidad y autoformadoras de los seres humanos, de tal manera que, analíticamente, se distinguen sus tres elementos para resaltar características o situaciones específicas, pero esencialmente forman parte de un todo. 2) Que, por lo tanto, no es que en Marx estén confundidos los tres conceptos sino que, lejos de ser actividades distintas, son tres elementos de un mismo proceso. 3) Que Arendt, al separarlos, ignora u omite el carácter emancipatorio que se le atribuye al trabajo desde la perspectiva marxista y que todas las cualidades autoformativas y creativas de dicha actividad quedan reducidas a la relación medios-fines de la acción instrumental; este uso dado por Arendt al concepto de trabajo más tarde sería retomado por autores como Habermas. 4) Que esta distinción realizada por Arendt será fundamental en el desarrollo central de este trabajo, debido a que, una vez que el trabajo es desprovisto de sus atributos originales y reducido a acción instrumental, será limitado a la esfera de lo privado y, por lo tanto, excluido de las relaciones que la autora en cuestión va a situar en la esfera de lo público.

LO POLÍTICO Y LO SOCIAL

El concepto de *esfera de lo público* como ámbito de realización y de competencia de *lo político*, es un elemento clave para comprender

tanto la teoría política de Hannah Arendt, como la distinción entre *lo político* y *lo social* que de ésta se desprende. En este apartado revisaremos la construcción de estas últimas categorías a partir de lo escrito por Arendt sobre las esferas pública y privada en *La condición humana*, para comparar más adelante cómo a lo largo de la obra de Arendt adquieren connotaciones distintas.

De acuerdo con Arendt, lo público y lo privado se han definido coloquialmente con respecto a aquello que mantenemos apartado de la vista de los otros y lo que hacemos frente a los demás. Asimismo, lo público puede entenderse también como lo que se comparte —por ser común— con los otros, y lo privado como lo que se mantiene dentro de lo más particular.

Mientras que el trabajo y la labor se desarrollan en el ámbito de la intimidad, de la esfera privada, junto con las relaciones familiares que están profundamente ligadas a los anteriores, la acción inaugura la *esfera de lo público*. Sin embargo, ambas esferas —pública y privada— cobran sentido y existencia a partir de las actividades que componen a la *vita activa*, es decir, no preexisten a ellas de manera independiente:

...la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desarrolladas en su seno. La esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis* (Arendt, 1993: 43).

De ahí que sea imprescindible la existencia de la esfera privada para la realización de lo público, como una demarcación de los asuntos de la casa frente a los de la ciudad, que permita a los hombres liberados de la necesidad participar en la discusión de los asuntos comunes. Es por lo tanto equivocado pensar que lo que ocurre en la esfera privada puede ser extrapolado hacia la pública: es decir, no podemos pensar que los asuntos públicos se rigen con la misma lógica con la que se rige a una familia.

Pero, definamos la *acción*, que en términos arendtianos es la fuente del quehacer político y, por lo tanto, de la realización de la libertad humana en el espacio público. A través de la acción y el discurso los hombres nacen, en otras palabras, se insertan en la comunidad con otros hombres, esto es motivado por una iniciativa propia de quien

comienza algo con su acción. El trabajo es motivado por la utilidad y la labor por la necesidad, sin embargo, la acción está motivada por una iniciativa que “ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano” (Arendt, 1993: 200).

Asu vez, el nacimiento como comienzo, la acción como iniciativa, proveen a los hombres de la posibilidad de hacer lo inesperado, lo nuevo, lo imprevisible. La acción es innovación que no está determinada de antemano, que posee la singularidad de lo irrepetible, de lo único. En esta falta inherente de predicción con respecto a la acción es donde —para la autora— radica la fragilidad de las instituciones y leyes humanas y, en general, de las cuestiones de la esfera pública porque son susceptibles frente al carácter ilimitado de la acción. Es por esta razón que si queremos dar cuenta de la acción, sólo nos es posible hacerlo cuando la acción ha concluido. Una vez realizada la acción, no podemos deshacer aquello que hemos consumado: la acción es irreversible. No obstante, los hombres no realizan la acción y el discurso en solitario. Se requiere necesariamente la presencia de otros para que la acción realice uno de sus elementos fundamentales: la socialidad. La esencia de la acción es la libertad humana. Por lo tanto, frente a la labor que ata a los hombres a la necesidad y frente al trabajo que ata al hombre al material que transforma, la acción es la única actividad donde el hombre es libre, y donde la esfera que se genera no depende más que de los mismos hombres.

Sin embargo, ¿cómo debemos entender la libertad? La libertad en su sentido negativo es definida por Arendt como no ser gobernado ni gobernar a nadie. En otro aspecto, como no depender de la necesidad, es decir, haber resuelto las necesidades materiales para poder ejercer la condición humana de la participación en los asuntos comunes. Por lo tanto, para Arendt, la libertad es libertad de participación y retoma el ideal griego de la *polis*, para ejemplificar la realización de la libertad humana: donde los ciudadanos son iguales entre sí por poseer los mismos derechos a expresar mediante el discurso y la acción su pensamiento, que los caracteriza e identifica frente a los otros. Sin embargo, en este ejemplo histórico existe un problema, y es la exclusión de los asuntos públicos de todos aquellos que no son ciudadanos es decir, el problema de la falta de reconocimiento a la pluralidad:

El proyecto de Hannah Arendt consiste en reconstruir los principios de la tradición republicana (aquella que considera que la participación ciudadana es el valor

fundamental de la práctica política) y demostrar que ésta es compatible con la pluralidad. En el pensamiento antiguo la defensa de la concepción republicana no enfrentaba este problema porque se partía del supuesto de la homogeneidad del pueblo. Los otros, los “idiotes”, eran los bárbaros, los esclavos, aquellos que no eran humanos en el sentido pleno de la palabra y que por eso se les excluía de la *polis*. En cambio, en la modernidad la presencia de la pluralidad en la esfera pública es ineludible. Sin embargo, la mayoría de los teóricos que asumen una postura republicana, o por lo menos algunos de sus aspectos, acuden a una instancia metafísica que les permita mantener el supuesto de una homogeneidad del pueblo (...) el reto que enfrenta Arendt es hallar una fundamentación de la concepción republicana sin acudir a estas entidades trascendentales (Serrano, 1996: 91).

La fundamentación de la que se habla en la cita es el gran acierto de Arendt, consiste en situar a la acción política en medio de un entramado de relaciones humanas que permiten que la realización de la acción política sea necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad. Es por ello que, desde otra perspectiva, para Arendt la acción es ilimitada y no revelada al actor, debido a que los seres humanos actuamos en medio de una gran red de relaciones sociales y, por lo tanto, cada acto influye en muchos otros a través de esas relaciones de manera distinta. Aquí es, en consecuencia, donde radica el carácter procesual de la acción.

Hemos dicho más arriba que el sentido de la política es la libertad humana, el hablar de sentido y no de fin, es considerar a la política como un fin en sí mismo. ¿Qué es aquello que se discute y concerta en la esfera de lo público? Arendt sólo nos da una idea general de lo que esto puede ser al referirse, en este caso, a los asuntos que los hombres tienen en común por tratar y resolver (creación de constituciones, organización política, reconocimiento de derechos, etcétera). En este sentido, no hay una prescripción de la forma que deben tomar dichos asuntos, pues las condiciones básicas para su discusión han sido específicas, de manera consecuente con su definición de las acciones humanas, pero también de la pluralidad y la diversidad, así como de la irrepetibilidad de la historia, Arendt llega a una conclusión muy similar a la que llegó el filósofo pragmatista norteamericano John Dewey, quien al hablarnos de *El público y sus problemas* (1958 [1927]) ya había definido lo público simplemente como aquella acción que en

sus consecuencias afecta a más personas de las que están involucradas en dicha interacción. Al definir la organización para los asuntos públicos estableció que:

...el Estado es la organización del público efectuado por medio de funcionarios para la protección de los intereses compartidos por sus miembros. Pero lo que puede ser el público, lo que son los funcionarios, cómo ellos cumplen adecuadamente sus funciones, son cosas que para descubrirlas tenemos que ir a la historia. (...) No existe una regla *a priori* que pueda ser formulada y por la cual, cuando se la sigue, será puesto en existencia un buen Estado. No hay un mismo público en dos épocas o lugares. Las condiciones hacen diferentes las consecuencias de la acción asociada y el conocimiento de ellas. (...) La formación de estados debe ser un proceso experimental (Dewey, 1958: 33).

No es una mera coincidencia la que trato de mostrar en esta comparación entre John Dewey y Hannah Arendt y sus respectivas concepciones de lo público. Hay un elemento en este contexto que me permitirá introducir el problema central que ocupa a este trabajo. El único testimonio escrito que nos asegura que, una vez establecida en los Estados Unidos, Arendt conoció el trabajo de Dewey, es una breve reseña que escribió en el periódico⁶ en 1946 sobre un libro del filósofo pragmático titulado *Problems of men*, donde lejos de reconocer coincidencias escribe en un tono muy crítico, esto es lo que comenta Joas sobre el mismo:

AArendt le tortura el hecho de que la crítica que Dewey hace de la sociedad no sea apropiada para la nueva experiencia del totalitarismo. No puede entender su polémica contra la sociedad del *laissez faire* y su patético esperanzamiento en el papel ilustrador de las ciencias sociales, puesto que “una ojeada al periódico de hoy o de ayer nos enseña invariablemente que el infierno sólo se puede instaurar convenientemente por medio de lo opuesto del *laissez-faire*, por medio de la planificación científica” (...) A pesar de la seriedad de esta crítica y de su actitud, aparentemente muy positiva, hacia los escritos de Dewey sobre la lógica de la ciencia, Arendt no hace ningún esfuerzo por apreciar la filosofía política de Dewey desde su transfondo originario de experiencia (Joas, 1998: 128).

No obstante, existen varias similitudes: ambos autores consideran que la política y la democracia en particular no dependen de

⁶ Arendt, Hannah, “The Ivory Tower of Common Sense of *Problems of Men*, by John Dewey”, *The Nation*, 19 de octubre, 1946.

una serie de procedimientos ni de funcionarios ni de fórmulas preconcebidas, sino de la interacción discursiva entre iguales. Por otro lado, ninguno de los dos concibe a la acción determinada por alguna clase de teoría sobre la “necesidad histórica”, ya sea para justificar o para atacar al liberalismo. En tercer lugar, ambos consideran que existe una unidad inseparable entre el actuar y el pensar. Finalmente, las dos concepciones tienen un profundo cariz democrático fundado en la capacidad de juicio de todos los seres humanos:⁷

Para Dewey, la democracia no era primordialmente un conjunto de instituciones, de procedimientos formales, y ni siquiera de garantías legales. Lo que Dewey recalca es la cultura y la práctica de la democracia en la vida de todos los días. La democracia es una fe reflexiva en la capacidad de juicio inteligente, de deliberación y de acción de todos los seres humanos, cuando se les proporcionan las condiciones adecuadas (Bernstein, 1991c: 298).

De acuerdo con Axel Honneth (1999) existen dos importantes teorías sobre la democracia, que son verdaderos intentos contra el liberalismo político: a una la llama “procedimentalismo” y consiste en la concepción de Habermas, quien considera que para reactivar el proceso de la formación democrática de la voluntad sólo es necesario un procedimiento justificado moralmente; a la segunda la ha nombrado “republicanismo” y en ella considera la construcción teórica de Hannah Arendt, la define orientada por el ideal clásico de la ciudadanía, donde el tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes es un objetivo esencial de la vida de sus miembros. Sin embargo, ninguno de estos dos modelos de democracia radical agota el espectro de alternativas en los intentos de renovación de los principios democráticos; como quienes se han limitado durante años a discutir las oposiciones entre uno y otro pudieran pensar:

Un presupuesto de mi tesis, según la cual la teoría de la democracia de Dewey contiene una tercera alternativa para la comprensión del liberalismo, debe consistir, según esto, en probar la inconveniencia de estas dos formas de acaparamiento: en ellas se discute (...) sólo una de las dos partes de la teoría de Dewey,

⁷ Para comprender la importancia del juicio en el pensamiento político de Arendt, puede consultarse *La vida del espíritu* (ver Arendt, 1984) o las referencias sobre el reporte escrito por Arendt respecto al caso Eichman en la biografía escrita por Young-Bruehl (1993).

cuya síntesis integra en una única concepción lo principal de su posición (...): a diferencia del republicanismo y del procedimentalismo democrático, Dewey se orienta en su empresa de establecer los principios de una amplia concepción de la democracia, no según el modelo de la deliberación comunicativa, sino según el modelo de la cooperación social (Honneth, 1999: 84-85).

Independientemente de la controversia que se puede suscitar a partir del enfoque de Honneth que considera a Arendt crítica del liberalismo, mientras que Joas la considera una defensora de tales principios frente a la amenaza del totalitarismo —controversia que se podría resolver si consideramos tanto la diferencia en las épocas y entre los trabajos recuperados por cada uno de los autores como la intención de sus afirmaciones, llegaríamos a la conclusión de que ambos pueden tener razón—, lo cierto es que en Arendt existe un problema que según Honneth está resuelto en la propuesta de Dewey: el problema de “lo social”.

El problema de lo social en Arendt surge cuando se traslada de la época antigua en Grecia, de donde elabora su modelo democrático, a la época moderna, donde las condiciones para la acción política han sido trastocadas de una manera inédita, no sólo por el totalitarismo, sino ya con anterioridad por la emergencia de lo social. Pero, ¿a qué se refiere Arendt con esta afirmación?

En lo que respecta a *La condición humana*, Arendt define lo social como un híbrido amorfo que surge entre la esfera privada y la pública, y que abarca principalmente problemas relacionados con las necesidades humanas más elementales de la supervivencia y el trabajo y que de alguna manera se han desplazado del espacio privado, pretendiendo ocupar una prioridad en el espacio público. La emergencia de lo social y su irrupción en el espacio público ha provocado una difuminación de la línea distintiva entre lo público y lo privado, que ha generado graves consecuencias para la vida política en las épocas moderna y contemporánea. Siguiendo su argumentación, la distinción entre dichas esferas es importante debido a dos razones: 1) porque para que exista un adecuado reconocimiento de la libertad debe tenerse un referente y ese referente es la necesidad. Es decir, para la existencia de la esfera pública es imprescindible su separación de la esfera privada que se rige por la lógica de la necesidad y por intereses diferentes al de la libertad humana. 2) La esfera privada es el refugio

de la intimidad, es el lugar donde deben resguardarse los aspectos de la vida que se ocultan de la vida de los otros y, por lo tanto, lo que no se tiene en común con los demás.

Lo social emergió usurpando el lugar de lo político en una revolución por primera vez durante la Revolución Francesa. De acuerdo con Arendt, las revoluciones nunca han resuelto la cuestión social de la miseria y, en cambio, cuando se han valido de este tipo de reivindicaciones, el resultado más frecuente ha sido la aparición del terror y el consecuente fracaso de dichos movimientos. Por otro lado, el totalitarismo es resultado, en parte, del desdibujamiento de los límites entre las esferas pública y privada.

Sin embargo, la actividad industrial comenzó por despojar de su privacidad al trabajo, restringiendo al máximo lo que se sigue considerando privado:

En el comienzo de la Edad Moderna, cuando el trabajo “libre” había perdido su lugar oculto en lo privado de la familia, los trabajadores estaban apartados y segregados de la comunidad como si fueran delincuentes tras altas paredes y bajo constante supervisión. 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 (Arendt, 1993: 78)

En la actualidad, lo social se ha convertido en un espacio doméstico gigantesco, comprendiendo naciones completas y dejando a cargo de los estados su administración, como si se tratara de una gran familia, lo cual ha derivado en una reducción enorme del espacio público y, concomitantemente, de la libertad.

Muchos otros autores se han ocupado del estudio de la cuestión social. No obstante, quisiera ofrecer la perspectiva de un clásico de la teoría sociológica frente a este tema, que nos aporta un rico contraste con el de Arendt, no sólo por tener una opinión opuesta a la de ella, sino por el enfoque desde el cual pretende estudiar dicho problema. Ferdinand Tönnies, en una obra de 1927 afirma:

Entendemos por “cuestión social” el complejo de problemas que derivan de la cooperación y convivencia de clases, estratos y estamentos sociales distintos, que forman una misma sociedad, pero están separadas por hábitos de vida y por su

ideología y visión del mundo. (...) se nos ofrecen, en la cuestión social, tres aspectos principales, que están en íntima relación e interdependencia, que se condicionan mutuamente, y obran unos sobre otros, ya como freno, ya como estímulo.

Fundamentalmente es la vida social misma en su aspecto más inmediato: el económico. La segunda faceta es la vida política, y la tercera, y más refleja, la vida espiritual (Tönnies, 1927: 9).

Para el sociólogo alemán, la *cuestión social* se remonta a la Antigüedad y nos habla de los conflictos que existieron en Grecia y en Roma por la posesión y explotación de la tierra —y no se limita únicamente a la época moderna como señala Arendt—. Adicionalmente, a diferencia de lo que Arendt considera, para este autor existe una relación más lógica entre la cuestión social y las revoluciones:

Desde los últimos siglos de la Edad Media hasta muy entrado el siglo XIX, en parte hasta nuestros días, la población aldeana es presa del descontento, amenaza constantemente, tiene tendencias revolucionarias que de vez en cuando se manifiestan violentas y que, con sus periódicas represiones y exaltaciones, son causa de preocupación perenne para los políticos, así como de tentativas intermitentes para curar el daño por medio de la legislación. *De aquí que en este punto sea imposible separar el estudio de la vida social del estudio de la vida política* (Tönnies, 1927: 11; cursivas de la autora).

Lo anterior, nos lleva a preguntarnos: ¿Son válidos los argumentos de Arendt para sostener la separación de los problemas sociales de las cuestiones políticas? ¿Podemos reducir los problemas sociales simplemente a su dimensión económica? Si los problemas sociales no se tratan en el espacio público, ¿dónde y cómo deben resolverse? Y, finalmente, si lo social queda excluido del debate público, ¿a qué se dedicarán las discusiones en esa esfera?

IMPLICACIONES DE LA EXCLUSIÓN DE LA CUESTIÓN SOCIAL DE LA DISCUSIÓN POLÍTICA

Arendt afirma que el ejercicio de la política no tiene un fin preestablecido, que la acción no es un medio sino un fin en sí misma. Lo que es materia de discusión política queda a cargo de los hombres que la practican. Sin embargo, nos advierte que traer problemas de los

ámbitos económico y social a la discusión pública mina el ejercicio democrático, anteponiendo la necesidad a la libertad. La intención de este apartado es señalar las grandes omisiones en el pensamiento de Hannah Arendt con respecto a una amplia gama de problemas que quedan ubicados y confundidos bajo una misma etiqueta.

De acuerdo con Seyla Benhabib (1996: 139-140) y con lo que se ha expuesto hasta ahora, la distinción entre lo político y lo social en Arendt cobra distintos significados en relación con los ámbitos y los niveles a los que se refiere en cada ocasión. Esto, obviamente no sólo ocurre en *La condición humana*, sino también en otros trabajos donde utiliza las mismas categorías. En una primera recapitulación, podemos agrupar los significados de lo político y lo social en tres líneas principales: 1) con respecto a dos dominios distintos, lo social sería, por ejemplo, lo que se refiere a cuestiones de redistribución económica, mientras que lo político quedaría comprendido en este nivel por un debate constitucional acerca de la primera enmienda. 2) Por otro lado, lo social y lo político encierran actitudes distintas: lo social implica una preocupación por la supervivencia, por la obtención y acumulación de objetos materiales de consumo, así como regirse por la lógica instrumental de ver a los demás como medios para alcanzar los fines propios. 3) Finalmente, lo social y lo político tienen una distinción institucional: lo social comprende a la economía y a la sociedad civil, mientras que lo político comprende la esfera pública, el Estado y sus instituciones.

De tal forma que dentro de la cuestión social quedan incluidos: a) los movimientos laborales y los problemas de redistribución económica a los que se refiere Arendt en *La condición humana* y en *Sobre la revolución*; b) los problemas de discriminación racial y la lucha por los derechos civiles tratados en "Reflections on Little Rock" y otros artículos periodísticos; c) finalmente, las cuestiones relacionadas con los movimientos feminista y gay, sobre los que Arendt difícilmente escribió trabajos específicos, pero que indudablemente pertenecen al ámbito de la intimidad y de los asuntos de la casa y cuyo tratamiento no pertenece a la esfera pública.

En su libro sobre la sociedad civil Cohen y Arato (1992: 198-199) consideran que la falta de mediación entre lo público y lo privado en el trabajo de Arendt tiene serias repercusiones con respecto a que el ejercicio de los derechos de asamblea y de asociación pueda tomarse político, sobre todo en el caso de los movimientos sociales. Basándonos

en la conceptualización de Arendt, los movimientos sociales caerían simplemente en su interpretación del advenimiento de las sociedades de masas y movilizaciones con demandas parciales, que no tienen un espíritu revolucionario en sí. Esta visión, de acuerdo con los autores, coincide con la perspectiva de algunos paradigmas posteriores a la Segunda Guerra Mundial que estudiaron los movimientos sociales bajo las categorías del comportamiento colectivo y las sociedades de masas:

Si los movimientos hoy, debido al inevitable terreno social de su emergencia y existencia, no pueden reinventar o extender la esfera pública, y si la acción colectiva orientada por los derechos es un tipo de amor por la libertad pública, entonces no está del todo claro que en nuestra época los experimentos del movimiento de la clase obrera por la creación de instituciones políticas pueda tener algún tipo de continuación. Si Arendt está en lo correcto con respecto a los movimientos sociales como tales, entonces, su sueño del renacimiento del republicanismo debería ser declarado finalmente muerto (Cohen y Arato, 1992: 200).

Otro argumento muy interesante es el que desarrolla Claude Leffort (1991a: 66), cuando le advierte a Arendt acerca de su distinción, ya que gracias a los innumerables conflictos de orden social y militar muchas sociedades altamente diferenciadas y jerarquizadas terminaron por admitir a los campesinos, tenderos y artesanos en las asambleas donde se decidían los asuntos públicos. Por otro lado, inconforme con la definición de igualdad política y desigualdad social, derivada de tal distinción, Leffort nos hace notar:

Sería conveniente preguntar también cómo, bajo la etiqueta de la igualdad política, se tomaban efectivamente las decisiones, y por qué medio ciertos hombres lograban ejercer una autoridad duradera sobre tal o cual pueblo. Última pregunta que nunca plantea Arendt, al estar convencida por una parte de que la persuasión se ejerce exclusivamente a través de la palabra y, por la otra, lo que resulta igualmente ingenuo, que el intercambio de palabras es igualitario, que puede no ser el vehículo de una desigualdad de poderes (Leffort, 1991a: 67).

Una crítica más que agregar de Richard Bernstein en este sentido de la igualdad se refiere a ¿cómo puede pensar Arendt en una condición de igualdad para la participación política en medio de sociedades en las que existen desigualdades económicas tan dispares?

Por otro lado Enrique Serrano afirma que Arendt olvida que la *condición humana* nos confirma que el hombre es un animal político, pero que no nos puede tratar de señalar qué es y debe ser la política en todos los contextos sociales, por lo tanto, la limitación de lo social está fuera de lugar (Serrano, 1996: 152).

Por último, otra perspectiva que destaca la posibilidad y la necesidad de dirimir los conflictos sociales justamente en el espacio político, y que señala la estrecha concepción de lo político que prevalece en nuestras sociedades actuales como uno de los males que agravan la problemática social, es la del sociólogo francés Pierre Bourdieu quien, después de realizar una impresionante investigación empírica acerca de los problemas sociales del mundo actual en *La miseria del mundo*, concluye:

...y sin embargo están presentes todos los signos de todos los malestares que, por no encontrar su expresión legítima en el mundo político, se reconocen a veces en los delirios de la xenofobia y el racismo. Malestares inexpresados y con frecuencia inexpresables, que las organizaciones políticas, que para pensarlos sólo disponen de la categoría anticuada de "lo social", no pueden percibir ni, con mayor razón, asumir. No podrían hacerlo sino con la condición de ampliar la visión mezquina de "lo político" que heredaron del pasado e inscribir en ella no sólo todas las reivindicaciones insospechadas que los movimientos ecológicos, antirracistas o feministas (entre otros) llevaron a la plaza pública, sino también todas las expectativas y esperanzas difusas que, por afectar a menudo la idea que la gente se hace de su identidad y su dignidad, parecen competir al orden de lo privado y, por lo tanto, estar legítimamente excluidas de los debates políticos (Bourdieu, 1999: 557).

Más que preguntarnos por lo que promueve la emergencia de lo social, debemos ser capaces de reconocer dónde se manifiesta lo político. La historia nos habla de revoluciones surgidas por el sentimiento de injusticia y no por la búsqueda de la igualdad política. Son estos conflictos los que nos señalan lo que es político, a partir de su propia emergencia, sin nombres ni etiquetas que los anuncien. Los procesos sociales no obedecen a teorías ni satisfacen los requisitos que la filosofía política les impone desde su perspectiva normativa.

Tal vez sea necesario mantenernos atentos y abiertos a fenómenos como los movimientos sociales, y no exigirles tal o cual contenido en sus demandas y problemas, sino más bien observar hasta qué punto

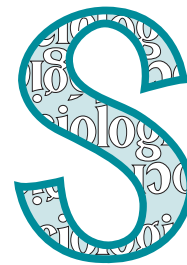
son creadores de espacio público. ¿Solamente el Congreso puede considerarse como resabio de lo que alguna vez fue el espacio público? Hoy en día debemos ampliar nuestra concepción de “lo político” no sólo como una forma de analizar a la sociedad, sino sobre todo de abrir cauces para el planteamiento de muchos problemas que permanecen sin resolver, y considerar que no sólo el consenso, sino eventualmente el conflicto, nos señalan la presencia de algo que bajo el nombre de “político” asume muchas connotaciones, pero existe independientemente de lo ideal.

CONCLUSIONES

- 1) La conceptualización de la distinción entre lo político y lo social en Arendt parte de su oposición al concepto marxista de trabajo. Sin embargo, ni la labor ni la acción están siempre confinadas en los espacios a los que son restringidos por Arendt, ni tampoco cumplen una finalidad única y distinguible de las demás acciones. La dimensión creativa, por ejemplo, queda restringida a la acción política, mientras que el trabajo y la labor poseen también esa cualidad humana.
- 2) Arendt tuvo un gran acierto al contemplar las relaciones entre los hombres como una gran red de interacciones, donde una inmensa cantidad de variables participan simultáneamente, sin embargo la autora no pudo trasladar esa interacción al ámbito al que verdaderamente pertenece: la sociedad. Restringió la socialidad y las interacciones al terreno de lo político, siendo el terreno de lo político ya de por sí estrecho y limitado. Debemos, pues, contemplar que lo impredecible puede irrumpir en el ámbito público, pero, al mismo tiempo, está anticipado lo que nunca debe ser considerado dentro del mismo como legítimamente político.
- 3) El pensamiento político de Hannah Arendt es brillante en muchos sentidos. Su concepto de la acción política es sumamente revolucionario y radical, con un enfoque que observa de una manera optimista los cambios y la acción colectiva, pues los identifica con un nuevo comienzo, con los nacimientos. Su definición de la política como búsqueda de la libertad humana y la imprevisibilidad de los actos humanos crea un modelo teórico

abierto a la emergencia y a la contingencia, mismo que nos permitiría estudiar cualquier fenómeno político si no estuviera limitado por la exclusión de lo social.

- 4) Es por ello que desde esta perspectiva, teorías como la de John Dewey —quien toma en cuenta todos estos aspectos y no hace prescripciones para la realidad social y política— parecen ser más abiertas para comprender los fenómenos que irrumpen, sin negarles el derecho de existir por el hecho de no adaptarse a un ideal.
- 5) Finalmente, proponemos, al igual que Bourdieu, Bernstein, Leffort, Serrano y otros, contemplar lo político, no como ámbito exclusivo de ciertos temas (como lo relativo a las instituciones estatales, por ejemplo), sino como una clase de problemática latente en todos los ámbitos de la sociedad, independientemente de su carácter económico, social, familiar, etcétera. Ya que la justificación de lo que se considera político desde teorías como la arendtiana niega las condiciones sociales de injusticia (como la falta de redistribución y de reconocimiento, los conflictos raciales y de género, etcétera) así como su posibilidad de ser discutidas en el espacio público.



BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah

- 1970 *Sobre la violencia*, traducción de Miguel González, Joaquín Mortiz, México, 95 pp. [1969].
- 1984 *La vida del espíritu*, traducción de Ricardo Montero Romero y Fernando Vallespín Oña, Centro de Estudios Internacionales, Madrid, 541 pp. [1971].
- 1988 *Sobre la revolución*, Alianza editorial, Madrid, 297 pp. [1963].
- 1992 *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 236 pp. [1955].
- 1993 *La condición humana*, introducción de Manuel Cruz y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 366 pp. [1958].
- 1994a *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, núm. 2, traducción de Guillermo Solana, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 382 pp. [1951].
- 1994b *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, núm. 2, traducción de Guillermo Solana, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 367 pp. [1951].
- 1994c "Some Questions of Moral Philosophy", en *Social Research*, Sixtieth Anniversary, vol. 61, núm 4, invierno, pp. 739-795.
- 1994d "Comprensión y política", en Claudia Hilb, comp., *El resplandor de lo público: en torno a Hannah Arendt*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, pp. 32-52.
- 1995 *De la historia a la acción*, introducción de Manuel Cruz y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 171 pp..
- 1996 *Entre el pasado y el futuro*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 315 pp. [1954].
- 1997 *¿Qué es la política?*, introducción de Manuel Cruz y Fina Birulés, Paidós, Barcelona.

Aristóteles

- 1988 *La política*, Gredos, Madrid.

Benhabib, Seyla

- 1993 "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en *Revista internacional de filosofía política*, núm. 2, noviembre, Madrid, pp. 21-35.
- 1996 *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks, California, 247 pp.

Bernstein, Richard J.

- 1991a "Introducción", en *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, Siglo XXI, México, pp. 13-34.
- 1991b "¿Qué es juzgar?" en *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, Siglo XXI, México, pp. 253-272.
- 1991c "Repensamiento de lo social y lo político", en *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, Siglo XXI, México, pp. 272-298.

- Bourdieu, Pierre
1999 *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 564 pp.
- Cohen, J. y A. Arato
1992 "The Normative Critique: Hannah Arendt", en *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, pp. 177-200.
- Corral, Carmen
1994 "La natalidad: la persistente derrota de la muerte", en Manuel Cruz y Fina Birulés, comps., *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. 199-228.
- Courtine-Denamy, Sylvie
1995 "Qu'est-ce que la politique?", en *Magazine Littéraire*, núm. 337, noviembre, pp. 38-40.
- Cruz, Manuel y Fina Birulés, comps.
1994 *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 251 pp.
- Dewey, John
1958 *El público y sus problemas*, Editorial Ágora, Buenos Aires.
- Esposito, Roberto
1996 *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 133 pp.
- Farfán H., Rafael
1999 "De la razón y el intelecto (entendimiento) en Hannah Arendt", en *Sociológica*, núm. 39, pp. 151-160.
- Flores D'Arcais, Paolo
1995 *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Tecnos, Madrid, 146 pp.
- Giddens, Anthony
1997 "Trabajo e interacción en Habermas", en *Política, sociología y teoría social*, Paidós, Barcelona, pp. 265-278.
- Habermas, Jürgen
1986 "Hannah Arendt", en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, pp. 200-222 (Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo).
- Heller, Ágnes
1984 *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 333 pp.
1994 *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 418 pp. [1977].
- Honneth, Axel
1990 "Work and Instrumental Action", en *The fragmented world of social*, State of University of New York Press, Nueva York, pp. 15-50.
1999 "La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente", en *Estudios políticos*, núm. 15, julio-diciembre, pp. 81-106.

Joas, Hans

1996 *The Creativity of Action*, Chicago Press, Chicago, 336 pp.

1998 *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, cis, Madrid, 310 pp.

Leffort, Claude

1991a "Hannah Arendt y lo político", en *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 57-68

1991b "¿Muerte de la inmortalidad?", en *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 279-307.

Marx, Karl

1966 "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", en *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, pp. 25-125.

1974 *Cuadernos de París. [Notas de lectura de 1844]*, traducción de Bolívar Echeverría, Era, México, 192 pp.

Pons, Alain

1994 "Les manuscrits de 1844", en *Magazine littéraire*, núm. 324, septiembre, pp. 34-36.

Rivero, Martha

1986 "La acción política: una nota sobre Hannah Arendt", en *Sociológica*, núm. 2, pp. 109-121.

1996 "El sentido común en la obra de Hannah Arendt", en *Sociológica*, núm. 31, mayo-agosto, pp. 97-116.

Serrano Gómez, Enrique

1996 *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Grupo Editorial Interlínea, México, 174 pp.

Tönnies, Ferdinand

1927 *Desarrollo de la cuestión social*, Editorial Labor, Barcelona, 184 pp.

Young Bruehl, Elisabeth

1993 *Hannah Arendt, Biografía*, Edicions Alfons El Magnánim, Valencia, 651 pp.