

Di Pego, Anabella

Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt: Reconsideraciones sobre una relación problemática

Intersticios

2005, vol. 10, nro. 22-23, p. 39-69

Di Pego, A. (2005). Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt: Reconsideraciones sobre una relación problemática. Intersticios, 10 (22-23), 39-69. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8428/pr.8428.pdf

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt.

Reconsideraciones sobre una relación problemática.

Anabella Di Pego

Publicado en *Intersticios*. Revista semestral de la Escuela de Filosofía, del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

Año 10, núms. 22-23, 2005, pp. 39-69.

Número especial: “Homenaje a Hannah Arendt a treinta años de su muerte”.

ISSN: 1405-4752

Resumen

Suele concebirse que Hannah Arendt es una crítica radical de lo social, en la medida en que considera que el avance de lo social en la época moderna ha conducido a una paulatina atrofia del espacio público. Sin embargo, cuando abordamos el análisis de lo social a lo largo de su obra nos topamos con enormes dificultades que derivan fundamentalmente del carácter polisémico de esta noción. Proponemos, entonces, distinguir al menos dos acepciones diferentes de lo social en Arendt, una que denominaremos “conformista” y otra que denominaremos “asociativa”. A partir de esto, realizamos una relectura del desarrollo de lo social en la obra de Arendt, en la que es posible concebir lo social como un ámbito con potencialidades de constituir espacios públicos genuinos. El trabajo polemiza con la interpretación de Seyla Benhabib, matizando los alcances de su crítica feminista, y pretende aportar una nueva luz para pensar la relación entre lo social, lo público y lo político en la obra de Arendt.

Palabras Claves: ámbito privado – espacio público – ámbito político- ámbito social – acción

Abstract

Hannah Arendt is believed to represent a radical criticism of the social, in the sense that she considers that the advance of the social in modern age has led to a gradual atrophy of the public sphere. However, when we approach to the analysis of the social throughout her work, we are faced with enormous difficulties that come from essentially the polysemic character of this notion. We, therefore, propose to distinguish at least two different meanings of the social in Arendt, one that we will call “conformist” and another one that

we will call “associative”. From then onwards, we did a rereading of the development of the social in Arendt’s work, where it is possible to conceive the social as a realm with potentialities to construct genuine public spheres. This work engages in controversy with the interpretation of Seyla Benhabib, shading the ranges of her feminist criticism, and tries to contribute with a new light to think about the relationship between the social, the public and the political in Arendt’s work.

Key words: private realm – public sphere – politic realm – social realm – action

Palabras preliminares

En *La condición humana*¹, Hannah Arendt desarrolla la tesis de que en la época moderna se ha producido un paulatino retroceso del espacio público como consecuencia, fundamentalmente, del surgimiento de lo social. A partir de esto, algunos pensadores concluyen que “Arendt está convencida de que los movimientos sociales aceleran y completan la destrucción de lo público y de lo privado por parte del campo social”². En este trabajo, que se desarrolla en tres secciones, pretendemos mostrar algunas de las limitaciones de esta interpretación del pensamiento de Arendt, según la cual, lo social y lo público son concebidos como ámbitos irreconciliables cuya interacción supone indefectiblemente el deterioro y la disolución de lo público. Para ello, en la primera sección, comenzamos delimitando la noción de Arendt de lo público en contraposición con lo privado. En este contexto, examinamos algunas de las objeciones de Seyla Benhabib a la concepción arendtiana de lo público y lo privado, y analizamos críticamente la interpretación de esta autora según la cual existen dos modelos de espacio público en la obra de Arendt. En lugar de distinguir entre dos modelos de espacio público, proponemos retomar la distinción, desarrollada por la propia Arendt, entre espacio público y espacio político.

En la segunda sección, reconstruimos el análisis que Arendt desarrolla en *La condición humana* respecto del impacto del surgimiento de lo social sobre lo público y lo privado. Al respecto también analizamos su texto *Sobre la revolución*, para mostrar que lo social es un concepto ambivalente que refiere tanto a un conjunto de problemas vinculados con la satisfacción de las necesidades, que constituyen “la cuestión social”, como a un ámbito de interacción que se caracteriza por los procedimientos que prevalecen en su

1 Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2001.

2 Cohen, Jean L. y Arato, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, trad. de R. Reyes Mazzoni, México, FCE, 2000, p. 235.

interior. Procuramos, entonces, restringir el uso del término de lo social para referirnos a este segundo sentido y lo diferenciamos de la llamada “cuestión social”. En la tercera sección, mostramos que entendiendo lo social como un ámbito de interacción pueden encontrarse a su vez dos acepciones diferentes del término en la obra de Arendt. Una de las acepciones de lo social, que denominamos conformista, se encuentra en *La condición humana* y en otros textos teóricos; mientras que en sus escritos sobre actualidad política³ se puede rastrear otra acepción de lo social que denominamos asociativa. A partir de esta distinción, procuramos mostrar que el ámbito social en su acepción asociativa, no sólo no atenta contra la integridad del espacio público, sino que se presenta como una instancia de fortalecimiento del espacio público. Lo social asociativo, entonces, constituye en sí mismo una arena potencial para la constitución de espacios públicos. De este modo, esperamos a partir de estas reconsideraciones sobre lo social, aportar una nueva luz para repensar la relación entre lo social, lo público y lo político en la obra de Arendt.

1. La distinción entre lo privado, lo público y lo político

En el segundo capítulo de *La condición humana*, Arendt reconstruye las nociones de lo privado y lo político siguiendo la oposición griega entre lo doméstico –*oikos*– y la *polis*. El ámbito doméstico se encuentra sujeto a la satisfacción de las necesidades de la vida e implica, consecuentemente, un proceso cíclico en constante repetición. El varón procura la reproducción individual de los miembros de la familia, haciéndose cargo de proporcionar la alimentación; y la mujer procura la reproducción de la especie, asumiendo las tareas de dar a luz y de cuidar a los niños. Como puede apreciarse todas las actividades en el ámbito doméstico están regidas y determinadas por la necesidad, y no queda lugar en ellas para la libertad en la medida que ésta supone la interacción entre iguales que se han liberado del yugo de la necesidad. En el ámbito doméstico, entonces, no es posible la libertad porque sus miembros están sometidos a la necesidad y porque en su interior prevalecen relaciones asimétricas de mando y obediencia. Por esto, el concepto de gobierno es apropiado para abordar las relaciones asimétricas de la esfera privada y resulta más bien ajeno al ámbito político donde prevalece la igualdad.

“El concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y de poder en el sentido que hoy lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública. La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro más estricto de la desigualdad. Ser libre

³ Arendt, Hannah, *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002. Véanse los artículos “Little Rock” y “Desobediencia civil”.

significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales⁴.

La satisfacción de las necesidades propia del ámbito doméstico constituye un requisito insoslayable a cumplir para poder participar en el ámbito político. Más aún, en pos del cumplimiento de este requisito parece “que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera [la doméstica] porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos- y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo”⁵. En cambio, en la *polis* todos los asuntos se resuelven a través del diálogo y la persuasión entre iguales; sólo fuera de los límites de la *polis*, donde no hay iguales, aparece la violencia, ya sea tanto al interior del ámbito doméstico como en las relaciones con los denominados bárbaros.

Para completar los rasgos que entre los griegos oponían lo doméstico a la *polis*, es necesario hacer referencia a lo que Arendt denomina el carácter privativo de lo privado. Lo que hacen quienes viven reclusos en el ámbito doméstico permanece en la oscuridad de las cuatro paredes del hogar, sólo el ámbito público tiene la capacidad de hacer visibles y perdurables las acciones de los hombres. Pero todavía más, el que vive una vida privada era considerado “*aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos”⁶. En cierto sentido, a la vida doméstica le falta aquello que constituye el rasgo que distingue a los seres humanos de los animales, la capacidad de ser libres, es decir, de hacer lo inesperado a través del diálogo y la acción. Este carácter privativo de lo doméstico hace que la visión de los griegos respecto de este ámbito sea completamente negativa, y que en consecuencia no conciban que el ámbito privado también posee un carácter no privativo, que consiste en ofrecer un lugar propio en el mundo en el que podemos sentirnos a resguardo de la publicidad del mundo común. Fueron los romanos quienes advirtieron este carácter no privativo de lo privado, y por ello, a diferencia de los griegos, procuraron resguardarlo de la implacable luz de lo público⁷.

4 Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 44-45.

5 *Ibid.*, p. 43-44.

6 *Ibid.*, p. 41.

7 “El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la

Por otra parte, en el ámbito de la *polis*, los hombres despliegan su capacidad de acción y de diálogo, en un marco que los concibe como iguales y que reviste de honor e inmortalidad a sus acciones y palabras. Antes de la existencia de la *polis*, las acciones y las gestas memorables de los hombres sólo podían ser immortalizadas a través de las narraciones de los poetas, pero con su advenimiento se ha instituido un ámbito público en el que las acciones y las palabras aparecen ante todos los ciudadanos y configuran una trama de las relaciones humanas que perdura conformando un mundo común que trasciende y reúne a las distintas generaciones. En el ámbito político, los hombres manifiestan su espontaneidad, hacen cosas inesperadas, introducen novedad, en definitiva, son libres.

“Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *pólis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana”⁸.

Antes de la institución de la *polis*, las grandes gestas beligerantes constituían la instancia donde los hombres podían manifestar su valentía y realizar actos heroicos que serían immortalizados por los poetas. Con la aparición de un ámbito político perdurable los hombres encuentran un nuevo espacio donde alcanzar la gloria, el honor y la inmortalidad. Las instituciones de la *polis* dotan de estabilidad a las acciones y a las palabras de los hombres, que son un mero producto de la interacción entre iguales, al tiempo que las revisten de una luminosidad y un esplendor nunca antes vistos. Sin embargo, para que haya acciones y palabras reveladoras es necesario que los hombres sean concebidos como iguales. Por eso, la noción de gobierno, que supone una desigualdad entre quienes mandan y quienes obedecen, es ajena a la *polis* en donde sería más apropiado hablar de *isonomía* entendida como la igualdad entre los ciudadanos para participar activamente en los asuntos públicos de la asamblea.

“*Isonomía* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la *polis* preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomía* es por lo tanto libertad de palabra y como tal lo mismo que *isegoría*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isología*”⁹.

coexistencia”. Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 68.

⁸ Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 167.

⁹ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997, p. 70.

A modo de recapitulación, entonces, podemos agrupar los rasgos que contraponen el ámbito doméstico al ámbito político en los siguientes pares de conceptos: necesidad/libertad, violencia/diálogo, asimetría/igualdad, gobierno/*isonomía*. Hasta ahora hemos presentado la oposición entre el ámbito doméstico y el político, y hemos destacado que este último tiene un carácter público. De modo que, siguiendo los lineamientos de *La condición humana*, nos hemos referido indistintamente al ámbito público y al político. Sin embargo, en el libro de introducción a la política que Arendt comenzó a escribir y que póstumamente se publicó bajo el nombre de *¿Qué es la política?*, la autora traza una clara distinción entre lo público y lo político:

“Si bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad [...] Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los trasmite a la posteridad en la sucesión de generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse”¹⁰.

Siguiendo las palabras de Arendt podemos apreciar que no todo espacio público es inmediatamente un espacio político. Es decir, el espacio público es más amplio que el espacio político, por lo cual este último comparte todas las características del espacio público pero con alguna especificidad que al mismo tiempo lo distingue de éste. Analicemos entonces las características del espacio público y la peculiaridad del espacio político. El espacio público es el mundo común, no identificable con la naturaleza, que está constituido por los diversos objetos que fabrica el hombre y por la trama de relaciones humanas. El espacio público es este mundo común que mantiene unidos y, al mismo tiempo, separados a los hombres, y en donde cada uno ocupa una posición diferente al de al lado; por ello la diversidad de perspectivas o pluralidad es irreductible y constitutiva del espacio público.

“El término ‘público’ significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el

10 *Ibid.*, p. 74.

hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en el medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo”¹¹.

Este mundo común preexiste al nacimiento de un individuo y continúa existiendo cuando éste perece. Gracias a esta permanencia que trasciende la vida de los individuos el ámbito de los asuntos humanos goza de cierta estabilidad. “Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca al público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quisieran salvar de la natural ruina del tiempo”¹². El espacio público, entonces, es un mundo común que reúne y separa a los hombres, y que se caracteriza por la publicidad más amplia posible, es decir por el hecho de que puede ser visto y oído por todos.

Por su parte, volviendo a la cita del libro de Arendt *¿Qué es la política?*, podemos observar que el espacio político requiere además de un mundo común y de un carácter público, del establecimiento de una *polis*, es decir de leyes y constituciones que establezcan ciertos límites y condiciones de posibilidad más estables a las acciones y a las palabras de los hombres. Incluso en algunos párrafos de *La condición humana*, Arendt parece esbozar esta distinción entre espacio público y espacio político:

“La ley de la ciudad-estado [...] literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político. Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar”¹³.

Puede apreciarse, entonces, que el espacio político requiere del establecimiento de leyes, que posibiliten la interacción entre iguales en el espacio público, y que al mismo tiempo lo doten de cierta perdurabilidad porque sin un marco legal o institucional el espacio público se encuentra en un estado precario y en constante peligro de desaparecer. En este sentido, la función de las leyes “no tenía que consistir solamente en proteger los derechos, sino también en actuar como muros de contención para proteger la estabilidad del mundo humano”¹⁴. En otras palabras, para la constitución de un espacio político es

11 Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 61-62.

12 *Ibid.*, p. 64.

13 *Ibid.*, p. 71.

14 Canovan, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 58. A pesar de que no acordamos con la hipótesis general de Canovan según la cual el pensamiento de Arendt reviste de una faceta conservadora, el artículo de esa autora resulta de interés para mostrar el énfasis de Arendt respecto de la

necesario un marco institucional de leyes, que asegure la permanencia y la estabilidad de un espacio público de interacción entre iguales. Esta fue la tarea que emprendieron, sin mayor éxito, los revolucionarios del siglo XVIII a quienes “aún les parecía natural la necesidad de una constitución que fijase los límites de la nueva esfera política y definiese las reglas que la gobernasen, así como la necesidad de fundar y constituir un nuevo espacio político donde las generaciones futuras pudiesen ejercitar sin cortapisas la ‘pasión por la libertad pública’ o la ‘búsqueda de la felicidad pública’ [...] que consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública”¹⁵.

En oposición a esta institucionalidad propia del espacio político, el espacio público se caracteriza por la espontaneidad, es decir porque surge cada vez que los hombres se reúnen y deciden tratarse como iguales. En este sentido, el ámbito de las gestas homéricas constituye el paradigma de espacio público en el mundo griego en la medida que conforma un espacio de aparición donde cada uno puede realizar acciones admirables pero que desaparece cuando los hombres se dispersan y sólo pervive en la memoria a través de las narraciones de los poetas.

“El concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, los conceptos de *isonomía* e *isegoría* se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de la vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas [...] Es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen. Es por lo tanto natural que ahora, en este espacio **propriadamente político**, lo que se entendía por libertad se desviase; el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estas aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante presencia de los otros, el trato con los iguales en la publicidad del ágora, la, como dice Heródoto, *isegoría*, pasara a ser el auténtico contenido del ser-libre. Simultáneamente, la actividad más importante para el ser libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre”¹⁶.

En esta cita se puede apreciar la continuidad existente entre el espacio público de las hazañas homéricas y la constitución de la *polis*, que es un espacio “propriadamente político” porque permite hacer perdurable ese espacio de interacción entre iguales que se forjaba momentáneamente en las hazañas homéricas. La *polis* es una institución permanente de ese espacio público retratado por Homero, y en este sentido el espacio político reviste de un carácter estable que lo distingue del carácter efímero propio del espacio público. Con la institución de este espacio político se producen dos

necesaria institucionalidad -leyes, derechos, constituciones, propiedad- y limitación del espacio político.

15 Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992, p. 125-127.

16 Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, p. 75-76. El subrayado es mío.

desplazamientos, por un lado, la palabra adquiere mayor relevancia que las acciones, y por otro, la inmortalización de las acciones y de las palabras de los hombres ya no depende de las narraciones de los poetas porque la constitución de la polis asegura por sí misma su perduración para la posteridad de la historia¹⁷. Nos interesa particularmente el primer desplazamiento porque marca el tránsito desde un espacio público centrado en la lucha y la competencia entre los hombres por realizar acciones admirables hacia un espacio político donde adquiere supremacía la palabra y la persuasión en pos de decidir el curso de los asuntos públicos. Este desplazamiento es señalado por Seyla Benhabib cuando sostiene que: “Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero homérico en el ‘domado’ y ‘más razonable’ ciudadano deliberativo aristotélico”¹⁸. Sin embargo, Benhabib no considera que las gestas homéricas constituyan un espacio público que se diferencia del espacio político que surge con la institución de la *polis*. Según lo que venimos argumentando, mientras que el espacio homérico es un espacio público de carácter transitorio, la *polis* es un espacio político de carácter perdurable. En cambio, Benhabib no distingue entre estos espacios y concibe que ambos configuran un único modelo de espacio público denominado agonístico que Arendt desarrollaría en *La condición humana*. Mientras que, según Benhabib, en *Los orígenes del totalitarismo* y en otros textos posteriores, Arendt presentaría un modelo asociativo de espacio público.

“El espacio agonista se basa en la competencia más que en la colaboración; individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás; es exclusivo porque presupone sólidos criterios de pertenencia y lealtad de sus participantes [...] Pero hay un aspecto menos benigno para el espacio agonista, que hace que las feministas lo denuncien como articulador de experiencias típicamente masculinas de muerte mediante la guerra y la dominación [...] Así uno de los aspectos curiosos de la aseveración de Arendt sobre el espacio agonista de la polis es que ella somete, e incluso ‘domestica’ al héroe-guerrero homérico para producir al ciudadano deliberativo aristotélico”¹⁹.

En primer lugar, observamos que dentro de lo que Benhabib denomina espacio

17 “Resumiendo, afirmo que la ciudad [*polis*] toda es escuela de Grecia, y me parece que cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima con la mayor flexibilidad y encanto. Y que estas cosas no son jactancia retórica del momento actual sino la verdad de los hechos, lo demuestra el poderío de la ciudad, el cual hemos conseguido a partir de este carácter [...] Al habernos procurado un poderío con pruebas más que evidentes y no sin testigos, daremos ocasión de ser admirados a los hombres de ahora y a los venideros, sin necesitar para nada el elogio de Homero ni de ningún otro [poeta] que nos deleitará de momento con palabras halagadoras, aunque la verdad irá a desmentir su concepción de los hechos; sino que tras haber obligado a todas las tierras y mares a ser accesibles a nuestro arrojo, por todas partes hemos contribuido a fundar recuerdos imperecederos para bien o para mal”. Tucídides, “La oración fúnebre de Pericles”, en *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, 1989, p. 41, II.

18 Benhabib, Seyla, “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 111.

19 *Ibid.*, p. 110.

agonista se incluye indistintamente el espacio público homérico y el espacio político de la *polis*. A la luz de las citas de Arendt precedentemente analizadas, consideramos que es conveniente reconocer no sólo las continuidades entre estos espacios sino también las diferencias que surgen cuando se analizan siguiendo el criterio de distinción entre lo público y lo político. Es cierto, que en muchos pasajes de *La condición humana*, Arendt habla indistintamente de espacio público y de espacio político. Esto se debe, en parte, a que según la concepción de Arendt todo espacio político es necesariamente un espacio público, pero, sin embargo, no todo espacio público es inmediatamente un espacio político. Esta especificidad del espacio político en relación con el público se pone de manifiesto cuando, en el libro en cuestión, Arendt considera que “el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe”²⁰. En esta cita se pone de manifiesto que Arendt realiza una distinción entre el espacio público y el espacio político, y esta distinción debe ser tomada en cuenta al abordar las diferencias entre el espacio homérico y el de la *polis*. De modo que, en *La condición humana* Arendt no presenta un modelo agonístico de espacio público sino que más bien rastrea las apariciones históricas del espacio público homérico y del espacio político de la *polis*.

En segundo lugar, Benhabib advierte que el espacio agonista es “articulador de experiencias típicamente masculinas”, y en consecuencia “las mujeres encuentran un espacio pequeño para sí mismas en el modelo agonista de espacio público que Arendt delinea”²¹. Respecto de esta crítica es necesario señalar dos cuestiones. Por un lado, no caben dudas de que efectivamente el espacio homérico y la *polis*, nucleaban actividades masculinas en las cuales las mujeres no son reconocidas como posibles interlocutores. En la base de la construcción histórica de estos espacios públicos y políticos se encuentra la exclusión de las mujeres, de los esclavos y de ciertos tipos de trabajadores, cuyas actividades eran en gran medida condiciones de posibilidad de existencia de esos espacios. Por otro lado, Benhabib extrapola los contenidos y las características históricas de estos espacios para construir un modelo normativo de espacio público al que suscribiría Arendt. Sin embargo, queremos señalar las limitaciones de esta extrapolación a partir de precisar la posición de Arendt. El rasgo distintivo del espacio público no puede residir en los contenidos abordados o en las actividades desarrolladas en su interior porque éstas varían

20 Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 178.

21 Benhabib, Seyla, “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, p. 111.

constantemente. Veamos las propias palabras de Arendt: “En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: ‘es importante que sean tratados en público’. Lo que estos asuntos *sean* en cada *momento* histórico probablemente es enteramente distinto [...] Me parece totalmente distinto lo que se convierte en público en cada período”²². Por esta razón, Arendt nunca aceptaría que los contenidos y las actividades que conformaban el espacio público de los griegos puedan abstraerse de ese momento histórico para constituir un modelo normativo de espacio público. Más bien Arendt vuelve a los griegos porque ellos constituyeron los primeros espacios públicos y políticos, cuyos contenidos y actividades son particulares, pero cuyos procedimientos pueden ser recuperados para delimitar la noción de espacio público. De modo que la peculiaridad del espacio público y su carácter normativo, estarían dados por ciertos procedimientos propios: que las personas se reúnan para actuar en concierto, concibiéndose como iguales (*isonomía* e *isegoría*), y que diriman los asuntos fundamentalmente través de la persuasión.

Hasta aquí hemos analizado el modelo agonístico de espacio público, pero Benhabib también sostiene que puede encontrarse otro modelo de espacio público en Arendt que denomina asociativo.

“Conforme al ‘punto de vista que yo denomino asociativo’, dicho espacio público emerge siempre y en todo lugar, en palabras de Arendt, donde ‘los hombres actúan en concierto’. Bajo este modelo, el espacio público es el espacio ‘donde puede aparecer la libertad’. No es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional: un municipio o una plaza de ciudad donde la gente no ‘actúe en concierto’, no es un espacio público en este sentido arendtiano [...] Un campo o un bosque también pueden convertirse en espacios públicos si son el objeto y el lugar de una ‘acción en concierto’, de una demostración, por ejemplo, para detener la construcción de una autopista o de una base militar aérea [...] Estos diversos lugares topográficos se convierten en espacios públicos en tanto se vuelven ‘sitios’ de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje de la persuasión”²³.

Respecto de la noción de espacio asociativo quisiéramos señalar brevemente que en realidad hace referencia a la noción de espacio público que Arendt distingue del espacio político. Recordemos que mientras que el espacio político supone cierta institucionalidad que dota de estabilidad a los asuntos humanos, el espacio público se caracteriza por la espontaneidad en la medida que se conforma cuando los hombres se reconocen como iguales para actuar en concierto y puede disolverse cuando éstos se dispersan. Entonces, vemos que la noción de espacio asociativo se corresponde exactamente con la noción de

22 Arendt, Hannah, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1998, p. 151.

23 Benhabib, Seyla, “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, p. 111.

espacio público que recorre toda la obra de Arendt y que posee un carácter espontáneo y precedero. Por su parte, el espacio agonista, en la medida que hace referencia a la *polis*, se corresponde con la noción más restringida de espacio político.

En definitiva, consideramos que para la comprensión del concepto de espacio público de Arendt, introducir la distinción entre un modelo agonístico y otro asociativo no permite captar ni la complejidad ni la especificidad de su enfoque. En cambio, resulta más productivo retomar la distinción que la misma Arendt introduce entre espacio público y espacio político. Y esta distinción nos permite iluminar dos cosas. La primera, que Benhabib advierte claramente, es que el espacio público no supone una dimensión espacial determinada, sino que puede constituirse en cualquier lugar físico cuando los hombres emprenden una acción en concierto coordinada a través de las palabras. En este sentido, el espacio público ha resurgido en la modernidad “no sólo en las revoluciones norteamericana y francesa, sino también en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, en el levantamiento húngaro de 1956 y en los movimientos de los derechos civiles y antibélicos de fines de los años sesenta en Estados Unidos”²⁴. La segunda cuestión, que sólo mencionaremos someramente, es que puede releerse *La condición humana* a partir de esta distinción, observando que mientras que en la época moderna el espacio político, como institucionalidad que reconoce la igualdad de todos los ciudadanos para participar de los asuntos públicos, ha retrocedido hasta prácticamente extinguirse; el espacio público, en la medida que comporta un carácter espontáneo, ha resurgido cada vez que los hombres decidieron recuperar su libertad y su capacidad de acción, por ejemplo, como ya mencionamos, en las revoluciones y en el accionar de diversos movimientos (feministas, pacifistas, estudiantiles, etc.). El surgimiento del espacio público constituye una posibilidad cuya concreción depende de la movilización de los hombres y de su capacidad de actuar en concierto, en tanto que el surgimiento del espacio político requiere, además, de una constitución –acto constituyente y marco legal– que reconozca a los hombres como iguales y como partícipes activos en los asuntos públicos²⁵. Por estas razones, la distinción entre espacio público y espacio político puede constituir una herramienta analítica de utilidad para un estudio matizado del derrotero de la modernidad.

Recapitulando, entonces, hemos intentado mostrar que para Arendt el espacio

24 *Ibid.*, p. 111.

25 Y en esta tarea es precisamente en donde han fracasado las revoluciones. Aunque espontáneamente conformaron y se organizaron a través del sistema de consejos, no lograron instituirlo en un espacio político estable, es decir, no lograron constituir una nueva forma de gobierno. Véase *La condición humana*, p. 238.

público es un ámbito fundamentalmente persuasivo que se conforma cuando las personas concibiéndose como iguales (*isonomía e isegoría*) se reúnen para actuar en concierto. Es decir que el espacio público puede delimitarse procedimentalmente por ser: (i) un ámbito de persuasión –en donde las palabras adquieren centralidad-, y (ii) de acción en concierto, (iii) entre personas que se consideran iguales. Los contenidos nunca pueden constituir lo definitorio del espacio público porque éstos van cambiando a través de los distintos momentos históricos. Por eso, el espacio público, tal como lo presenta Arendt, no se define por contenidos específicos, es decir sustancialmente, sino por procedimientos que regulan las interacciones entre las personas. También hemos tratado de mostrar que Arendt establece una distinción entre el espacio público y el espacio político, y a partir de la misma hemos señalado las limitaciones de la interpretación de Benhabib, según la cual habría dos modelos de espacio público en la obra de Arendt, uno agonista y otro asociativo. En realidad, el espacio agonista, en tanto refiere a la *polis*, podría subsumirse en la noción arendtiana de espacio político, mientras que el espacio asociativo podría subsumirse en la noción de espacio público. Esto teniendo en cuenta, que el espacio político si bien comparte todas las características que definen al espacio público posee además una particularidad adicional: requiere de cierta institucionalización que obre de marco regulador y estabilizador de las interacciones entre las personas. En este sentido, hemos destacado que el espacio público surge cada vez que las personas se reúnen, y por eso se caracteriza por la espontaneidad; mientras que el espacio político supone la reunión de personas en un ámbito dotado de estabilidad, es decir institucionalizado.

2. El espacio público y el surgimiento de lo social. Delimitación de la “cuestión social” y de lo social.

Hasta aquí hemos rastreado, siguiendo a Arendt, las distinciones entre lo privado, lo público y lo político que se delimitaron originariamente en el mundo antiguo de los griegos. En la época moderna, a estos espacios se suma el surgimiento de lo social, una esfera híbrida entre lo privado y lo público, que se constituye cuando las necesidades y la administración de las mismas, que antes eran propias del espacio privado, pasan a ocupar un lugar central en el espacio público. En *La condición humana*, Arendt sostiene que cuando lo social irrumpe y acapara el espacio público se produce un paulatino deterioro y retroceso de ese espacio público -en el sentido estricto en que lo hemos definido en el apartado anterior-. Para abordar el análisis en profundidad de esta tesis de Arendt, de que lo social conduce a la atrofia del espacio público, comenzaremos reconstruyendo las

principales consecuencias de este ascenso de lo social y delimitando sus principales características.

“La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano”²⁶.

Con la emergencia de la sociedad, el espacio privado dejó de poseer ese carácter privativo que los griegos le otorgaban, al concebir que quienes vivían confinados en lo privado, es decir sin participar en los asuntos públicos, se veían “privados” de capacidades que distinguían a los seres humanos de los animales²⁷. En contraste, con el auge del individualismo moderno lo privado comenzó a ser visto como un ámbito de potencial enriquecimiento para los individuos que debía ser preservado y protegido. Así, se conformó la esfera de la intimidad donde los individuos podían refugiarse del conformismo y de la homogeneidad que impone la sociedad. Lo social se plasma a través de las convenciones y de las normas que procuran la homogeneización de los individuos. En este sentido, “la rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos **conformismo** inherente a toda sociedad”²⁸. Y precisamente debido al imperio de este conformismo, la sociedad no deja lugar para la acción libre -que supone que cada individuo puede presentar su singularidad ante los demás- sino sólo para las conductas estereotipadas de acuerdo a las normas.

En la sociedad, entonces, los hombres no pueden desarrollar su capacidad de actuar y de ser libres, porque la acción supone un reconocimiento convencional de la igualdad que es condición de posibilidad de que podamos distinguirnos de los demás. Es decir, la igualdad que supone la acción, es la igualdad de aquellos que se reconocen como pares (*homoi*), para constituir un espacio donde cada individuo busca constantemente distinguirse de los demás. En cambio, el conformismo propio de lo social “lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares ante el

26 Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 49.

27 “Arraigada está [...] la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entiende no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil [*idion*], y nosotros mismos o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos”. Tucídides, “La oración fúnebre de Pericles”, p. 40, II.

28 Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 50. El subrayado es mío.

despótico poder del cabeza de familia”²⁹. Mientras que la acción supone una igualdad que es condición de posibilidad de la distinción, en la sociedad encontramos un conformismo que supone la supresión de todas las distinciones. En la sociedad no hay posibilidad de acción innovadora precisamente porque en ella se impone la norma y no queda lugar para lo distinto.

“Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente [...] La sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos del individuo”³⁰.

Es necesario destacar, entonces, que la igualación que supone la sociedad “es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas”³¹. La igualdad de la *polis* era condición de posibilidad de la distinción entre los individuos, es decir, que en el espacio público los hombres se concebían como iguales y a partir de esta igualdad perseguían la distinción. En cambio, en la sociedad las personas se encuentran inmersas en una igualación, muchas veces denominada conformismo por Arendt, que socava las distancias entre los individuos y obstaculiza la posibilidad de distinción. Consecuentemente, en la época moderna, las distinciones y las diferencias se han resguardado, para protegerse de la fuerza homogeneizadora de la sociedad, en el ámbito de la intimidad. Pero aún en este ámbito íntimo, la posibilidad de distinción se encuentra constantemente amenazada por el creciente avance del conformismo de la sociedad.

Asimismo, la paulatina preeminencia de lo social no sólo amenaza la integridad de lo íntimo sino también del espacio público y del espacio político. Recordemos que el espacio público es aquel en el que las personas pueden desarrollar tanto su libertad como su capacidad de acción, es decir pueden realizar cosas inesperadas e introducir novedad. Sin embargo, por un lado, en la medida que lo social es una extensión del ámbito doméstico y de las necesidades de la vida, sus actividades se encuentran “subordinadas a la necesidad y no a la libertad”³². De modo que, según Arendt, en el ámbito social las personas no pueden ser libres porque se encuentran sujetas a la satisfacción de las

29 *Ibid.*, p. 51.

30 *Ibid.*, p. 51-52.

31 *Ibid.*, p. 52.

32 Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, p. 90.

necesidades básicas para la reproducción de la vida. Por otro lado, dado que el ámbito de lo social se caracteriza por la conformidad y la indiferenciación de los individuos, en él las personas se comportan siguiendo “ciertos modelos de conducta”³³, y consecuentemente no hay lugar para la acción, que supone la posibilidad de distinción y de innovación. En la época moderna, entonces, lo social culminó acaparando el espacio público y en este proceso lo transformó hasta hacerlo irreconocible y despojarlo de sus peculiaridades. Cuando “el ámbito de la vida y sus necesidades –para antiguos y medievales el privado *par excellence*- recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público”³⁴, se produjeron tres desplazamientos: la acción fue reemplazada por la conducta, la posibilidad de distinción por el conformismo, y la libertad por la necesidad. Estos desplazamientos que caracterizan al ascenso de lo social conducen al deterioro y a la reducción del espacio público propios de la modernidad.

Por último, el ascenso de lo social también amenaza la integridad del espacio político³⁵ que comienza a restringirse a la tarea de asegurar la subsistencia de la sociedad y su protección -tarea que quedaba delimitada entre los griegos al ámbito doméstico-. Se produce así un paulatino debilitamiento de lo político³⁶, en donde la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos es sustituida por el gobierno de expertos abocados a la satisfacción de las necesidades de la sociedad. Arendt advierte que, en la época moderna, “el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado”³⁷. En esta asunción del gobierno de tareas domésticas, nada ha quedado de la política como un espacio de interacción entre iguales, en el que las personas pueden manifestar su capacidad de ser libres. “Incluso podría decirse muy legítimamente que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo –una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política”³⁸. Vemos de este modo, que la

33 Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 53.

34 Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, p. 89.

35 “Cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna”. Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, p. 168.

36 “El ‘marchitamiento del estado’ había sido precedido por el debilitamiento de la esfera pública, o más bien por su transformación en una esfera de gobierno muy restringida; en la época de Marx, este gobierno ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una ‘organización doméstica’ de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración”. Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 69.

37 Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, p. 89.

38 *Ibid.*, p. 93.

reducción de la política a la satisfacción de las necesidades de la sociedad, que no es otra cosa que la cuestión social, constituye una de las mayores amenazas para la supervivencia de la política.

En definitiva, según lo expuesto en *La condición humana* y en su libro frustrado de introducción a la política publicado póstumamente bajo el título de *¿Qué es la política?*³⁹, Arendt concibe lo social como una extensión de lo doméstico que socava simultáneamente la integridad tanto del espacio privado-íntimo, como del espacio público y del político. Lo social constituye una amenaza a estos espacios en la medida que se caracteriza por la preeminencia de los comportamientos adecuados a las normas por sobre las acciones libres, por la supremacía del conformismo sobre las posibilidades de distinción, y por el imperio de la necesidad sobre la libertad. Es decir, que lo social se caracteriza por dar lugar al comportamiento estereotipado, al conformismo y a la necesidad.

Hasta aquí, analizando específicamente la relación entre lo social y lo público, advertimos que son concebidos como ámbitos irreconciliables cuya interacción conduce sólo a la depreciación de lo público. Estos términos incluso parecen relacionarse de manera inversamente proporcional porque cuando lo social irrumpe en el espacio público, termina deteriorándolo hasta hacerlo desaparecer, es decir que cuando lo social se incrementa lo público disminuye. De modo que lo social y lo público parecen ser excluyentes e incompatibles, la preeminencia de lo social conduce a la reducción de lo público, y lo que es aún más grave lo social es incapaz de constituir un espacio público genuino -en el sentido estricto en que lo hemos definido⁴⁰.

En *La condición humana*, entonces, Arendt se refiere a lo social como un ámbito o esfera surgida en la época moderna, que hizo borrosa la distinción entre lo privado y lo público en la medida que implicó el tratamiento público de asuntos considerados entre los griegos (y los romanos) como domésticos. Por esta razón, Arendt asevera que “la esfera social [era] desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada”⁴¹. Por un lado, entonces, la esfera social tiene un anclaje en el espacio privado a partir de retomar los asuntos domésticos, pero no es estrictamente privada porque coloca

39 Es importante destacar que Arendt escribe ambos textos en el mismo período. Así la primera publicación de *La condición humana* apareció en 1958, mientras que entre 1956 y 1959, Arendt se encontraba trabajando en el proyecto de una obra de introducción a la política que finalmente no se publicó, y cuyos fragmentos fueron reunidos y publicados póstumamente en 1993 bajo el título de *Was ist Politik?*.

40 Cuando Arendt habla de la “esfera semipública de la sociedad” está destacando que lo social no puede constituir una esfera pública en sentido estricto porque no puede dar lugar a los procedimientos que caracterizan a lo público: la persuasión y la acción en concierto entre personas que se consideran iguales. Al respecto véase *¿Qué es la política?*, p. 95-96.

41 Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 49.

estos asuntos a la luz de lo público y amenaza constantemente nuestro lugar privado en el mundo. Por otro lado, la esfera social asume este carácter público pero con su conformismo sólo deja lugar para las conductas estereotipadas y socava la posibilidad de un ámbito público genuino en donde las personas puedan distinguirse a través de la persuasión y de las acciones libres. En este punto es preciso distinguir estos dos aspectos porque el primero hace referencia a contenidos particulares de carácter histórico que constituyeron lo social en la época moderna, en cambio, el segundo refiere más bien a las formas de interacción que prevalecen al interior de lo social. A partir de la distinción entre estos dos aspectos, podemos sostener que lo peculiar de la esfera social, es decir aquello que permite distinguirla de otros ámbitos como lo privado y lo público, no reside fundamentalmente en sus contenidos que se van modificando con el transcurso del tiempo, sino en los procedimientos de interacción que se dan en su interior: el conformismo y la conducta estereotipada. De modo que la esfera social constituye un ámbito, con elementos del espacio privado y del público, que se caracteriza por la preeminencia del conformismo y de las conductas estereotipadas –que, al mismo tiempo, obstruyen las posibilidades de acciones libres propias del espacio público-.

En *Sobre la revolución*, Arendt acuña dos conceptos para distinguir entre estos dos aspectos de lo social que en *La condición humana* habían permanecido indiferenciados. Por un lado, habla de la “cuestión social” que constituye “lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza”⁴². En este sentido, la cuestión social abarca un conjunto de contenidos y problemáticas vinculadas con la pobreza y la satisfacción de las necesidades básicas. Por otro lado, Arendt habla de la “sociedad” que constituye una “esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro”⁴³. Es necesario destacar que la cuestión social abarca ciertos contenidos y problemáticas particulares, en cambio la sociedad refiere a una esfera o ámbito de interacción que se diferenció en la modernidad de lo privado y de lo público/político. A partir de esta distinción, pretendemos mostrar que la denominada “cuestión social” remite a los contenidos particulares que predominaron en la esfera de la sociedad durante las revoluciones, y en gran parte de la época moderna, pero no constituye el elemento definitorio de la misma, más bien lo que caracteriza a esta esfera son los modos de interacción específicos entre las personas. Es decir, que los criterios que establece Arendt

42 Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, p. 61.

43 *Ibid.*, p. 122.

para delimitar la esfera de lo social no se basan en ciertos contenidos supuestamente propios, sino en los procedimientos que prevalecen en su interior.

En relación con la “cuestión social”, según el análisis que Arendt hace en *Sobre la revolución*, no caben dudas de que la emergencia de la misma tiene consecuencias nocivas para lo público/político. Las afirmaciones de Arendt son categóricas al respecto:

“Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en ‘social’. Fue abrumado por zozobras e inquietudes que, en realidad, pertenecían a la esfera familiar y los cuales, pese a formar parte ya de la esfera pública, no podían ser resueltos por medios políticos, ya que se trataba de asuntos administrativos, que debían ser confiados a expertos, y eran irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión [...] Al venirse abajo la autoridad política y legal y producirse la revolución, el pueblo [...] no solo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar. Sus necesidades eran violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, solo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expeditiva para satisfacerlas”⁴⁴.

En este sentido, las problemáticas comprendidas bajo la “cuestión social” parecen no ser objeto de un posible abordaje político. Esta posición tan tajante y tan a contramano de lo que ocurre en el mundo contemporáneo, se encuentra flexibilizada en algunos escritos posteriores de Arendt. En 1972, en un congreso que versaba sobre su pensamiento, Arendt señala que: “Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden realmente ser administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que –si lo queremos destacar negativamente- no podemos resolver con certeza”⁴⁵. Según esto parecería que hay algunas cuestiones que pueden ser administradas y por tanto no deben ser objeto de debate público, y en este grupo se encontrarían las cuestiones sociales, mientras que las cuestiones políticas serían aquellas se encuentran sujetas a debate porque no pueden ser resueltas con certeza. Sin embargo, a continuación Arendt nos aclara que no hay algo así como un grupo de cuestiones que por su naturaleza son sociales y otro grupo que son políticas, sino que las “cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate”⁴⁶, pero la otra sí. Para ejemplificar esta “doble faz” de las cuestiones plantea que frente a la construcción de un puente, no puede haber debate en torno de la mejor manera de construir el puente o acerca de la necesidad del puente para la fluidez de las comunicaciones de la ciudad; pero evidentemente si constituye una cuestión política que debe estar abierta al debate público el “problema relativo a la mejor ubicación del puente”⁴⁷.

44 *Ibid.*, p. 91-92.

45 Arendt, Hannah, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, p. 152.

46 *Ibid.*, p. 153.

47 *Ibid.*, p. 152.

Quisiéramos hacer dos comentarios, en relación con esta distinción entre lo social, como aquello que puede ser resuelto con certeza y que por tanto puede ser administrado y no es susceptible de deliberación, y lo político, como aquello que no puede ser resuelto con certeza y que por ello es susceptible de deliberación pública. En primer lugar, queremos destacar el origen aristotélico de esta distinción. Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, considera que “deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero, sobre las artes más que sobre las ciencias porque vacilamos más sobre aquéllas”⁴⁸. De este modo, los objetos de deliberación quedan delimitados por aquellas cuestiones respecto de las cuales vacilamos, o que resultan no ser resolubles de forma precisa. Arendt retomando este criterio aristotélico considera que la mayoría de los asuntos tiene un aspecto político, que puede ser objeto de deliberación, y otro aspecto social, que puede resolverse con certeza. En segundo lugar, es necesario advertir que esta delimitación entre un aspecto político-deliberativo y otro social-administrativo presenta diversos problemas. Sin embargo, el hecho de que Arendt considere que no hay cuestiones que por su misma naturaleza no puedan ser objeto de debate público, sino más bien que las cuestiones suelen tener un aspecto político y uno social simultáneamente, es una forma de flexibilizar la posición extrema que en *Sobre la revolución* excluía la posibilidad de un tratamiento político de la denominada “cuestión social” que no condujera a la atrofia y depreciación del espacio político. La obra de Arendt no está exenta de tensiones entre clasificaciones teóricas muy estrechas y posteriores flexibilizaciones que surgen a la luz del análisis político de situaciones de actualidad. Esto sucede con la “cuestión social” que se presenta con un cariz negativo y *cuasi* sustantivo en el análisis de las experiencias históricas de las revoluciones, y luego es redefinido como un aspecto que suele estar presente en la mayoría de las cuestiones junto a un aspecto político.

Por otra parte, en relación con la noción de sociedad o de lo social como esfera o ámbito de interacción, en *Sobre la revolución*, se comienza a advertir una posición más ambivalente y no tan negativa como en *La condición humana*. Es cierto, que lo social nace como un ámbito vinculado estrechamente con la necesidad en el que no es posible la acción libre, sin embargo, también es el ámbito en el que surgen asociaciones que posibilitan la acción de las personas y que pueden prefigurar una nueva forma de

48 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Barcelona, Gredos, 1993, Libro III, 3, 1112b 1-10.

organización política:

“La Comuna de París, con sus secciones y las sociedades populares que se habían propagado por toda Francia durante la Revolución constituyeron, sin duda, los poderosos grupos de presión de los pobres, la “punta de diamante” de la necesidad perentoria a la ‘que nada podía resistir’ (Lord Acton); pero contenían igualmente los gérmenes, los primeros y aún endeble principios, de un tipo nuevo de organización política, de un sistema que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en los ‘partícipes en el gobierno’ de que hablaba Jefferson. A causa de esta **doble dimensión**, y pese a que el primer aspecto pesaba más que el segundo, es posible interpretar de dos formas distintas el conflicto planteado entre el movimiento comunal y el gobierno revolucionario. De un lado, es el conflicto entre la calle y el cuerpo político, entre los que ‘actuaban no con el fin de elevar a nadie, sino de envilecer a todos’ y aquellos a quienes las olas de la revolución había elevado tanto en sus esperanzas y aspiraciones que podían exclamar con Saint-Just: «El mundo ha estado vacío desde los romanos, cuyo recuerdo constituye ahora nuestra única profecía de libertad» [...] De otro lado, es el conflicto entre el pueblo y un aparato de poder centralizado y despiadado que, con el pretexto de representar la soberanía de la nación, en realidad despojaba al pueblo de su poder, persiguiendo, por tanto, a cuantos órganos de poder habían nacido de modo espontáneo de la revolución”⁴⁹.

Durante la Revolución Francesa, los grupos de presión de los pobres, tal como los denomina Arendt, desempeñaron un doble papel: por un lado, establecieron el reclamo desesperado por la satisfacción de las necesidades -y por ende condujeron al ascenso de las cuestiones domésticas al ámbito público-, y por otro lado, desarrollaron los indicios de una nueva forma de gobierno donde los ciudadanos pudieran convertirse en auténticos partícipes de los asuntos públicos. Este segundo papel, les confiere una importancia central en la constitución de espacios públicos donde pudo aparecer esporádicamente la política en la época moderna. De modo que podríamos decir, parafraseando a Arendt, que lo social tiene una doble dimensión, una de las cuales constituye una amenaza para la supervivencia de la política y se caracteriza por el predominio de la necesidad, y otra que puede constituirse en un ámbito en donde la política puede hacer su fugaz aparición a través de las formas de organización social en pos de participar activamente en los asuntos públicos. De este modo, queremos destacar que en *Sobre la revolución*, Arendt comienza a ver que el ámbito de lo social es un ámbito regido por la necesidad pero que puede constituir un espacio público con metas políticas. De este modo, puede apreciarse que lo social, concebido como una esfera de interacción, tampoco es un concepto monolítico sino que reviste de dos dimensiones que no siempre se articulan armoniosamente.

Resumiendo, hemos intentado mostrar que en su libro *Sobre la revolución*, Arendt introduce distinciones más precisas para referirse a la noción genérica de lo social acuñada en *La condición humana*. En este sentido, es necesario distinguir entre la “cuestión social” que hace referencia a una serie de contenidos vinculados con la pobreza y la necesidad que

49 Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, p. 253. El subrayado es mío.

adquieren alcance público en la época moderna, y la “sociedad” que hace referencia a la esfera de interacción híbrida entre lo privado y lo público/político surgida también en esta época. Reservaremos la noción de “lo social” para referirnos a este segundo sentido. Por último, insinuamos que dentro de esta noción de lo social pueden delimitarse dos dimensiones, una que remite a una esfera de interacción distorsionada por las necesidades y la pobreza, y otra que remite a una esfera de interacción potencialmente política. Esta esfera potencialmente política constituye el esbozo de un nuevo modelo de lo social que analizaremos con detenimiento en el próximo apartado y que puede rastrearse en algunos escritos políticos de la autora referidos a problemas de actualidad. De este modo, se puede observar en la obra de Arendt una tensión entre clasificaciones y delimitaciones rígidas de los conceptos en sus textos teóricos, y posteriores modificaciones que redefinen esos conceptos de manera más laxa en sus textos de actualidad política. En definitiva, la noción de lo social en Arendt presenta un carácter polisémico, no exento de tensiones, que procuraremos indagar para recuperar un modelo alternativo de lo social, que ya estaba bosquejado en su texto acerca de las revoluciones y que desarrolla más extensamente en dos escritos de actualidad política: “Little Rock” y “Desobediencia civil”⁵⁰.

3. Dos acepciones de lo social: lo social conformista y lo social asociativo.

Tal como venimos viendo en *La condición humana*, lo social se define como un ámbito caracterizado por el conformismo, la conducta estereotipada según normas, y la necesidad apremiante de sus problemáticas. Este modelo de lo social, que podríamos denominar conformista -o reproductivista-, no deja lugar para las acciones libres y para las palabras reveladoras y por eso constituye una amenaza permanente para la preservación de espacios públicos y/o políticos. Sin embargo, esta caracterización que hemos ofrecido hasta ahora no agota la concepción de lo social de Arendt. En este apartado, analizaremos algunos aspectos de su controvertido artículo “Little Rock”, en donde, procuraremos mostrar que, esta pensadora rescata un aspecto positivo del ascenso de lo social y prefigura un nuevo modelo del mismo. En divergencia con lo sostenido en *La condición humana*, en este artículo Arendt caracteriza lo social como un ámbito de diferenciación o de discriminación en el cual los ciudadanos proceden a agruparse en asociaciones, siguiendo ciertas afinidades, para perseguir objetivos específicos y compartidos. En este sentido, lo social conforma un espacio donde los ciudadanos se reúnen para actuar y dar publicidad –o

50 Estos dos artículos de Arendt se encuentran ambos publicados en *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002. Analizaremos con mayor detenimiento lo expuesto por la autora en “Little Rock”.

carácter público- a sus reclamos con el objeto de que puedan ser vistos y oídos por la mayor cantidad posible de ciudadanos.

“Lo que la igualdad es al colectivo político –su principio más intrínseco- lo es la discriminación para la sociedad. La sociedad es ese reino peculiar, híbrido entre lo político y lo privado en que desde el principio de la modernidad la gente pasa la mayor parte de su vida. Pues cada vez que abandonamos las cuatro paredes protectoras de nuestro domicilio privado y cruzamos el umbral de la vida pública, no aparecemos en el reino de la política y de la igualdad sino en la esfera de la sociedad. Vamos a parar a esa esfera forzosamente porque tenemos que ganarnos el sustento, o acudimos a ella porque queremos atender a nuestra profesión o porque nos tienta la diversión que ofrece la sociabilidad. Y una vez que hemos penetrado en esa esfera por primera vez, también nos aplicamos al viejo dicho ‘Dios los cría y ellos se juntan’, que domina todo el reino de la sociedad en su infinita variedad de grupos y asociaciones. Lo que importa no es la diferencia política sino la adhesión a grupos diferentes de gente, que con el fin de identificarse discriminan necesariamente a otros grupos del mismo ámbito [...] Sea como fuere, sin alguna clase de discriminación una sociedad dejaría de existir, con lo que desaparecerían oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos”⁵¹.

Para comenzar, podemos advertir que mientras que en *La condición humana* Arendt define lo social destacando su conformismo, mientras que en esta cita destaca como rasgo distintivo de lo social la “discriminación”, o las posibilidades de diferenciación inherentes a su dinámica. De este modo, lo social es un espacio donde proliferan grupos que procuran diferenciarse unos de otros; por supuesto que Arendt también reconoce que el conformismo desempeña un papel importante al interior de cada uno de estos grupos, pero, no obstante, destaca como la característica más relevante de lo social el hecho de brindar posibilidades de asociación.

Tenemos, entonces, un modelo de lo social como una esfera de interacción que se caracteriza por el conformismo y otro modelo que se caracteriza por la discriminación o la diferenciación social. El rasgo en común que conservan estas dos acepciones de lo social es que tanto el conformismo como la diferenciación se distinguen y en cierta medida incluso se oponen a la igualdad política. Es interesante analizar que ambos modelos responden a distintos intereses de Arendt, el primero es desarrollado en *La condición humana* para denunciar el “conformismo inherente a toda sociedad”⁵² y la inusitada expansión de este conformismo en la denominada sociedad de masas. Por su parte, el segundo es desarrollado en “Little Rock” con el propósito de analizar el accionar de diversos grupos y asociaciones que se organizaron para luchar por los derechos civiles. Así en su texto teórico, Arendt enfatiza la efectividad de la reproducción social que se hace patente en el creciente conformismo imperante en la sociedad; pero cuando analiza

51 Arendt, Hannah, “Little Rock”, p. 100.

52 Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 50.

situaciones políticas concretas –como es el caso de “Little Rock”- advierte que existen acciones e interacciones que desafían esa reproducción y la ponen en jaque a través de la organización colectiva de los espacios de diferenciación.

Rastreadremos estas divergencias para mostrar que responden a distintos modelos de lo social. De este modo, también se podría explicar las posiciones contrapuestas que en uno y otro texto presenta Arendt respecto de la relación entre el ascenso de lo social y el advenimiento de la sociedad de masas. En *La condición humana*, Arendt advierte que “con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza”⁵³. Lo social es concebido como un fuerza homogeneizadora que viene creciendo desde siglos pasados y que ha encontrado su máximo desarrollo en las sociedades de masas. En definitiva la sociedad de masas representa el triunfo y la máxima realización de este modelo de sociedad basada en el conformismo. Sin embargo, en “Little Rock” Arendt sostiene que “una sociedad de masas, donde se borran las líneas divisorias y se allanan las diferencias grupales, es un peligro para la sociedad en sí y no deja de ser un peligro para la integridad del particular”⁵⁴. Ambas afirmaciones parecen contradictorias, por un lado, en *La condición humana* Arendt nos dice que la sociedad de masas significó el punto culminante de expansión de lo social, y por otro lado en “Little Rock” sostiene que la sociedad de masas constituye una amenaza para la supervivencia de lo social. ¿Cómo debemos entender estas afirmaciones contradictorias? Primeramente procuraremos situarlas en sus respectivos contextos y seguidamente mostraremos que la confusión se produce porque en cada una de estas afirmaciones Arendt entiende de una manera diferente lo social. En definitiva, consideramos que en esta aparente contradicción respecto de la relación entre la sociedad de masas y lo social, en realidad subyacen los dos modelos divergentes de lo social que venimos delineando.

En *La condición humana*, la definición de lo social se encuentra inmersa en una crítica a la sociedad de masas. Arendt entiende que lo social es una esfera que se caracteriza por el conformismo y las conductas normalizadas, y analiza críticamente el advenimiento de la sociedad de masas como la infortunada consagración de lo social, respecto de los demás espacios de interacción, y de la preeminencia de su conformismo inherente. En cambio, en “Little Rock”, Arendt aborda lo social como una esfera donde

53 *Ibíd.*, p. 52.

54 Arendt, Hannah, “Little Rock”, p. 100.

las personas se diferencian, conformando grupos particulares de acuerdo con intereses, opiniones, gustos, profesiones, etnias, etc. Por ello, Arendt recurre al viejo dicho “Dios los cría y ellos se juntan” para describir la dinámica propia de lo social. Lo social entonces es concebido como un ámbito de diferenciación y de desigualdades, más que como un ámbito donde prevalezca el conformismo –aun cuando al interior de esos grupos sea necesario el conformismo–.

Asimismo, como puede apreciarse en las citas precedentes, en *La condición humana* lo social es valorado negativamente porque implica la extensión del conformismo, mientras que en “Little Rock” lo social es valorado positivamente como un ámbito de diferenciación que debe ser preservado. En este artículo Arendt esboza su concepción teórica y luego la aplica para el análisis de un caso particular en el marco de los reclamos de diversos grupos de color por el acceso a los derechos civiles y políticos. Debemos aclarar que no nos interesa indagar el análisis del caso particular, sumamente controvertido y objetable, sino reconstruir la concepción teórica de Arendt porque aún cuando en este caso su aplicación sea desafortunada consideramos que puede resultar de relevancia teórica para la caracterización de lo social. En el artículo “Little Rock”, Arendt procura defender la integridad de lo social frente a las políticas del gobierno. Lo social es concebido como el ámbito donde debe prevalecer “el derecho de libre elección, que en una sociedad libre permite, al menos en principio, elegir el puesto de trabajo y las asociaciones vinculadas a él”⁵⁵. Lo social es el ámbito de la libre asociación y de la diferenciación entre las personas, pero los gobiernos en su afán de regulación creciente amenazan y restringen la autonomía de este ámbito. Y esta creciente proliferación de la administración del Estado no sólo constituye una amenaza para las posibilidades de libre asociación de la sociedad sino también para la integridad del ámbito privado. Arendt señala que en el momento en que los gobiernos se entrometen con una regulación excesiva sobre los modos de vida y de interacción de las personas, “se viola la libertad de la sociedad”⁵⁶ y “el derecho personal [...] que pertenece a la esfera privada del hogar y la familia”⁵⁷.

Tal vez este reparo de Arendt, que sin lugar a dudas constituye la faceta más liberal de su argumentación, pueda entenderse mejor recuperando la tesis posterior de Habermas sobre la colonización del mundo de la vida. Habermas señala que nuestras sociedades están conformadas por ámbitos de acción integrados *socialmente* –mundo de la vida-, y por ámbitos de acción integrados *sistémicamente* –sistemas-. Los ámbitos sistémicos,

55 *Ibid.*, p. 106.

56 *Ibid.*, p. 104.

57 *Ibid.*, p. 106.

constituidos por la Economía y el Estado, se estructuran en torno de la racionalidad instrumental, mientras que “los ámbitos de acción integrados socialmente adquieren [...] la forma de esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública (*Öffentlichkeit*)”⁵⁸ y se estructuran en torno de la racionalidad comunicativa. La denominada colonización del mundo de la vida se produce cuando la racionalidad instrumental, originaria del ámbito sistémico, se introduce y comienza a regir las interacciones en el mundo de la vida a través de sus medios de intercambios propios: el dinero y el poder. Sin embargo, “sólo los ámbitos de acción que cumplen funciones económicas y políticas pueden quedar efectivamente regulados por medios de control; estos medios fracasan en los ámbitos de reproducción cultural, de la integración social y de la socialización; en estas funciones no pueden sustituir al mecanismo del entendimiento como mecanismo coordinador de acciones. A diferencia de lo que ocurre con la reproducción *material* del mundo de la vida, su reproducción *simbólica* no puede quedar asentada sobre la reproducción sistémica sin que se produzcan efectos colaterales patológicos”⁵⁹.

La posición de Arendt es análoga a la de Habermas, ambos se empeñan en señalar las distorsiones que genera la intromisión de la lógica administrativa propia del ámbito de gobierno en los ámbitos de interacción privados y sociales⁶⁰. Aunque Habermas también introduce, de manera muy pertinente, el impacto de la Economía en la esfera de la vida privada que genera una monetarización de las relaciones entre las personas. Por otra parte, la intromisión del Estado se lleva a cabo fundamentalmente en la esfera de la opinión pública a través de los procesos de burocratización. Sin lugar a dudas, el análisis de Habermas se encuentra más desarrollado y es más exhaustivo que el de Arendt, pero éste último ya permitía iluminar el carácter problemático de las relaciones entre el ámbito de la sociedad –o el mundo de la vida según Habermas- y el ámbito de la política institucionalizada –el Estado-.

En el abordaje de esta relación problemática, Arendt considera que “mientras que el gobierno no tiene derecho a inmiscuirse en los prejuicios y las prácticas discriminadoras de la sociedad, no sólo tiene el derecho sino el deber de garantizar que esas prácticas no se

58 Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1999, p 452.

59 *Ibid.*, p 457.

60 En este contexto Arendt se empeña en defender “el derecho de los padres a criar a sus hijos como les parezca”, denunciando que “con la introducción de la escolarización obligatoria este derecho no es que se haya abolido pero sí ha sido cada vez más cuestionado y limitado por el derecho del Estado a que los niños se preparen para cumplir sus futuros deberes como ciudadanos”. Arendt, Hannah, “Little Rock”, p. 106. Obviamente, podemos no coincidir con esta opinión de Arendt, pero no podemos pasar por alto los peligros que conllevan las intervenciones estatales en el ámbito social y privado. De ahí que sea necesario debatir públicamente que intervenciones del Estado son deseables y cuáles deberían evitarse.

impongan por ley”⁶¹, precisamente porque el fundamento de todo gobierno democrático es la igualdad de los ciudadanos ante la ley. La ley no puede ser discriminatoria porque la arena legítima de la política es la igualdad. La relación entre lo social y lo político está atravesada por dos movimientos en tensión, por un lado, lo social es el ámbito donde se llevan a cabo procesos de diferenciación, y por otro lado, el ámbito político procura asegurar la igualdad de los ciudadanos. De modo que la relación entre lo social y lo político recrea en parte el conflicto entre diferencia e igualdad. Arendt no tiene duda de que todos los ciudadanos deben ser reconocidos como iguales ante la ley, pero se muestra renuente a promover que esta igualdad formal se materialice en la sociedad aboliendo todo tipo de diferenciación. Y esta renuencia no era infundada sino que se basaba en la proliferación del conformismo y en la disolución de las posibilidades de diferenciación que el Estado de bienestar y el auge correlativo de la sociedad de masas parecían llevar consigo.

“La discriminación es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político. De lo que se trata no es de cómo puede abolirse la discriminación sino de cómo circunscribirla al terreno en que es legítima, es decir, el social: cómo puede evitarse que invada la esfera política y personal donde provoca efectos tan desoladores”⁶². En esta cita puede apreciarse que Arendt valora positivamente y procura preservar “el reino de lo puramente social, donde el derecho a la libre asociación, y por tanto la discriminación, tienen más validez que el principio de la igualdad”⁶³. Sin embargo, al mismo tiempo nos advierte de los peligros que implica que la discriminación de lo social penetre en el ámbito político y privado. En definitiva, Arendt se muestra crítica tanto respecto de la intromisión de lo político en el reino de lo social, como de la intromisión de la lógica de la diferenciación en el espacio político y privado.

De este modo, lo social y lo político no son necesariamente ámbitos irreconciliables sino más bien ámbitos diferenciados, que es preciso preservar y entre los cuales es necesario procurar cierta ponderación. Nancy Fraser indaga esta tensión existente entre la lógica de la igualdad, propia del ámbito político, y la lógica de la diferenciación, propia del ámbito social, a través de lo que ella denomina el dilema redistribución-reconocimiento. “Las exigencias de reconocimiento asumen a menudo la forma de un llamado de atención a la especificidad putativa de algún grupo [...] Por esta razón, tienden

61 Arendt, Hannah, “Little Rock”, p. 103.

62 *Ibid.*, p. 101.

63 Arendt, Hannah, “Reflections on Little Rock”, *Dissent*, New York, Number 6, 1959, pp. 50. Traducción propia.

a promover la diferenciación de los grupos. Las exigencias de redistribución, por el contrario, abogan con frecuencia por la abolición de los arreglos económicos que sirven de soporte a la especificidad de los grupos”⁶⁴. Si bien Fraser reconoce que no existe ninguna perspectiva teórica que permita superar o resolver de manera definitiva el dilema redistribución-reconocimiento, esboza algunas líneas alternativas para minimizar los conflictos que este dilema plantea. Una organización pluralista de la sociedad requiere tanto que se reconozca la igualdad de los ciudadanos en algunos aspectos como sus diferencias en otros. Esto, por supuesto, no implica que todas las diferencias sean concebidas como justificadas y aceptables –lo cual implicaría sin lugar a dudas una perpetuación del *statu quo*-, sino que se destaque la necesidad de abrir a discusión pública la cuestión de cuáles diferencias son aceptables y deseables, y cuáles deberían ser modificadas. Y desde esta perspectiva, podemos apreciar las falencias de la posición de Arendt que empeñada en defender el ámbito social, termina sacralizando todas las diferencias inherentes al mismo, y sentenciando que “el gobierno está legitimado para no dar ningún paso contra la discriminación social, pues sólo puede actuar en nombre de la igualdad, que es un principio que no tiene ninguna validez en el ámbito social”⁶⁵.

Hemos distinguido, entonces, dos acepciones de lo social en la obra de Hannah Arendt. Una acepción que podríamos denominar “conformista” y que se encuentra desarrollada en *La condición humana*, y otra que podríamos denominar “asociativa” que se encuentra desarrollada en sus escritos de actualidad política, tales como “Little Rock” y “Desobediencia civil”. En estos textos, Arendt no define lo social como en *La condición humana* destacando su conformismo, sino señalando como rasgo distintivo de lo social, la “discriminación”, o las posibles diferenciaciones de grupos inherente a su dinámica. Estas dos acepciones de lo social no son necesariamente alternativas, porque lo social es un ámbito ambivalente en el que conformidad y diferenciación conviven. Sin embargo, es necesario advertir que en sus primeras obras, Arendt sólo remarca el contenido conformista de lo social –y por ende lo valora negativamente-, mientras que en sus escritos posteriores enfatiza las potencialidades de diferenciación que este ámbito ofrece, al tiempo que comienza a valorarlo positivamente y advierte la necesidad de protegerlo de la intromisión del Estado. En este contexto, Arendt destaca que lo social es un ámbito de proliferación de las diferencias grupales, pero reconoce que también implica cierto

64 Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, trad. de Magdalena Holguín y Isabel C. Jaramillo, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes, 1997, p. 25-26.

65 Arendt, Hannah, “Little Rock”, p. 104.

conformismo “en la medida en que únicamente se aceptan en un determinado grupo aquellos que satisfacen las características diferenciales comunes que mantienen al grupo unido”⁶⁶. De esta manera, en sus escritos políticos, Arendt concibe el ámbito social como un espacio que al mismo tiempo que ofrece potencialidades de innovación a través de las asociaciones y de los movimientos sociales que se diferencian en su interior, también asegura la reproducción de la sociedad a través del conformismo que prevalece al interior de los grupos.

De todas maneras, es necesario destacar que en *La condición humana* y en otros textos teóricos⁶⁷, Arendt destaca el aspecto conformista y reproductivista de lo social, con lo cual en estos textos prevalece la acepción de lo social conformista. En cambio, en sus escritos de análisis de actualidad política, Arendt hace énfasis en la potencialidad asociativa que ofrece el ámbito social, que es la arena de la libre asociación de donde surgieron, por ejemplo, aquellas asociaciones características de los albores de la democracia norteamericana, que Tocqueville fue el primero en analizar.

“El consenso y el derecho a la disensión fueron los principios que organizaron y marcaron la conducta, principios que enseñaron a los habitantes de este continente el ‘arte de asociarse’ y de los que brotaron las asociaciones voluntarias cuyo papel Tocqueville fue el primero en reconocer con asombro, admiración y algunas reservas: para él eran la peculiar fortaleza del sistema político americano”⁶⁸.

Arendt comparte esta visión de Tocqueville y por ello considera que el espíritu de las asociaciones voluntarias se entronca en lo mejor de la tradición de la “revolución” americana. En la medida en que las asociaciones constituyen espacios en donde las personas participan activamente en los asuntos públicos, a través de las mismas se recupera el legado de la *polis* griega y se mantiene viva la política en este sentido tradicional. Sin embargo, a diferencia de la *polis* griega las asociaciones no cuentan con un espacio institucional que las reconozca y que les otorgue estabilidad a sus acciones. Por esta razón, las asociaciones constituirían un espacio público no estrictamente político, en el sentido arendtiano más fuerte, pero sí un espacio público fuertemente politizado.

En definitiva, el ámbito social constituye tanto un ámbito de reproducción social, como también la arena donde los ciudadanos gozan de la posibilidad de asociarse libremente según sus intereses, afinidades y objetivos. Es ésta última acepción de lo social

66 *Ibid.*, p. 101.

67 Si bien la posición de Arendt en *Sobre la revolución*, tal como hemos sostenido, es algo ambigua, podemos decir, de todas maneras, que en este texto prevalece la acepción de lo social como ámbito de conformidad y de reproducción.

68 Arendt, Hannah, “Desobediencia civil”, p. 144.

que hemos denominado asociativa, la que Arendt se empeña en destacar en sus escritos de actualidad política. En *La condición humana*, Arendt se muestra escéptica respecto de las posibilidades de reconstituir espacios públicos genuinos al interior de las sociedades de masas, y sus expectativas parecen limitarse a las sociedades pequeñas o a los proyectos de participación restringida, es decir, elitistas. Sin embargo, Arendt flexibiliza esta visión cuando emprende el análisis de las diversas agitaciones sociales que se comenzaron a vivir hacia mediados y fines de la década del sesenta. El movimiento estudiantil protagonista del mayo francés, los movimientos pacifistas en contra de la guerra de Vietnam, y los movimientos por los derechos civiles, entre otros, comenzaron a mostrar el resquebrajamiento de ese conformismo social que parecía omnipresente. A partir de esto, Arendt advierte las potencialidades del ámbito social para dar lugar al nacimiento de asociaciones, grupos y movimientos que pueden revitalizar el espacio público. En esta acepción, entonces, lo social puede constituirse en el cimiento de espacios públicos que sin lugar a dudas contribuyen al fortalecimiento del ámbito político.

Recapitulando, lo social conformista remite tanto a interacciones al interior de los diversos grupos sociales que necesitan de la conformidad para su reproducción, como también a la aceptación generalizada de las normas sociales. Este espacio social no puede constituir un espacio público porque en él sólo hay lugar para la adhesión y la posterior conducta estereotipada, que restringe la posibilidad de realizar acciones libres. Por otra parte, lo social asociativo remite a las interacciones entre diferentes grupos sociales. En este sentido, lo social asociativo puede constituir en sí mismo diversos espacios públicos, en los que grupos heterogéneos presentan sus demandas con cierto grado de universalidad, y establecen entre ellos una interacción que presenta fundamentalmente un carácter dialógico. Es decir que, la principal peculiaridad de esta acepción asociativa de lo social, reside en que no sólo se relaciona productivamente con lo público, sino que también redundan en pos de la proliferación y del fortalecimiento de los espacios públicos.

Lo social asociativo puede conformar entonces espacios públicos en los que diversos grupos entran en disputa para que sus demandas sean reconocidas y para que sus identidades sean observadas. “En realidad de lo que hablamos es de minorías organizadas que, como suponen acertadamente, se enfrentan a mayorías calladas pero de ninguna manera ‘mudas’, y creo que es indiscutible que bajo la presión de las minorías, estas mayorías han transformado su mentalidad y sus opiniones en un grado sorprendente”⁶⁹. El espacio social asociativo constituye espacios públicos signados por el conflicto y la disputa

69 *Ibid.*, p. 148.

discursiva entre minorías y mayorías. Esta coexistencia de minorías y de mayorías pone de manifiesto que en nuestras sociedades democráticas existe una “pluralidad de públicos en competencia”⁷⁰. En este sentido, y siguiendo a Nancy Fraser, podemos decir que en nuestras sociedades coexisten una diversidad de espacios públicos, dentro de los cuales se pueden distinguir los públicos dominantes o mayoritarios, por un lado, y los públicos alternativos o minoritarios, por otro. De modo que las minorías organizadas pueden conformar “*contra-públicos subalternos* [...] que son terrenos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos, que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades”⁷¹. Por su parte, Arendt también deposita fuertes expectativas en estas minorías organizadas en grupos y asociaciones, en la medida en que permiten ensanchar los espacios públicos discursivos, al tiempo que constituyen una instancia de mediación pública entre el sistema político y la sociedad. En este sentido, es que Arendt defiende con gran empeño a lo social porque en él se encuentran depositadas las posibilidades de conformar espacios públicos que la política, en la medida en que se ha profesionalizado, ya no puede ofrecer. En nuestras democracias, el sistema político se ha transformado en una gran burocracia, y ya no ofrece posibilidades para que los ciudadanos participen en los asuntos públicos, más allá de las votaciones periódicas. Y la política, en consecuencia, se ha resguardado de los embates burocratizadores a través de la proliferación de asociaciones y grupos al interior de la sociedad.

Bibliografía

Arendt, Hannah, “Reflections on Little Rock”, *Dissent*, New York, Number 6, 1959.

70 Fraser, Nancy, “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, en *Debate Feminista. Política, trabajo y tiempos*, México, 1993, Año 4, volumen 7, p. 40.

71 *Ibid.*, p. 41.

- Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992.
- Arendt, Hannah, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 1997.
- Arendt, Hannah, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1998.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2001.
- Arendt, Hannah, “Little Rock. Consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la «equality»”, en *Tiempos Presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Arendt, Hannah, “Desobediencia civil”, en *Tiempos Presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Barcelona, Gredos, 1993.
- Benhabib, Seyla, “Models of Public Space: Hannah Arendt, the liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Landes, Joan (edited), *Feminism, the Public and the Privat*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Benhabib, Seyla, “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Canovan, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Cohen, Jean L. y Arato, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, trad. de R. Reyes Mazzoni, México, FCE, 2000.
- Fraser, Nancy, “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, en *Debate Feminista. Política, trabajo y tiempos*, México, Año 4, volumen 7, marzo 1993.
- Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, trad. de Magdalena Holguín y Isabel C. Jaramillo, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes, 1997.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1999.
- Hilb, Claudia, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *POSTdata*, No. 6, Buenos Aires, 2000.

Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

Honig, Bonnie, “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, en Landes, Joan (edited), *Feminism, the Public and the Privat*, New York, Oxford University Press, 1998.

Tucídides, “La oración fúnebre de Pericles”, en *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, 1989.